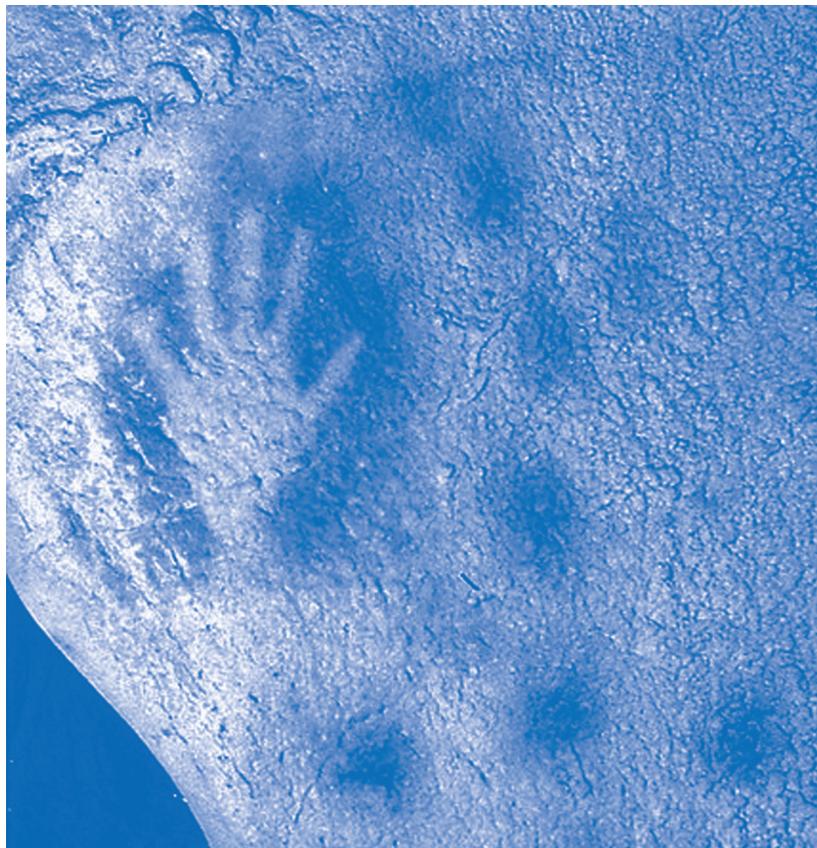


Pensare con Jean-Luc Nancy

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 10-11 – Anno 2011



B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica
www.babelonline.net

Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella
differenza dei modi e dei contenuti

This review is submitted to international peer review

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre.

B@belonline/print

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi Roma Tre
Via Ostiense 234
00146 Roma

Sito Internet:<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/ 57338425 – fax + 39.06.57338340

Direttore: Francesca Brezzi

Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta (cipollet@uniroma3.it) e **Chiara Di Marco**

(dimarco@uniroma3.it)

Comitato scientifico: Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque, Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Arno Münster, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Carmelo Vigna

Comitato di redazione: Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

Libri per recensioni possono essere inviati alla Segreteria di redazione Claudia Dovolich presso il Dipartimento di Filosofia. Il materiale per la pubblicazione va inviato all'indirizzo e-mail: babelprint@uniroma3.it.

Abbonamento annuale: 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € Studenti, 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. **38372207** intestato: Associazione Culturale Mimesis, causale abbonamento Babel. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, via e-mail oppure via posta. Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione

© 2011 – **Mimesis Edizioni (Milano – Udine)**

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono: +39 02 24861657 +39 02 24416383 e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

E-mail: info.mim@mim-c.net

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563

B @belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia



Mimesis



Editoriale*di Francesca Brezzi*

p. 9

Il tema di B@bel*a cura di Claudia Dovolich
e Dario Gentili*

p. 13

Pensare con Jean-Luc Nancy**Presentazione** di Claudia Dovolich

p. 15

Introduzione di Dario Gentili

p. 21

Jean-Luc Nancy*Ouverture*

p. 23

Gabriella Baptist*La fedeltà all'apertura del finito
A partire dalle Piccole conferenze*

p. 33

Daniela Calabrò*Ex-peau-sition**Dal corpo alla dismisura dell'essere-con*

p. 41

Rosaria Caldarone*Eros e Techne**"Nella mano che trattiene/una mano assente"*

p. 49

Roberto Ciccarelli*La potenza che dunque siamo**Saggio sull'esperienza della libertà*

p. 59

Joseph Cohen*Présence exposée**Sur Jean-Luc Nancy*

p. 71

Giada Coppola*Eros e desiderio*

p. 83

Fausto De Petra*Jean-Luc Nancy e lo scandalo della democrazia infondata*

p. 91

Massimo Donà*Di un sesto senso**In margine a Les Muses di Jean-Luc Nancy*

p. 103

Pietro D'Oriano*Senso e immagine*

p. 115



I ndice

B @belonline

- Claudia Dovolich**
Pensare con Nancy un "essere-in-comune" tra singolarità p. 123
- Dario Gentili**
Creazione politica p. 133
- Jérôme Lèbre**
Point de fuite
Art et politique chez Jean-Luc Nancy p. 139
- Enrica Lisciani Petrini**
In ascolto p. 151
- Elio Matassi**
"Esposti al suono" p. 159
- Carmelo Meazza**
Jean-Luc Nancy
Piccola nota sulla somiglianza dell'immagine p. 169
- Adi Ophir-Ariella Azoulay**
Le lieu de l'amour
Hommage à Jean-Luc Nancy p. 177
- Elettra Stimilli**
L'essere abbandonato p. 195
- Raphael Zagury-Orly**
Jean-Luc Nancy
Donner à Heidegger son éthique p. 203
- Spazio aperto**
a cura di Maria Teresa Pansera
- Margarita Mauri**
La educación moral a través de la literatura p. 213
- Ventaglio delle donne**
a cura di Federica Giardini
- Federica Giardini**
Differenza, conflitto costituente p. 227
- Filosofia e ... antropologia culturale**
- Beatrice Tortolici**
Il bios all'origine del logos
Etologia e Antropologia filosofica p. 241
- Immagini e Filosofia**
a cura di Daniella Iannotta
- Marta Benvenuto**
Il riflesso del sosia
Essere John Malkovich di Spike Jonze p. 257



Stefano Oliva*Allo specchio*I quattrocento colpi di *François Truffaut*

p. 263

Giardino di B@bela cura di *Claudia Dovolich***Luca Serafini***Decisione e inoperosità**Jean-Luc Nancy interprete di Heidegger*

p. 271

Ai margini del giornoa cura di *Patrizia Cipolletta***Giancarlo Marinelli***Ludwig Binswanger**Elementi filosofici nella terapia esistenziale*

p. 281

Libri ed eventia cura di *Chiara Di Marco***Libri...**Matteo Amori, *Forme dell'esperienza e persona**La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al "Formalismus"*

(Maurizio Ercoli)

p. 292

R. Bonito Oliva/A. Donise/E. Mazzarella/F. Miano (a cura di)

*Etica, antropologia, religione**Studi in onore di Giuseppe Cantillo*

(Francesca Bonicalzi)

p. 294

Giorgio Cesarale, *La mediazione che sparisce**La società civile in Hegel*

(Vincenzo Scaloni)

p. 299

Mariapaola Fimiani, Synousia. *Filosofia in comune*

(Rossella Bonito Oliva)

p. 300

Antonio Lucci, *Il limite delle sfere**Saggio su Peter Sloterdijk*

(Simone Guidi)

p. 302

Ludovica Malknecht, *Un'etica dei suoni**Musica, morale e metafisica in Thomas Mann*

(Lucrezia Ercoli)

p. 305

Erich Unger, *Politica e metafisica*

(Gabriele Guerra)

p. 306

... ed eventi*Etica generale ed Etiche speciali*

(Maria Teresa Russo)

p. 307



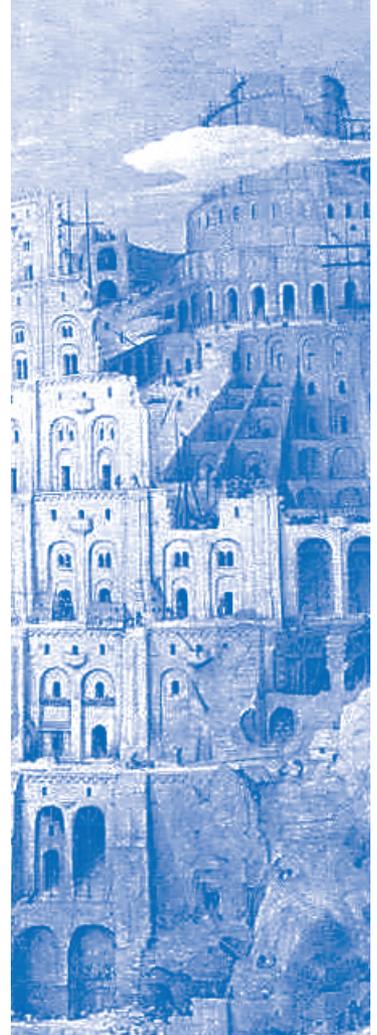


Quando B@bel è nata, nell'ormai lontano 2000, come rivista *online*, sia il titolo scelto che il sottotitolo *Voci e percorsi della differenza* indicavano con chiarezza il proposito di scomporre rigidità precostituite, de-costruire sistemi cristallizzati anche tentando di rispondere alle esigenze diffuse di un ripensamento del sapere universitario stesso, in quegli spazi di innovazione che si aprono attraverso l'utilizzo delle nuove tecnologie informatiche e multimediali.

Se questo è rimasto l'intendimento di fondo anche nella versione cartacea, che dal 2006 è venuta ad arricchire quella proposta, il tema – che costituisce il *corpus* di ogni numero – non poteva non approdare a Jean-Luc Nancy, non solo uno degli esponenti più significativi della filosofia francese contemporanea, un “classico vivente” come è stato definito, ma anche un pensatore con il quale è necessario confrontarsi per intravedere possibili soluzioni alle questioni di senso che urgono al nostro presente, questioni che diventano domande di senso radicale.

L'occasione preziosa è stata il confronto-condivisione-incontro, avvenuto nel giugno del 2010, con Nancy, che sempre generosamente si offre alla discussione, al dialogo, al *symphilosophiein*. Attenzione e ascolto, ma anche risposte di Nancy ai vari studiosi che hanno messo a tema alcuni dei nodi più rilevanti del suo pensiero quali comunità, libertà, arte, corpo, tecnica, finitezza. Le risposte per Nancy non rappresentano una chiusura, ma un ulteriore grado dell'interrogazione, una rinnovata *ouverture* che propone alla riflessione filosofica inediti spunti, originari sentieri d'indagine, ed anche “cifre” di prassi etica, dal momento che nella sua riflessione, quasi come un *refrain*, ritorna che «toute philosophie a à faire avec une ouverture... toute philosophie est une philosophie de l'agir, aucune philosophie n'est une théorie».

Ne *La città lontana* Nancy parla della città futura come metafora della tecnica che apre «passaggi in tutte le direzioni» e



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

E ditoriale

dell'essere umano come «abitante di passaggio». In questo può essere individuata l'apertura, uno spiegare l'oggi mediante il futuro o sfuggire alle contraddizioni dell'oggi per mezzo del futuro, chiamando in causa pensatori quali Heidegger e Benjamin, Habermas e Lyotard, senza dimenticare, come accade qui, altri grandi del passato come Spinoza e Kant, e rendendo sempre fecondo – *aperto* – l'intreccio con la poesia (Hölderlin, Rimbaud).

Non solo, perché lo stesso pensatore ci invita ad uno sguardo disincantato, ma autentico: davanti agli scontri identitari e alle città straziate egli intravede in *Essere singolare plurale* una nuova base ontologica nell'essere insieme senza divisioni, nell'essere /a/ molti che riconosca il radicale singolare plurale del nostro stesso esistere.

Ouverture. Invito alla ricerca di un diverso ordine di senso, e di un'altra pratica che conquisti i cuori e le menti. Ricordando Derrida, pensatore a lui ricongiungibile (non è un caso che il testo che quest'ultimo ha dedicato al Nostro si intitoli *Toccare, Jean-Luc Nancy*), che ha parlato come è noto della *philia*, possiamo vedere nell'*eros*, qui chiamato in causa da Nancy, un cammino differente sia da un atteggiamento pre-politico, cioè di chiusura nel privato, sia da un'azione politica violenta, anche nelle sue istituzioni, che metta a rischio la democrazia.

Apertura che dischiude. Ritorna in mente l'amara constatazione di Foucault ne *Le parole e le cose* quando dichiara che l'uomo non costituisce né il più antico né il più assillante problema che la coscienza umana ha dovuto affrontare: «l'uomo è un'invenzione dell'archeologia del nostro pensiero [...] esso sarà cancellato come una figura di sabbia sulla riva del mare». Ma lo stesso Foucault avverte la necessità di meditare nel vuoto lasciato dalla scomparsa dell'uomo perché «tale vuoto non crea una mancanza e non costituisce una lacuna da colmare: è niente di più e niente di meno che lo spiegamento di *uno spazio* (e sottolineo questo termine) dove è nuovamente possibile pensare».

La profonda apertura di Nancy, il suo scavo continuo nelle questioni perenni e eterne del filosofare, mostra che da questo punto estremo, tuttavia, la riflessione è ripartita, per ripensare il soggetto, il mondo, la storia; ne deriva, per rimanere nell'ambito musicale – così caro al filosofo – una sinfonia, costituita di consonanze e dissonanze, sinfonia non creata da un singolo compositore, ma dalla comunità di esseri singolari-plurali, che in un circolo virtuoso interrogano la sua stessa filosofia, cui egli risponde nuovamente rilanciando così un autentico confronto di pensieri.

Forse si può intravedere una città diversa, né Atene, né Gerusalemme, in cui le relazioni siano intessute da quella *philia* descritta originariamente da Aristotele, relazioni interpersonali autentiche: non più esclusione, ma vita attiva come etica e politica agite nella *polis*. Può corrispondere idealmente Anthony Giddens e il suo realismo utopico: il confronto è ancora in corso ed è impossibile formulare conclusioni. Tuttavia emerge un dato: ponendo questo problema si offre un dispiegamento di contraddizioni tra una città come luogo dell'incontro, nell'epoca della solitudine e della paura e una città come luogo dell'utopia. Tra città mondiali o città regioni, città come cifra dell'esclusione o contenitore di flussi migratori, città virtuale, nella scomparsa della fisicità o reti delle città? Senza dimenticare, infine, il rapporto città-periferie, che illumina in maniera paradigmatica la polisemanticità di questi termini e insieme la loro imprescindibile relazionalità, elementi che impediscono uno sguardo univoco, e tanto meno gerarchico.

Vogliamo ribadire che una politica culturale europea, non come stampo omogeneo, ma come modello di una identità distintiva che nasce dall'incontro delle diversità, riveste impor-

Editoriale

tanza fondamentale per lo sviluppo di una vera coscienza europea. Ciò si verifica in tre direzioni: *fattore di coesione*, che valorizzi le diversità in quanto ricchezza comune e non come separazione; *fattore di identità* nell'ambito mondiale, non chiusa e protetta, ma aperta sul mondo, *Europe sans rivages* la definiva François Perroux; *fattore di partecipazione democratica* di tutti i cittadini europei ad un destino di costruzione di un sentimento dell'Unione.

Per questo dovremmo, tutti, favorire una cultura europea erede di una storia che avendo superato conflitti drammatici e occasionali massacri – religiosi, nazionali, ideologici – deve, oggi, essere concorde su valori comuni di libertà, equità, tolleranza e non discriminazione.

Francesca Brezzi



Il tema di B@bel

a cura di *Claudia Dovolich*
e *Dario Gentili*

Pensare con Jean-Luc Nancy

Claudia Dovolich
Presentazione

Un pensiero aperto al presente

Dario Gentili
Introduzione

Partecipare

Jean-Luc Nancy
Ouverture

Gabriella Baptist

La fedeltà all'apertura del finito
A partire dalle Piccole conferenze

Daniela Calabrò

Ex-peau-sition
Dal corpo alla dismisura dell'essere-con

Rosaria Caldarone

Eros e Techne
"Nella mano che trattiene/una mano assente"

Roberto Ciccarelli

La potenza che dunque siamo
Saggio sull'esperienza della libertà

Joseph Cohen

Présence exposée
Sur Jean-Luc Nancy

Giada Coppola

Eros e desiderio

Fausto De Petra

Jean-Luc Nancy e lo scandalo della democrazia infondata

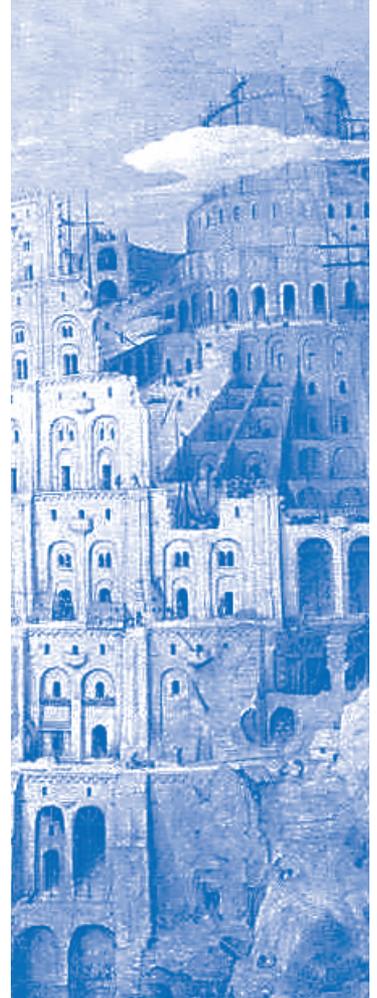
Massimo Donà

Di un sesto senso
In margine a Les Muses di Jean-Luc Nancy

Pietro D'Oriano

Senso e immagine

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Claudia Dovolich

Pensare con Nancy un "essere-in-comune" tra singolarità

Dario Gentili

Creazione politica

Jérôme Lèbre

Point de fuite

Art et politique chez Jean-Luc Nancy

Enrica Lisciani Petrini

In ascolto

Elio Matassi

"Esposti al suono"

Carmelo Meazza

Jean-Luc Nancy

Piccola nota sulla somiglianza dell'immagine

Adi Ophir-Ariella Azoulay

Le lieu de l'amour

Hommage à Jean-Luc Nancy

Elettra Stimilli

L'essere abbandonato

Raphael Zagury-Orly

Jean-Luc Nancy

Donner à Heidegger son éthique

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Un pensiero aperto al presente

I saggi che sono qui raccolti consentono di in-con-tra-re attraverso il pensiero di Jean-luc Nancy alcune delle questioni urgenti che il nostro tempo ha da ri-pensare. Infatti, rispondendo a tutti ed a ciascuno, Nancy instancabilmente rilancia l'apertura della riflessione filosofica sugli interrogativi che da sempre ci inquietano, ci meravigliano, ma soprattutto ci convocano dinanzi a "singolari decisioni d'esistenza" riaffermando in ogni circostanza il forte carattere etico-politico che fin dai primi scritti caratterizza il suo singolare modo di fare filosofia. Egli nomina infatti i temi attorno ai quali in questa occasione condensa il suo pensiero nella *Ouverture*: ma se apertura, agire, esposizione, ascolto sono quelli che sceglie di evidenziare, questi portano con sé tutto l'intenso lavoro teorico-pratico svolto intorno a: comunità, libertà, mondo, senso, arte, per nominare solo le questioni sulle quali egli torna con maggiore intensità e con le quali con maggior frequenza si misurano qui i suoi interlocutori, in una densa e singolare *Partizione delle voci*.

Oggi, più che mai, è necessario ribadire che «ogni filosofia ha a che fare con l'apertura e con l'agire», ma da sempre «filosofare comincia là dove il senso è interrotto»¹, là dove si apre un intervallo tra il senso comune e la riflessione, e il pensare è anche e soprattutto apertura agli altri, al mondo, ai corpi, ai sensi, alle arti, alle tecniche, all'etica e alla politica. Perché il pensiero è *praxis* ed *ethos* non lo diventa solo dopo la soluzione dei problemi teorici, è intervento attivo sulla realtà, sono le idee che prefigurano mondi e sensi possibili e che intervengono attivamente per modificare le condizioni empiriche, anche materiali del reale, come le più recenti riflessioni del nostro autore sulla *Verità della democrazia* stanno a dimostrare. E se sottolineo il singolare plurale di tutti i termini che cadono sotto il *peso* del suo pensiero, è per sottolineare che nella realtà essi si danno sempre in una straordinaria molteplicità di *modi* ma sempre *esposti* nella singolarità irriducibile di *una esistenza*, sempre e solo in un singolare qui e ora. Perché il terreno comune anche se "vago" da cui tutte le questioni sorgono e in cui cercano una risposta è sempre e solo la realtà, soprattutto quella che ci "espone gli uni agli altri", al mondo, al senso, alle arti e a tutte le altre "creazioni di senso" di cui siamo capaci, scienze e tecniche comprese.

Pensiero che nasce dal presente, che noi *con-dividiamo*, ed al quale dobbiamo *cor-rispondere* con maggior impegno ed urgenza, anche con maggiore *responsabilità*, dopo le tante

1 J.-L. Nancy, « *Un jour, les dieux se retirent...* », William Blake & Co, Bordeaux-Paris 2001, p. 13.

de-costruzioni del senso unico e/o unitario che si sono succedute nel corso del ventesimo secolo, che hanno smontato/mostrato la parzialità, il limite, la contingenza di ogni pretesa risposta totale/totalizzante. Questo pensiero ci costringe, in un rinnovato senso de *L'impe- rativo categorico*, ad una continua apertura, a una ripetuta *Dischiusura* fino a rimettere in gioco, a "rigiocare" anche il "politico" dopo averlo diagnosticato nel suo "ritrarsi". L'apertura del presente all'a-venire ci espone *tutti* insieme e *ciascuno* singolarmente al rischio ed alla scommessa di continuare a creare un senso sempre nuovo del mondo e del nostro stare al mondo, sensi nuovi e molteplici dei quali non possiamo appropriarci perché non si chiudono nella certezza delle categorie, che incontriamo invece in quel "terreno vago" in cui siamo esposti gli uni agli altri, es-propriati forse, senza "essenza", abban-*donati* alla sola "esistenza", che è tutto quello che siamo e che facciamo. Ex-appropriati direbbe Derrida i cui temi e la cui amicizia hanno accompagnato la intensa riflessione di Nancy, il quale direbbe piuttosto "inappropriabili" come quel cuore trapiantato diventato cifra/metafora di una condizione esistenziale in-essenziale². «Straziante (*déchirant*), ammirevole per lucida sobrietà, per esattezza e per probità»³ appare all'amico la "testimonianza unica" dell'intervento teorico/pratico di Nancy, il quale per parte sua riconosce «lo sento distintamente ed è molto più forte di una sensazione: mai l'estraneità della mia propria identità, che pure mi è sempre stata presente, mi ha toccato così intensamente»⁴. L'esperienza empirica, contingente di un trapianto, espressione singolare di una "ecotecnica dei corpi", diventa cifra di una condizione "quasi" trascendentale di ex-appropriazione, di tutte quelle esperienze in *ex* che si disseminano nei testi di Nancy.

Lucidità, probità, rigore, e soprattutto *esattezza* sono i caratteri che tutti gli intervenuti hanno riconosciuto al "fare filosofia" del nostro autore, un "autentico esercizio di pensiero" che provoca alla serietà, alla severità, si mostra audace e ostinato, testardo anche nel non eludere le questioni più spinose, che ha il coraggio di chiamarci a riflettere ancora su "comunità" e su "libertà" ad esempio. In una parola ci costringe a misurarci con "un pensiero esatto dell'incommensurabile" dove l'esatto non è però dell'ordine del calcolabile, non resta confinato nelle categorie della misura quantitativa, ma dice una modalità "etica" perché «l'esattezza può anche essere una virtù, il rapporto di un "chi" a un "chi"»⁵. Sono tutte questioni che ci tengono "all'altezza del presente" e ci rinviano costantemente, ostinatamente a «ciò che, fino a un certo punto, appartiene a tutti e non riviene a nessuno»⁶, come la comunità, la libertà, l'esposizione, lo spaziare, il corpo, il senso, l'arte, la tecnica, tutti sensi condivisi da *noi-altri* (estranei a noi stessi), esposti gli uni agli altri e al mondo, al senso del mondo, al "senso in tutti i sensi", per ogni esistenza "abbandonata" alla sua sempre "singolare decisione di esistenza".

2 Così Derrida chiarisce la singolarità dell'intervento di Nancy sulla questione del corpo: «è il pensiero di una *techne* dei corpi come pensiero del supplemento protesico che costituisce, mi sembra, la differenza più importante tra il discorso di Nancy e altri discorsi, più o meno contemporanei, sul "corpo proprio" e sulla "carne"». J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy, Marietti 1820*, Genova-Milano 2007, p. 128.

3 Ivi, p. 129.

4 J.-L. Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000, p. 13.

5 J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, cit., p. 364.

6 J.-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Galilée, Paris 1986, p. 10.

L'improprietà emerge allora come uno dei caratteri più significativi del nostro essere, del nostro essere non già delle sostanze, e tanto meno solo o prevalentemente pensanti, ma delle esistenze consegnate alla contingenza di un semplice "c'è", si dà, accade, evento tra gli eventi, in una singolarissima "ontologia etica" che sembra muoversi a proprio agio nella prospettiva spinozista dei "modi", in cui l'essere-in-comune viene prima dell'identità, ed esprime la realtà di una esistenza finita ma sempre infinitamente "aperta" alla creazione culturale, artistica, etica, politica, apertura che ri-gioca sempre le questioni, che le ri-traccia, le ri-disegna dopo averne smascherato ogni chiusura, ogni "ritrarsi". Una "ontologia etica" che (si) spazia tra i corpi *ex-posti* nella dimensione, tutta da ripensare, o meglio da "pensare" finalmente, del "cum a-venire", perché «prima dell'intenzionalità fenomenologica, prima della costituzione egologica, ma anche prima della consistenza cosale in quanto tale, c'è la co-originarietà del con»⁷. In questo *con* indeterminato, indefinibile si sono in-*con*-tra-ti gli autori che hanno *cor*-risposto e *com*-unicato con Nancy nel corso di un lungo *incontro* come esistenze singolarmente abbandonate, esposte le une alle altre rilanciando domande e tentativi di risposta nell'aperto del pensiero, in quello spazio che si estende tra-noi, sul limite di ogni oggi che travaglia le nostre esistenze "finite" ma infinitamente aperte sull'infinito del senso ancora e sempre da creare.

Lo scarto (legame/slegame) del *cum* che è *tra-noi* lascia infinitamente aperta ogni dialettica, la segna di continue aporie, di tutte quelle esperienze che non hanno essenza ma solo esistenza, che non si lasciano ap-propriadere ma ci espongono continuamente a un *fuori* che non si contrappone a nessun dentro, ma si dà come condizione del nostro essere abbandonati, che si spinge finanche a ritrovarci "fuori di sé"⁸, in tutte quelle esperienze segnate dalla forte sonorità della sillaba *ex* (presente anche nella voce latina *ex-periri*). Indici maggiori delle questioni, delle difficoltà, delle impasse nelle quali siamo presi, tra le tensioni più intense del nostro tempo, in una dialettica continuamente aperta verso il concreto, che non si chiude mai, che non opera nessuna *relève* né *Aufhebung* ma dischiude e rilancia continuamente la scommessa del pensiero. Pensiero che deve essere capace di andare oltre *L'inquietudine del negativo* per una modalità positiva di apertura, capace di preservare la differenza e ancora di più le differenze dei singoli, in una ostinata affermazione di quell'esistenza singolare plurale che noi siamo, che ciascuno di noi è, perché noi siamo il senso, *tra-noi* continuiamo a fare senso, a creare sensi molteplici, a cominciare dal senso del mondo che ci *comuniciamo*.

Uno degli impegni più immediati e gravosi per questo pensiero che si afferma come un'azione e con ripetute decisioni di esistenza sarà allora quello di ricercare, creare, far esistere un diverso modo di essere-in-comune-tra-singularità in cui è in gioco "tutta una pratica del *cum a venire*" nella quale siamo presi e impegnati a creare lo "spazio libero" da cui può nascere il "senso" per noi anche del vecchio filosofema *democrazia*, il cui senso sta sempre a noi "de-cidere" e con-dividere (*partager*), ugualmente distanti da ogni metafisica del soggetto ma anche, e forse ancor di più, da tutte le filosofie del dialogo e della comunicazione che

7 J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, p. 57.

8 Anche se non hanno trovato spazio in questo confronto con l'autore due tematiche che a mio parere costituiscono invece le due "provocazioni" maggiori che egli ci ha lanciato, mi riferisco alle inquietanti questioni che ruotano attorno alle enigmatiche espressioni "*partes extra partes*" e "la psiche è estesa ma non ne sa nulla", estratta quest'ultima dalla *corrispondenza* di Freud.

inflazionano tanta parte dei dibattiti attuali, alleggerendo la durezza delle questioni, e delle poste in gioco, e finendo per de-responsabilizzare anche tanta parte del “pensiero politico” della nostra tarda modernità. Ben più gravoso è il compito che il lavoro di Nancy ci indica lasciando a noi tutta la responsabilità della decisione.

Nei saggi che qui pubblichiamo molti sono gli autori che hanno toccato questioni ontologicamente rilevanti: tra gli altri Roberto Ciccarelli, Massimo Donà e Carmelo Meazza che evocano anche la prossimità/distanza tra il pensiero del nostro autore e quello di Spinoza prima di quello di Gilles Deleuze, mentre Cohen e Zagury-Orly ci fanno sentire con maggior forza le ascendenze heideggeriane che hanno segnato gli esordi filosofici di Nancy, e le tonalità emotive della sua singolare amicizia con Derrida.

L’esperienza dell’ascolto come espressione di quella forma d’arte che, avendo a che fare con il mondo dei suoni, ci espone senza protezione (“non possiamo chiudere le orecchie come chiudiamo gli occhi” ha scritto Nancy nella *Ouverture*) all’esperienza del rumore, anche a “quel rumore di fondo” da cui emerge la “musica”, è posta al centro dei loro interventi da Enrica Lisciani Petrini ed Elio Matassi.

L’arte, o meglio le arti rispettando quel “singolare plurale” che in quest’occasione è particolarmente pertinente, pur circolando in tutti gli interventi, costituisce il cardine di quelli di Massimo Donà e di Jérôme Lèbre, entrambi attenti a non disperdere la forte carica ontologica presente nelle sue riflessioni sull’etica (e sul “politico”). La singolare molteplicità presente nei testi di Nancy non deve disorientarci perché è volta piuttosto a intensificare il “peso del pensiero”, anche nella tensione tra singolare e generale che le arti mostrano, ponendosi come modi diversi della esposizione del reale, frammentato ma pieno di senso, anche nelle nuove forme di video-arte (arti) e di tutte quelle che si avvalgono degli ausili offerti dall’elettronica, riabilitando nelle loro pratiche le tecniche, le risorse materiali e anche quelle finanziarie. Attraverso nuove forme espressive “i nostri corpi desiderano comprendersi altrimenti” e/o comprendere diversamente i loro desideri.

Amore ed Eros (nel loro singolare s/legame con la verità) sono inattuabili, contemporaneamente vicini e lontani, entrambi luogo della relazione nella differenza, non si lasciano chiudere nel discorso oggettivante della storia della filosofia ma, nonostante le difficoltà, Nancy ed alcuni dei suoi lettori qui intervenuti cercano di “dire l’esperienza dell’amore”. Se ne può parlare attraverso la forza evocativa della poesia come fa Rosaria Caldarone, o nella forma di un dialogo (scritto) tra amanti, come tentano Adi Ophir e Ariella Azoulay, dialogo in cui cerca di dirsi la singolare esperienza che si dà tra-due, esempio privilegiato di condivisione (*partage*). Mentre Giada Coppola suggerisce di legare le riflessioni di Nancy alle forti suggestioni che vengono dalla mistica ebraica, ricca di continui ed espliciti riferimenti all’esperienza erotica, ruotando attorno al desiderio, al bacio, al vero e proprio “c’è” del rapporto sessuale. Naturale si impone il rimando alle enormi questioni del corpo, della “ecotecnica dei corpi”, alla “latente promiscuità” di una ontologia dei corpi estesi/esposti gli uni agli altri che Daniela Calabrò ha indagato nella dimensione della *ex-peau-sition*, annodando in un solo termine molti dei nodi tematici già nominati.

Interventi più vicini all’interesse “politico” del nostro sono quelli di Fausto De Petra e di Dario Gentili, particolarmente preoccupati del destino della “democrazia”, ma la “postura” etico-politica del “pensiero” di Jaen-Luc Nancy coinvolge tutti gli interlocutori *con-*venuti a rendergli omaggio, anche quello piuttosto “eccentrico” di Pietro D’Oriano, ma naturalmente è attorno al

tema dell'“abbandono” affrontato da Elettra Stimilli che si raccolgono alcune delle “provocazioni” più impegnative ad accogliere l'appello al “pensare” che dal nostro autore continua a venire.

Mi piace dis-chiudere questa piccola apertura a un grande pensiero con l'intervento di Gabriella Baptist sulle *Piccole conferenze*, quelle che, sollevando le grandi questioni della filosofia le offre alla riflessione dei “filosofi del domani”, accoglie da loro domande “radicali e spaesanti” portandoci in prossimità di un “pensiero che si desta”, e che ri-desta anche noi all'antica meraviglia da cui la filosofia è nata tanto tempo fa, e continua a nascere ogni giorno. Nella perenne insoddisfazione a sé, che la filosofia sempre è, si apre un tragitto infinito tra “l'attesa fiduciosa e l'impazienza inquieta” di ogni nuovo inizio e “l'incognita di ogni conclusione” che rinnova costantemente l'interrogazione, che fa dei marchi della “finitzza” e della “gratuità” della nostra esistenza le risorse più preziose per il pensiero che mostra nel suo limite *l'eccedenza del finito*.

Le singolarità che tutti noi siamo, “abbandonate” (dall'essere come fondamento) alle nostre esistenze finite, ripetendo le grandi questioni della filosofia, si aprono all'infinito, rinnovando la meraviglia dell'*infans* sapendo, di un non-sapere che porta tutto il peso delle nostre decisioni, che «la sola legge dell'abbandono, come quella dell'amore, è di essere senza ritorno e senza ricorso»⁹, come l'amicizia, la bellezza, l'arte, il senso... Ripetendo senza sosta, ma in modo sempre diverso, la spinta pulsionale che la filosofia è sempre stata, anche quando si è lasciata convogliare verso il sapere e/o la saggezza (e si è forse rifugiata nella “letteratura”), deve ritornare verso le singolarità che comunicano tra di loro in infiniti modi, nell'“infinito modularsi” delle nostre esistenze finite. Riflessioni, “posture del pensiero” che vanno assunte perché si innestano su tutto quanto è stato pensato, detto, scritto, è stato fatto *con*-sonare con gli scritti di Nancy. Ma dopo l'*Overture* la sinfonia, la partitura (partizione) delle nostre voci, resta ancora da scrivere anche se comincia a esprimersi in ogni *cum*, in ogni *comunicazione*, in ogni *convegno*, in ogni *confronto* di pensiero.

Claudia Dovolich

9 J.-L. Nancy, *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata, 1995, p. 22.



INTRODUZIONE

Partecipare

La “partecipazione” è un aspetto costitutivo della filosofia di Jean-Luc Nancy. Sappiamo bene come, nel senso di “con-divisione”, “partecipazione” sia uno dei significati di *partage*: uno dei termini-chiave della riflessione di Nancy; basti pensare al ruolo che svolge nella concezione di una “comunità inoperosa”. Non abbiamo tuttavia intenzione di entrare all’interno di questo snodo decisivo del suo pensiero; qui c’interessa piuttosto evidenziare un’altra declinazione – ma pur sempre coerente – dell’idea di “partecipazione” in Nancy. Si tratta infatti di un’idea di partecipazione che scaturisce dal suo essere collocata “in situazione”; questa *esperienza della partecipazione* concerne in modo tutt’altro che estrinseco la stessa filosofia di Nancy. Stiamo parlando della partecipazione a occasioni pubbliche di confronto e discussione, dove si fa esperienza in comune del pensiero e della filosofia.

Non sono certo rari, ovunque nel mondo e in ogni lingua, le occasioni di confronto, i Convegni, gli incontri e i seminari dedicati al pensiero di Nancy; ma questo numero di “B@bel” testimonia di un’occasione a suo modo straordinaria: il 21-22-23 Giugno 2010 si è tenuto presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Roma Tre il Convegno internazionale *La filosofia di Jean-Luc Nancy*, a cui ha partecipato Nancy in persona. E la “partecipazione” di Nancy va intesa dunque nel senso letterale del termine: egli ha “preso parte” e “fatto parte” – alla stessa stregua di ogni relatore e di ogni relatrice, come del pubblico presente – alla discussione della sua stessa filosofia. Egli, pertanto, l’ha “con-divisa”.

La stessa “partecipazione” di Nancy al Convegno romano ha reso tangibile ed effettiva la “vitalità” non solo del “suo” pensiero, bensì del pensiero filosofico in quanto tale. È infatti una situazione più unica che rara quella in cui l’oggetto di un convegno ne diventa *soggetto*, il pensiero che *s’interroga ne risponde*. Ma non solo: le risposte, le considerazioni, le critiche, le precisazioni che Nancy – con una generosità davvero illimitata – ha dedicato a ogni singolo intervento che ne interrogava la filosofia non provenivano mai dal punto di vista di colui che è depositario della *verità* del proprio pensiero. Anzi, le risposte di Nancy non hanno mai assunto un valore “definitivo”: esse erano piuttosto ulteriori interrogazioni rivolte sia a chi, di volta in volta, lo interrogava sia – soprattutto – al suo stesso pensiero. Ecco il punto: le risposte di Nancy consistevano in *aperture* del suo pensiero e del pensiero filosofico nel senso più ampio e autentico. *Ouverture*, infatti, è il titolo che lui ha voluto dare al suo intervento in conclusione del Convegno. *Ouverture* è, dunque, il titolo del testo di Nancy che – questa volta si – *apre* il Tema di B@bel.

Ouverture è – com'è giusto che fosse – un testo che nella trascrizione non ha perso affatto il carattere improvvisato, rapsodico, occasionale dell'intervento pronunciato a braccio, costruito sostanzialmente sugli appunti presi durante i tre giorni di Convegno. Eppure, si tratta di un testo importante, esemplare non solo del *modo* in cui Nancy “fa filosofia”, ma anche perché affronta alcune delle questioni fondamentali del suo pensiero. Quelle stesse questioni, del resto, tematizzate e interrogate dagli interventi del Convegno e ora dai testi che ne sono derivati: comunità, libertà, corpo, finitezza, senso, esposizione, tecnica, eros, ascolto. Tutti termini, questi, che a loro volta indicano verso un'*apertura* e ne sono al loro interno segnati.

Insomma, *Ouverture* rappresenta il dono che Nancy ci ha fatto del suo pensiero in divenire, in opera. O, meglio ancora, “in azione”. In *Ouverture*, è lo stesso Nancy a insegnarci che ogni filosofia, ogni teoria in generale, è “azione”: «Questa è un'occasione per affermare che nessuna filosofia è una teoria (forse nemmeno le “teorie” scientifiche sono “teorie”, ma filosofie) – ogni filosofia è un atto, non è soltanto una filosofia dell'agire, ma è un atto, un'azione, una certa postura che il pensiero assume nel mondo, un certo modo di rapportarsi al mondo con accenti variabili». E se in questo numero di B@bel il testo di Nancy è posto in “apertura” della parte monografica dedicata alla sua filosofia, rovesciando pertanto l'ordine pensato per il Convegno, ciò non significa affatto un tradimento delle sue intenzioni. Significa invece assumersi la “responsabilità” del pensare filosofico e porre dunque la “risposta” – che, ripetiamo, non arriva mai a chiudere e concludere l'interrogazione, bensì a rilanciarla – dove la filosofia di Nancy ci ha insegnato a collocarla: all'inizio e in apertura, cioè come inizio e come apertura.

Dario Gentili

Jean-Luc Nancy

OUVERTURE

Je préfère ne pas conclure, ne pas faire une clôture, mais une ouverture.

Toute philosophie a à faire avec une ouverture

L'ouverture en deux sens, d'abord le sens du mot allemand employé par Hölderlin et d'où vient de la façon la plus prégnante notre façon de penser aujourd'hui le mot « ouvert ».

C'est le début d'un poème de Hölderlin qui est traduit en français par: « Viens ! Dans l'ouvert ami »¹ ; l'original allemand est: « *Komm! ins Freie, Freund* ». En allemand *das Freie* c'est pas du tout l'ouvert, en effet c'est le libre ; mais on peut pas traduire par « le libre » pour une raison qui est très intéressante. Cette raison, c'est que « le libre » est un adjectif qui correspond à la liberté, or la liberté pour nous est de manière irrépressible la propriété d'un sujet doué de libre arbitre.

Alors même que justement un philosophe de notre tradition, Spinoza, a été le premier à nous faire comprendre que nous ne sommes pas libres et que seul Dieu est libre² ce qui veut dire que nous avons à nous libérer pour la liberté de Dieu, et Dieu reconnaitra les siens, de même qu'il est le seul à être libre. Qu'est ce que cela veut dire que Dieu est le seul à être libre ?

Penser la liberté avec Spinoza et ensuite à travers le chemin que Heidegger a poursuivi, c'est un des éléments qui court à travers toute la tradition, une présence souterraine, latente, propre à Spinoza comme un sorte d'éclat particulier de sa pensée, de sa philosophie... – que seul Dieu est libre ça veut dire que Dieu – et comme vous savez pour Spinoza Dieu est la substance ou la nature, *deus sive natura* – que Dieu est la totalité de ce qui est, il l'est comme « espace ouvert » disponible pour que tout ce qui est, pour tout ce que Spinoza appelle des modes, pour que tout ce qui est puisse s'y déployer, y interagir, s'y rencontrer etc... et en tout cas sous la forme de l'homme et la pensée de l'homme – et

1 F. Hölderlin, *La promenade à la campagne à Landauer*, *Oeuvres*, sous la dir. de Philippe Jaccottet, Gallimard, Paris, 1995.

2 Cf. B. Spinoza, *Ethica*, I, 17, 1 cor., sc.; I, 33; IV, 68.

accéder à une communication avec précisément le tout, la totalité elle-même, Dieu ou la nature ou la substance.

Dieu est libre donc ça ne veut pas dire qu'il est un personnage qui fait n'importe quoi, ce qu'il lui plaît, et que nous sommes obligés de suivre mais ça veut dire que Dieu est l'ouverture, il est toute l'amplitude de ce qui est, et nous avons à nous tenir dans cette amplitude, nous sommes tenus à la comprendre, et plus qu'à la comprendre, à l'agir.

Toute philosophie est une philosophie de l'agir, aucune philosophie n'est une théorie

Spinoza est tout à fait un philosophe de l'agir, et on a parlé ici de l'agir ou de l'éthique. Toute philosophie est une philosophie de l'agir et aucune philosophie n'est une théorie. La théorie est un terme qui relève de la science, dans la science il y a des théories c'est-à-dire il y a des constructions exploratoires qu'on peut mettre ensuite à l'épreuve de l'expérimentation, de la vérification ou même, si on ne peut ni expérimenter ni véritablement vérifier qu'on peut travailler ; vous savez bien que la science contemporaine c'est un immense et extraordinaire jeu de théories : jeu dans lequel l'idée même de la théorie unifiée, théorie qui rassemblerait ce qui jusqu'à présent est venu d'Einstein, de Planck, d'Heisenberg et qu'on n'arrive pas encore à unifier – ce que n'arrêtent pas de compliquer toutes les découvertes de microphysique et de macrophysique, ça c'est la théorie. C'est une idée de vision, la théorie, une vision.

D'une certaine façon dire que c'est fini, cette vision du monde, ça veut dire aussi que c'est fini l'idée qu'il y aurait des théories. C'est une occasion d'affirmer qu'aucune philosophie n'est une théorie (peut-être aussi les « théories » scientifiques ne sont pas des « théories », mais des philosophies) – toute philosophie est un acte, ce n'est pas seulement une philosophie de l'agir, mais c'est un acte, une action, une certaine posture de la pensée dans le monde, une certaine façon de se rapporter au monde avec évidemment des accents variables. Par exemple si on pense à Platon on pense que c'est d'abord la *République* et *Les Lois* mais quand Platon parle de l'âme (ou de la science, d'un savoir de l'épistémè) quand il parle de ça, il ne parle pas de théorie, il parle de comment être dans le monde, comment faire sens de son existence, de l'existence de l'autre, de l'existence commune.

Un grand philosophe c'est ça : c'est celui qui n'est pas un grand théoricien, il y a en effet de gens qui sont catalogués comme philosophes, nous sommes tous ici, on a tous l'étiquette « philosophe », au moins nous sommes docteurs en philosophie, ça veut dire que nous sommes savants dans la chose philosophique, mais ça ne veut pas forcément dire que nous sommes des « philosophes ».

Kant est celui qui dit que jamais on ne peut désigner quelqu'un comme philosophe, au fond l'autorité de Kant devrait interdire de faire des colloques – comme celui-ci – avec un nom propre de « philosophe ».

La proposition de Kant est elle-même une proposition active, une proposition qui engage son propre travail de philosophe d'une certaine manière ; cette proposition communique

avec tout ce qu'on appelle « le système de Kant », c'est une proposition qui ouvre directement sur la liberté comme clé de voute d'un système complet de la raison comme dit Kant et sur la liberté qui est *ratio essendi* et non pas *ratio cognoscendi*, de la loi morale – raison pour laquelle on doit obéir à la loi morale.

Toutes les philosophies sont des philosophies de l'agir, ce sont des actes de penser, et ces actes ont à faire avec le donné qui n'est jamais un monde fait mais qui est plutôt ce dans quoi nous entrons, ce dans quoi j'entre quand on dit « venir au monde ».

Qu'est-ce que c'est que « venir au monde » ? C'est venir dans l'ouvert au sens de l'espace libre ; on ne le dit pas en français, en italien, mais seulement en allemand, ou mieux dans l'allemand de Hölderlin, dans ce « *Freie* » qu'on peut traduire par « espace libre ». Quand on parle de liberté on ne pense pas à « espace libre », on pense au sujet libre. Qu'est-ce que l'espace libre ? C'est simplement ce que nous appelons en français un « terrain vague ». Un terrain vague c'est un terrain dont la destination est indéfinie, il n'y pas de bâtiments, pas de repères. Le libre au sens de l'ouvert c'est un peu ça. Quand nous entrons dans le monde c'est un terrain vague.

La première caractéristique de l'ouvert, de l'ouverture c'est le libre comme possibilité de déploiement, et ce n'est pas le libre comme capacité. Car moi d'une certaine façon je ne suis pas libre d'entrer dans le monde, je suis tout au plus libre d'en sortir volontairement en me donnant la mort. Ce n'est pas par hasard que le suicide a pu être une sorte de philosophème, mais dans des circonstances bien précises, à l'époque des stoïciens. Cette liberté de sortir du monde n'est peut-être pas tellement la liberté que nous croyons parfois y voir. Pour Spinoza le suicide n'est en principe pas possible, précisément parce que ça consiste à se retirer de l'entrée dans le monde.

Deuxièmement l'ouverture, pour moi, c'est ce que représente bien la bouche. La bouche ouverte est comme « la bocca della verità » : il est dangereux d'y mettre la main. Avec la bouche ouverte, ce qui est remarquable c'est qu'il faut qu'il y ait une ouverture : il faut un bord de l'ouverture ; la bouche ce sont les lèvres ouvertes, et derrière les lèvres se trouve le palais, tout l'appareil phonatoire ; il faut un bord pour qu'il y ait de l'ouvert, une ouverture exige un bord, et s'il n'y a pas de bord, il n'y a pas une ouverture non plus.

Ce bord c'est la finitude, et de la finitude plusieurs d'entre vous ont parlé de manière très remarquable et très forte. L'un ou l'une de vous a parlé du corps comme fini, comme « l'excellence du fini », c'est-à-dire le bord, la limite, la délimitation, la circonscription que un corps « est ». C'est une des raisons pour lesquelles dans mon travail j'ai préféré le mot corps au mot chair, le mot chair est du côté d'une continuité, aussi entre le monde et moi et entre moi et moi, alors que le mot corps est du côté d'une discontinuité, d'une extériorité : mais précisément c'est cette discontinuité, c'est cette finitude qui permet que vienne en acte l'infini.

L'excellence du fini c'est l'infini en acte, l'infini au sens de Cantor si vous voulez, c'est-à-dire l'infini qui fait qu'il y a autant de points sur la droite de ce côté de la table que sur le cercle supérieur de ce verre ; c'est à dire le « bon infini » au sens de Hegel, pas le mauvais qui consiste toujours à continuer indéfiniment (l'illimité).

II *tema di B@bel*

C'est pour ça que l'ouvert a besoin d'un bord, c'est parce que le bord est ce qui ouvre en quelque sorte un infini. Cet infini est ce que nous appelons sens. *Sens*, c'est à dire un des quatre incorporels des stoïciens, cet incorporel qui va avec les trois autres, le temps, l'espace et le vide. Ces quatre incorporels ont en commun d'être tous de l'ouvert. Le temps et l'espace que nous prenons toujours comme les marques de notre finitude sont eux-mêmes une forme du bord, le temps c'est qui finit notre vie du début à la fin, l'espace c'est qui finit mon corps, la limite de ma peau et mes mouvements. L'incorporel est le plus proprement l'ouvert sur lequel l'ouverture ouvre. L'ouverture ouvre sur rien, car l'un des incorporels c'est le vide, et le rien nous a beaucoup occupé tous ces derniers jours, nous avons beaucoup parlé de « rien », nous avons beaucoup réfléchi à comment « rien » est quelque chose.

Prenons les choses complètement du côté négatif, là où « rien » est vraiment rien. Ce n'est pas quelque chose, aucune chose et en particulier aucune chose qui fonde, qui soutient, aucun fond dernier. Mais « aucun fond dernier », nous avons bien touché à ça, à l'absence de fond, et nous devons savoir que ce manque de fond est actif, agissant : « pas de fond » est ce qui est le plus positif, le plus affirmatif, plus actif, et non pas cela qui serait entièrement du côté de l'abîme.

Abgrund, Ungrund : les mots de Heidegger ont joué un rôle considérable dans notre tradition moderne mais chez Heidegger l'*Abgrund* ne se soit pas réduit à être absence au sens de l'absence de quelque chose, au sens d'un manque, d'une soustraction. Je crois maintenant que j'ai le sentiment que nous étions tous bien prêts à penser que « l'absence de fond » est cela qui nous ouvre et qui nous envoie dans l'ouvert, le terrain vague, et la bouche ouverte elle est sans fond, ce qui en sort ne vient de nulle part, et peut-être nous avons tort de parler du « dehors sans dedans » (comme certains l'ont fait, et moi aussi) car s'il n'y a pas de dedans il n'y a pas de dehors.

Parlons de ce mot : exposition

L'ex-position bien sûr veut dire d'abord dehors, le rien ouvert comme dehors : pas la sortie pour aller ailleurs, « dehors », mais un dehors tel qu'on peut donner un terminus *ad quo* et pas du tout un terminus *ad quem* ; dehors sans terme, ni initial ni final.

Je crois que nous savons et nous sentons – je pense à Spinoza – que nous sommes mortels mais éternels. L'éternité c'est le dehors du temps où le temps s'ouvre ; le temps, il est avant tout ouverture, comme cela qui est toujours déjà passé ou cela qui n'est jamais encore arrivé, toutes ses variations qui font partie de la réflexion sur le temps, qui ont occupé les questions de temps, toutes reviennent à parler de l'« ouvert ». Tout cela est une forme d'ouverture : à l'antérieur du présent, à la venue en présence du présent, dont on a parlé. La venue en présence est toujours aussi une venue de l'éternité. J'ai toujours tendance à penser que ce n'est pas du tout un hasard si le début de l'époque contemporaine, ce qui commence au début du

XXème siècle comme une sorte de marque ou de signal fort – (bien sûr pour l'époque moderne entière je pense à la phrase de Pascal: « l'homme passe infiniment l'homme »³) – mais au début de temps moderne il y a ce poème de Rimbaud la *Chanson de la plus haute Tour*⁴ qui se termine par ces vers:

*Elle est retrouvée.
Quoi ? – L'Éternité.
C'est la mer allée
Avec le soleil.*

Il y a deux versions, l'autre dit : « *la mer mêlée au soleil* ».

Alors Rimbaud dit : « Elle est retrouvée. Quoi ? – L'éternité. » On vient de retrouver quelque chose ou quelqu'une ; « une » c'est « elle » donc c'est plutôt quelqu'une que quelque chose qui serait neutre (même s'il n'y a pas de neutre en français...).

C'est quoi « l'éternité » ? C'est un mot qui peut-être est parmi les plus étrangers à Rimbaud, un mot qui pour lui devrait rester dans la religion. Il y a un autre mot qui lui est étranger ; c'est le mot *beauté* : « *Un soir, j'ai assis la beauté sur mes genoux – Et je l'ai trouvée amère. – Et je l'ai injuriée* »⁵ et quelque lignes plus loin « *Cela s'est passé. Je sais aujourd'hui saluer la beauté* »⁶.

Peut-être la beauté et l'éternité sont les mots que Rimbaud tient comme à la limite de la possibilité de dire et de parler, car il sont en même temps des mots détestables, des mots finis, et des mots retrouvés.

C'est comme ça que ça se passe chez Rimbaud, la fin de la métaphysique. L'éternité est retrouvée, et comment? « Comme la mer mêlée au soleil ». Qu'est-ce que la mer mêlée au soleil ? Le coucher du soleil sur la mer c'est l'Occident – c'est vraiment notre affaire : l'endroit qui pour les Grecs est celui où toutes les formes se perdent, l'endroit des plus grands dangers c'est-à-dire l'Océan, l'endroit où nous sommes perdus, nous n'avons plus de points de vue. Et Rimbaud dit que c'est l'éternité. J'oserais dire que peut-être notre tâche philosophique aujourd'hui c'est de comprendre ça, que l'éternité se lève là où l'Occident s'achève. Il est partout désormais, l'Occident, donc il n'est nulle part.

L'ouverture – pas l'ouvert lui-même mais son ouverture – c'est la chance qui nous est donnée, la chance tombée non pas du ciel comme la manne dans le désert – mais la manne dans le désert tombe du ciel parce que Dieu pense que son peuple la mérite – et les chances il faut les mériter. La chance qui nous est donnée c'est peut-être ça : de comprendre l'ouvert, le plus ouvert et l'ouvert sans fond qui est aussi l'ouvert de toute notre

3 B. Pascal, *Pensées*, 1670.

4 A. Rimbaud, *Chanson de la plus haute Tour*, 1872.

5 A. Rimbaud, *Une saison en Enfer*, 1873.

6 *Ibid.*

finitude, pas seulement dans le sens de la mortalité mais au sens de l'impossibilité de penser une résolution de l'histoire humaine en une histoire de la nature.

C'est une phrase de Marx que je viens d'évoquer, mais je ne dis pas cela contre Marx : je le dis seulement contre cet aspect chez lui d'une pensée pour laquelle « l'histoire de l'homme doit devenir l'histoire de la nature et l'histoire de la nature doit devenir l'histoire de l'homme »⁷. Au contraire nous savons maintenant que nous sommes dans une histoire où il n'y a aucune nature à attendre et peut être aucun homme, aucune humanité.

Heidegger dit dans la *Lettre sur l'« humanisme »* que l'humanisme ne pense pas assez haut l'*humanitas* de l'homme. À mon sens cette phrase est une sorte de répétition contemporaine de la phrase de Pascal: « L'homme passe infiniment l'homme ». Nous devons penser plus haut, plus loin l'*humanitas* de l'homme et donc aussi la naturalité de la nature : le fait que nous soyons au monde de telle manière que nous sommes un morceau de la nature, une production de la nature et que nous avons déjà fait de la nature entièrement un objet de nos techniques, que nous ne pouvons plus la réparer sans employer d'autres moyens techniques.

La technique c'est aussi un grand thème de Heidegger et que maintenant nous pouvons mieux comprendre que Heidegger ne le pouvait. L'intuition vraiment géniale que la technique était le dernier « envoi de l'être » c'est-à-dire que la technique n'est pas une forme de production, ni d'instrumentation, ni d'opération, mais un accès à l'être, c'est-à-dire une condition d'existence. Là je crois que maintenant nous sommes dans la possibilité de comprendre ce qu'on appelle la technique : c'est-à-dire que nous savons que le technicien est l'homme (on le sait depuis Sophocle, depuis le fameux stasimon d'*Antigone*, mais aujourd'hui ce savoir est déployé).

En même temps la technique est extrêmement dangereuse pour l'humain et pour la nature, en effet nous sommes devant un danger – ou des dangers – dont on ne peut pas prendre la mesure. Mais au même temps ce qui peut nous mettre mieux en état de nous rapporter à nous dans notre propre être technique, c'est le fait que nous pouvons comprendre que la technique ne veut rien d'autre qu'exposer le « sans fond ». Exposer le fond infini d'une manière qui désormais nous paraît réellement être sans fond et sans fin, qui nous semble délirante et menaçante. La technique nous fait comprendre quelque chose que Kant avait déjà compris – mais évidemment il cherchait encore à le maîtriser – quand il dit que l'homme est l'être des fins. La technique n'en finit pas avec les fins : la technique consiste à toujours chercher des nouvelles fins. Par exemple comment se faire entendre plus fort avec de micro, alors qu'avant il n'existait pas de micro et on s'entendait bien : la preuve ce sont les élèves d'Aristote...

La technique c'est qui nous expose à toujours plus de fins parce que chaque moyen dévoile une inconsistance de la fin, et c'est peut-être pour ça qu'on peut mettre en rapport l'Éros et la technique. L'Éros est le fils de *Poros* et *Penia*. *Poros* est le moyen, l'expédient, le savoir – au fond, c'est vrai, *Poros* et *Penia* est un très bon couple pour représenter *techné* et « souci » : mais si nous soulignons bien avant tout que l'animal technique c'est nous, et que nous sommes des animaux, donc nous avons besoin de la nature et c'est avec ce besoin que

7 K. Marx/F. Engels, *L'idéologie allemande*, 1845.

nous la transformons sans fin... La technique vient de la nature, c'est qui était déjà compris par les Grecs disant que l'homme est l'animal doué de logos, le *zoon logikon* d'Aristote, ou l'animal doué de rire. Le *zoon logikon* c'est déjà le *zoon technicon* si nous comprenons que logique et technique font partie de la nature, peut-être au risque de la détruire pour l'instant.

Pour Spinoza, pour revenir à lui, aujourd'hui il dirait que toute la technique représente un mode ou plusieurs modes de la même substance : peut-être déjà avec ça nous pourrions nous débarrasser d'une espèce d'extériorité fautive de la technique : elle nous tomberait dessus, on ne saurait pas d'où elle vient, on ne saurait pas si elle est mauvaise ou bonne... Or en fait elle est nôtre, elle est nous.

Si nous pensons (dans) la technique, à travers cette infinie multiplication sans fin de fins, quelque chose se rebelle de l'éros, ou encore de nous comme éros. L'éros qui était au centre de la pensée de Platon a l'air de disparaître dans toute l'histoire de la philosophie, c'est un phénomène intéressant : un oubli de l'éros qui est comparable à l'oubli de l'être heideggerien. Si l'éros a disparu de la philosophie, il s'est retrouvé du côté de la littérature – et là il peut passer ce bord problématique, celui de la pornographie.

Dans la philosophie il y a quelque irruption d'éros, comme chez Kierkegaard, chez Nietzsche mais dans un sens qui reste métaphorique. Chez Heidegger on parle de l'amour dans les lettres de Heidegger à Hannah Arendt mais pas dans l'analytique existentielle. Mais il faut dire que l'éros en un sens c'est ne pas du tout perdu : il est complètement converti à l'extraordinaire délire que la philosophie est.

Pire que délire peut-être est le *Trieb* de la raison chez Kant, la pulsion le même mot qu'utilise Freud le « *Trieb* de la raison » c'est pourtant chez Kant le *Trieb* de l'inconditionné... La philosophie est toujours active et toujours attractive pour cette raison, la philosophie est toujours érotique, pulsionnelle. On peut caractériser chaque philosophe ou chaque philosophie par un type d'érotisme ou de pulsion, ça veut dire que là où se joue le sort de la philosophie, là où elle doit décider d'elle-même si elle est vision du monde ou tâche de la pensée : là se joue le jeu ou bien se jouent les jeux de cette pulsion. On peut garder les termes de Kant : critique comme séparation de l'objet conditionnel et de ce qui est inconditionnel ; mais alors qu'est-ce que c'est que l'inconditionnel ? L'inconditionnel ce n'est pas dans l'ordre, encore une fois, de l'étant. C'est dans l'ordre de l'« être ». Kant dit en revanche quelque chose de l'éros, de l'érotique il dit peut-être que cela ne se relie pas à la vision du monde mais se relie à la vision de l'inconditionné. En tout cas l'éros est une façon d'inventer des fins qui sont sans fin mais qui peuvent basculer dans la technicité justement dans la pornographie ; autrement dit avec l'éros il s'agit de l'inconditionné, de l'infini en acte, et c'est pour ça que se joue tout une série de choses très complexes chez Freud dans le rapport entre plaisir sexuel et plaisir esthétique, chez Lacan dans la manière de comprendre le sens du rapport sexuel.

L'écoute

On a parlé d'écouter : si l'ouvert est bien représenté par la bouche, s'il y a des bouches qui parlent, il y a des oreilles qui écoutent et qui sont ouvertes. Le dernier, je crois à avoir réutilisé ce motif, depuis les Anciens, c'est Pascal Quignard : les oreilles on ne peut pas les fermer, on peut fermer les yeux, on peut fermer les narines à condition d'ouvrir la bouche mais on ne peut pas fermer les oreilles. On peut se séparer de l'image de la représentation mais l'oreille reste ouverte – à quoi ? à la musique. Je ne parlerai pas de musique mais de quelque chose qui est avant et après la musique, qui met en action, qui intensifie ce qui n'est pas destiné à être entendu, ce qu'on appelle en acoustique et en musique un bruit de fond. Le bruit de fond, c'est peut-être ça la seule réalité du son, il n'y a pas de son sans bruit, c'est-à-dire qu'il y a le bruit du son, les acousticiens et les physiciens savent et disent qu'on ne peut pas supprimer le bruit du son, le bruit de fond : si on le supprime alors on déforme aussi le son véritable ; si vous travaillez à l'ordinateur le son d'un violon et si vous cherchez à enlever tout ce qui est étranger aux harmonies propre de l'instrument, vous ne reconnaissez plus le bruit.

Le bruit de fond vient toujours à l'état de murmure, de bruissement. Cette famille sémantique en allemand a tant de mots (bruire, murmurer, *saüseln*, *rauschen*, *wehen*, *brausen*...) que nous sommes appelés à entendre quelques chose qui peut-être n'est pas de l'ordre de la signification. Quand on écoute la musique on se rend compte qu'on l'a commencé avant et qu'on l'a fini après, c'est-à-dire qu'on ne sait pas jamais quand la musique commence et finit, peut-être elle ne commence ni ne finit jamais. C'est aussi bien ça, le son, ça ne commence et ça ne finit jamais de même que nous, nos ouvertures, nos corps, nos finitudes ne cessent pas de commencer et de finir.

Ce texte est, en guise de in-conclusion, l'intervention finale de Jean-Luc Nancy, improvisée, enregistrée et transcrite par Giada Coppola.

Je remercie beaucoup Giada Coppola qui a assumé la tâche difficile, ingrate même, de transcrire un texte chargé des imprécisions de la parole libre et de plus parfois mal enregistrée. J'ai corrigé les erreurs qui résultaient de ces défauts, surtout là où elles rendaient le texte incompréhensible. Mais je n'ai pas modifié la teneur de mes propos, ni leur allure improvisée et relativement peu ordonnée.

Jean-Luc Nancy

ABSTRACT

Nancy rivendica con forza e determinazione che “ogni filosofia ha a che fare con l’apertura e con l’agire”, si dà immediatamente come praxis e come ethos, si tratta di “una postura del pensiero” non di una teoria che solo in un secondo momento di determina anche come “filosofia dell’agire”. Pensare è un atto, un’azione esplicita che accade tra-noi, esposti al mondo, gli uni agli altri in quello spazio libero, quel “terreno vago”, indeciso che sta a noi destinare a qualcosa, con le nostre singolari decisioni di esistenza, a partire dal nostro essere corpi, corpi esposti gli uni agli altri. L’apertura del pensiero nasce dall’esposizione dei corpi, dalla loro discontinuità, dalla loro spazialità, dalla loro estensione, apertura finita che però rende possibile che anche l’infinito venga in atto, “l’eccellenza del finito è l’infinito in atto”: l’aperto ha bisogno di un bordo che aprendosi all’infinito possa creare un senso sempre nuovo, rinnovato, anche attraverso la “bocca aperta”, quel bordo del nostro corpo che è anche organo della fonazione, da cui escono, si espongono le parole.

Il senso viene al mondo senza fondo (fondamento), ma non si tratta di una mancanza, di un’assenza segnata di nostalgia, ma si pone, accade, si dà, “c’è” come qualcosa di attivo, di agente, di affermativo e di positivo, “l’abisso senza fondo è ciò che ci apre e ci invia nell’aperto”, esponendoci ad un “fuori senza dentro”, un fuori che non è uscita per andare altrove, ma una continua “creazione del mondo”, una instancabile partecipazione alla creazione del senso del mondo, portando al limite la possibilità di dire, come accade nella poesia. L’apertura del pensiero è la nostra chance, la possibilità che ci è “donata” di comprendere l’aperto, non nonostante ma “grazie” alla nostra finitudine, in quell’eccesso di generosità per cui anche “la tecnica” può essere un accesso all’essere, come una “condizione di esistenza” di cui ormai fa parte anche una “ecotecnia dei corpi”. Condizione esistenziale che, da Heidegger in poi, dobbiamo cogliere non solo come pericolo e/o minaccia ma soprattutto come risorsa, come possibilità incalcolabile e imprevedibile di fare senso, anche se ci espone al senza fondo, senza inizio né fine (che non siano la nascita e la morte).

Possibilità impossibili e imprevedibili che consentono di mettere in rapporto l’apertura e l’esposizione dei corpi con Eros, quel mitico metaxu figlio della mancanza e dell’espedito che, disertando forse negli ultimi secoli (o allontanato da una prevaricante “volontà di sapere”) si è rifugiato nella letteratura, ma per Nancy Eros non è mai perduto nel senso in cui “è completamente convertito allo straordinario delirio che la filosofia è”, per cui anche il buon vecchio Kant quando parla dell’istinto della ragione usa il termine Trieb. La filosofia è erotica e pulsionale perché sempre insoddisfatta di sé è spinta verso un “incondizionato”, verso una dimensione che non è dell’ordine dell’ente ma di quello dell’essere, per cui resta

sempre attraente ed attrattiva, con Eros si ha a che fare con l'incondizionato come infinito in atto, non solo potenziale, e con tutta una serie di relazioni assai complesse che ad esempio Freud esplicita nei rapporti tra piacere sessuale e piacere estetico. E se il rimando al piacere del disegno e della pittura resta sullo sfondo, e con l'esperienza dell'ascolto che Nany chiude questo suo intervento perché il suono, come noi, non comincia e non finisce, e come le nostre aperture, i nostri corpi, le nostre finitudini "non smettono di cominciare e di finire".

Gabriella Baptist

LA FEDELTÀ ALL'APERTURA DEL FINITO A partire dalle *Piccole conferenze*

Le *Piccole conferenze* di Jean-Luc Nancy hanno in realtà grandi ambizioni o perlomeno vasti orizzonti: Dio, la giustizia, l'amore, la bellezza, il finito¹. Sono gli argomenti più in vista della filosofia dello spirito, gli oggetti eccellenti della contemplazione metafisica e mistica, i rovelli irrisolti dei sistemi nei loro tentativi di ordinamento dell'esperienza, ma anche le figure più frequentemente visitate dalle arti, le esperienze personali più significative e fondanti.

Le *Piccole conferenze* parlano ai bambini dei temi più alti, ma lasciando che questi nascano dalle loro domande, in genere radicali e spaesanti, e lo fanno non come se si trattasse di divulgare, di porgere o di semplificare patrimoni culturali o sedimentazioni teoriche (anche se queste e quelli necessariamente affiorano e ordiscono le loro trame nell'esposizione) e neanche lo fanno come se si dovesse trovare una nuova tecnica di "Philosophy for Children" da aggiungere all'ipotetico eserciziaro formativo. Nell'avvertenza l'autore mette implicitamente in guardia dai pericoli che riconosce di aver corso lui stesso («pour moi [ces conférences] étaient périlleuses»)², ma soprattutto sottolinea che si tratta di ritrovare il contatto con un pensiero che si desta, giacché la filosofia non è altro che questo risveglio stesso, quel movimento articolato dal ritmo delle generazioni e degli eventi, modellato dalle obnubilazioni e dalle dimenticanze, rigenerato dalle riprese e dai rilanci per cui le domande fondamentali si

-
- 1 Mi riferisco innanzitutto alla raccolta: J.-L. Nancy, *Dieu. La justice. L'amour. La beauté. Quatre petites conférences*, Bayard, Montrouge 2009, che riunisce quattro conferenze pronunciate presso il "Centre dramatique de Montrouil" rispettivamente il 4 maggio 2002, il 21 ottobre 2006, il 2 febbraio 2008 e il 10 gennaio 2009. Precedentemente queste erano state già pubblicate separatamente presso la medesima casa editrice cfr. Id., *Au ciel et sur terre. Petite conférence sur Dieu* (2004), *Juste impossible. Petite conférence sur le juste et l'injuste* (2007), *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément. Petite conférence sur l'amour* (2008), *La beauté. Petite conférence* (2009). Nel frattempo è stata pubblicata anche una quinta conferenza, che Jean-Luc Nancy ha tenuto a Montrouil l'8 gennaio 2011 (quindi successivamente all'incontro romano che questo volume documenta), cfr. Id., *Partir – Le départ. Petite conférence*, Bayard, Montrouge 2011. In italiano sono accessibili le prime tre delle conferenze più sopra menzionate, cfr. Id., *In cielo e in terra. Piccola conferenza su Dio*, tr. it. di V. Piazza e A. Moscati, Luca sossella editore, Roma 2006; Id., *Il giusto e l'ingiusto*, tr. it. di F. Sircana, Feltrinelli, Milano 2007; Id., *M'ama, non m'ama*, tr. it. di M.C. Balocco, UTET, Torino 2009.
 - 2 J.-L. Nancy, "Avertissement", in Id., *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 8 (cfr. Id., *In cielo e in terra*, cit., p. 12: «questo incontro, per me estremamente rischioso»).

ripropongono sempre di nuovo, come avviene per l'alternanza che struttura la vita stessa e la sua sottrazione e che è emblematicamente rappresentata e vissuta attraverso lo sprofondare nel sonno, solo a prima vista il contrario di quell'essere desti e vigili che è tradizionalmente l'immagine stessa del pensiero nella sua presenza a se stesso³.

1. *Peripezie e pericoli nel destarsi del pensiero*

Gli argomenti sembrano essere stati in parte scelti, in parte proposti dagli organizzatori o indotti dalla discussione stessa nel suo andamento spontaneo e imprevedibile. Nondimeno si profila un filo conduttore forse sotterraneamente all'opera o magari suggerito dai filosofi in erba risvegliati al domandare: la prima domanda sollevata da un bambino a proposito dell'eccellenza del cielo – primo argomento in discussione, quello che ambiziosamente chiede subito tutto – è infatti proprio l'obiezione che di fronte alle pochezze in terra reclama una riflessione sulla giustizia che si confronti con il problema del male, argomento della seconda conferenza⁴. La terza conferenza sull'amore, tema che l'autore stesso dichiara di aver proposto agli organizzatori, in realtà è anch'essa indotta dalla riflessione precedente sulla giustizia, di cui rappresenta insieme il correttivo, il contraltare, il limite, ma anche il vero fine, del resto la questione era già anche implicita nella piccola indagine su Dio⁵. Per quanto riguarda la quarta conferenza, Jean-Luc Nancy incomincia sottolineando che il tema gli sarebbe stato addirittura imposto da Gilberte Tsai, ma come non vedere che l'insistenza che immaginiamo dietro alla costrizione era in realtà semplicemente una presa d'atto che non si poteva non finire prima o poi a trattare della presenza nel sensibile di ciò che sorpassa lo sguardo, annunciando un altrove desiderabile e amato, perché costantemente nel movimento di una ricerca inesauribile e inesaurita, come avviene appunto nell'arte⁶. Quanto poi alla quinta conferenza, lo stacco e il distacco rappresentati dall'inizio e dalla fine sono in fondo un

3 Si veda in proposito J.-L. Nancy, *Tombe de sommeil*, Galilée, Paris 2007; tr. it. a cura di R. Prezzo, *Cascare dal sonno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

4 Cfr. J.-L. Nancy, *Petite conférence sur Dieu*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 31, cfr. anche p. 43; tr. it. *In cielo e in terra*, cit., pp. 49, 71. La raffigurazione dell'irrepresentabilità di Dio nella religione giudaica, se non come il Giusto, era stata anticipata già nella conferenza stessa, cfr. ivi, p. 25; tr. it. cit., pp. 36-37.

5 J.-L. Nancy, *Petite conférence sur l'amour*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 87; tr. it. *M'ama, non m'ama*, cit., p. 12. Si veda come la questione dell'amore si profili nella discussione sollevata dai piccoli intorno alla giustizia, facendo eco all'osservazione che sia in realtà l'amore – al limite! – quanto è dovuto a ciascuno, cfr. Id., *Petite conférence sur la justice*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., pp. 64 e 74; tr. it. *Il giusto e l'ingiusto*, cit., pp. 26 e 45. E poi si consideri anche il rimando al Dio cristiano come Amore in Id., *Petite conférence sur Dieu*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 25; tr. it. cit., *In cielo e in terra*, p. 37.

6 Il legame tra la quarta conferenza sulla bellezza e la terza sull'amore compare esplicitamente nella risposta ad una domanda sollevata nella discussione, cfr. J.-L. Nancy, *Petite conférence sur la beauté*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 147: « au fond nous avons toujours un rapport d'amour à la beauté car un rapport d'amour va au-delà du simple agrément, de la simple satisfaction. Nous savons tous ce que c'est que d'éprouver du plaisir à être avec telle personne, et de préférence avec de jolies personnes agréables ou spirituelles. Mais ce n'est pas l'amour. Nous savons tout de suite que l'amour va plus loin, qu'il est plus exigeant et plus dangereux d'ailleurs ».

compendio dell'intero percorso, l'attesa fiduciosa e l'impazienza inquieta dell'incominciare da un lato, dall'altro l'incognita di ogni esito e l'imprevedibilità di ogni conclusione, marchi della finitezza e della sua gratuità⁷.

È della verità che si tratta sempre, quella che i filosofi hanno interrogato, quella che i bambini esigono nel loro domandare e che a loro è in genere imperiosamente richiesta dagli adulti, una verità intanto minima o minimale, che si porge ai minori o da loro proviene, ma senza alcuna minorazione: comunque la verità! Dovendo prevedere un seguito di queste piccole conferenze, si potrebbe in effetti subito ipotizzare la necessità di una postilla esplicitamente dedicata alla verità, così si resterebbe anche nell'ipotetico filo conduttore platonico di un confronto con le idee somme – e certamente la bugia offrirebbe buoni spunti di partenza alla riflessione sorgiva dei bambini e con i bambini; oppure, continuando, ci si potrebbe o dovrebbe aspettare un prossimo confronto sulla libertà, se si volesse piuttosto seguire un indizio spinoziano – e allora l'ubbidienza e i suoi lacci saprebbero senz'altro fungere da detonatori; o anche si potrebbe magari suggerire un esito nel nonnulla, andando a forzare qualche rimando nietzscheano o cabalistico – e allora il gioco, il riso e la fantasia offrirebbero spazi e pretesti a volontà. Ma forse l'ultima piccola conferenza sul partire e la partenza, appena uscita, è invece anche un modo elegante per chiudere intanto il ciclo e congedarsi, parlando alla fine della fine e della verità del finito.

Giacché peraltro la verità, pur finita essa stessa, è comunque sempre un titolo di gran nome, ma di altrettanta vaghezza e pericolosità, ci si dovrà chiedere più nel concreto di che cosa si tratta, in particolare, in queste piccole conferenze che reclamano la verità del pensiero dalla bocca degli infanti – che proprio in quanto tali non sanno ancora dirla – e perché queste ci interessano qui come esemplari.

2. *Quando si tratta, come sanno fare i bambini, di tutto e di niente*

Presenterò innanzitutto sommariamente le cinque conferenze rivolte ai bambini, in modo che ne risultino gli aspetti più significativi, i nodi teorici da Nancy notoriamente sviluppati anche altrove, il filo conduttore, la prospettiva.

2.1. *Di che cosa parliamo quando parliamo di Dio?*

Nell'atto sorgivo e istitutivo del risveglio – giacché è da questa postura che le *Piccole conferenze* ci interrogano –, l'ordine che si dà innanzitutto al mondo e a se stessi sembra essere regolato in primo luogo secondo le coordinate del verticale e dell'orizzontale, dell'alto e del basso, del sopra e del sotto, del luminoso e dell'oscuro, compendiate dal cielo e dai suoi rimandi alla visibilità del mondo e all'invisibile della sua stessa trasparente immaterialità. Il

7 Nel rispondere all'ultima domanda, quasi compendiando l'intero percorso, Jean-Luc Nancy sottolinea come il senso più autentico sia sempre da ricercare nel porsi al servizio di ciò che eccede il piano dello scambio e della misurazione di valore: « Nous pouvons dire que notre vie sert à tout ce à quoi nous reconnaissons un sens et une valeur qui vaut la peine de se mettre à son service : l'amour, l'amitié, la beauté, l'échange, les arts, la pensée. Mais il faut tout de suite rajouter que cela ne sert à rien ». J.-L. Nancy, *Partir – Le départ*, cit., p. 61.

cielo, si dice, è la dimensione dell'elevazione, di quanto è più in alto o addirittura altissimo, anche se il cielo incomincia già rasoterra (come Jean-Luc Nancy significativamente risponde a un bambino che gli chiede appunto con grande acume dove incominci mai il cielo)⁸. Il cielo è l'ambito della vastità capace di contenere in sé non solo il sovradimensionato o lo smisurato – al quale ci hanno peraltro ormai abituato le misurazioni in anni luce di tutto ciò che il cielo contiene e che sono altri mondi e addirittura altri tempi, ormai svaniti –, il cielo contiene in sé anche tutte le dimensioni non misurabili, per cui tradizionalmente si sono collocati i dipartiti o gli angeli in cielo. Ma allora il cielo è un luogo del tutto diverso dal mondo inteso come quell'universo di cose o di oggetti che ci possiamo rappresentare, che possiamo esplorare con i mezzi della tecnica e della scienza, ed è invece un ambito di vacanza, una *sottrazione*, un posto che non sta da nessuna parte e che perciò può essere dappertutto. Allo stesso modo, ricorda Nancy, Dio non è un tale o un tal'altro (e magari le tradizioni religiose politeiste che contemplano divinità plurali o innumerevoli esprimono analogamente una pervasività del divino, non identificabile univocamente), Dio designa piuttosto ciò che non è rapportabile a nient'altro, ciò che non ha un'identità oggettivabile e manipolabile, perché supera infinitamente le cose e il mondo. Si tratta allora dell'indicazione di una direzione, di una prospettiva, che però è anche il capovolgimento e la sospensione del "tutto e niente", lo svolgersi di una dimensione fuori misura che in realtà dischiude il finito animandolo oltre il suo essere solo qualcosa che sta a disposizione⁹.

2.2. Di che cosa parliamo quando parliamo della giustizia?

Quando parliamo in maniera enfatica della giustizia, quando la auspichiamo o la rivendichiamo, certamente non ci riferiamo in genere ad una giustezza misurabile esattamente e quel "ciascuno" al quale tradizionalmente il giusto è dovuto sarà magari qualcuno al quale non sappiamo esattamente che cosa dare, che magari non avrà niente o al quale toglieremo addirittura qualcosa, se vogliamo davvero essere giusti. "Dare a ciascuno ciò che gli spetta" dice infatti insieme l'uguaglianza e la differenza, la singolarità e il particolare, ma inseriti nel caso universale di una legge, alla maniera impossibile di una regola che non è davvero tale, perché deve sempre essere adattata, declinata, "aggiustata" appunto giustamente all'unicità, se vuole essere davvero giusta; si tratta allora di una regola che non si può mai sapere una volta per tutte, ma che si deve sempre cercare e inventare: «essere giusto è pensare che la giustizia è ancora da compiere, che essa può esigere ancora di più e andare ancora oltre»¹⁰.

8 J.-L. Nancy, *Petite conférence sur Dieu*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 32; tr. it. *In cielo e in terra*, cit., p. 51.

9 Nell'ultima conferenza sul partire Jean-Luc Nancy riconosce esplicitamente nella discussione con i bambini di non aderire ad alcuna credenza religiosa, cfr. J.-L. Nancy, *Partir – Le départ*, cit., p. 36. Come è noto, il nostro autore ha proposto nei suoi scritti più recenti un confronto pensante con il cristianesimo, cfr. Id., *La Déclosion. (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris 2005; tr. it. di R. Deval e A. Moscati, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio, Napoli 2007; Id., *L'Adoration. (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris 2010.

10 J.-L. Nancy, *Petite conférence sur la justice*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 65; tr. it. *Il giusto e l'ingiusto*, cit., p. 28. Sono facilmente riconoscibili gli accenti etico-politici sviluppati da Nancy nei suoi numerosi e ormai celebri scritti dedicati al questione della comunità e dell'essere in comune.

2.3. Di che cosa parliamo quando parliamo d'amore?

L'amore si dice quando ci si dichiara, magari con imbarazzo, con apprensione, con emozione, quando si dice "ti amo"; oppure l'amore si interroga sfogliando margherite e affidandosi alla sorte dei loro petali e al caso di un conteggio scriteriato¹¹. In realtà non ha alcun senso soppesare l'amore, misurarne l'entità come se si trattasse di una merce spendibile o di uno scambio d'affari. L'amore è assoluto nel senso letterale dell'*ab-solutus*, disciolto da ogni legame di preferenza, di comparazione, di possesso ed è piuttosto relazione a quanto resta sconosciuto e inaccessibile dell'unicità dell'altro, un altro o un'altra che è semplicemente così com'è: né stimato, né garantito, né più o meno caro come se fosse un avere da mettere in conto, ma amato nel suo essere così, senza altri motivi o scopi, senza sapere davvero il come, il se, il quando, il dove o il perché¹². Di fronte a questa fragilità dell'amore, sempre nel rischio di frantumarsi, giacché accetta l'occorrenza del caso e la smisuratezza dell'unicità, la grande promessa è poi sempre quella della fedeltà, questo dire troppo, questa esagerazione estatica che giura tutto e niente: addirittura un'eternità fuori del tempo, che pure nel frattempo però cambia anche la realtà e le persone.

2.4. Di che cosa parliamo quando parliamo della bellezza?

Il bello «in sé», «assoluto» e addirittura «universale»¹³, che si manifesta in ciò che diciamo bello, non è nient'altro che un movimento di superamento del finito e di rimando ad altro, anche se non sapremmo poi dire a che cosa: si tratta del risveglio di un desiderio non meglio identificabile che ci attira più lontano, più a fondo, oltre e dentro la raffigurazione, l'immagine, la presenza, da nessuna parte e dappertutto grazie ad una caratteristica di inesauribilità¹⁴. Perciò la bellezza è sempre un porgere che non si ferma al dato, alla convenienza, alla convenzione, alla moda o allo stile, ma che li anima di una tensione, di un appello, di un'inquietudine che è l'apertura al tutto e al niente della verità. Sorprendente e destabilizzante, il bello è capace di cambiare il nostro sguardo sul mondo come un bagliore o un lampo, effimero nell'attimo e sempre grandiosamente fuori tempo, ma capace di gettare nuova luce e proporre un senso nuovo.

-
- 11 Nella conferenza sull'amore Jean-Luc Nancy fa riferimento alla filastrocca francese – corrispondente al nostro "m'ama, non m'ama" – che si pronuncia sfogliando margherite con l'intento di ottenerne oracoli sentimentali: « Je t'aime un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, pas du tout », filastrocca certamente più complessa rispetto alla nostra ipotesi solo binaria, giacché complica la scena con un «ti amo un po', molto, appassionatamente, follemente, per niente». J.-L. Nancy, *Petite conférence sur l'amour*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 91 ; tr. it. *M'ama, non m'ama*, cit., p. 20.
- 12 Il carattere non valutabile, così come il tratto inestimabile ed insensato dell'amore sono sviluppati anche in J.-L. Nancy, *Sull'amore*, a cura di M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino 2009, che documenta il contributo agli incontri di "Torino Spiritualità" del 24 settembre 2008, cfr. in part. pp. 33 e ss.
- 13 J.-L. Nancy, *Petite conférence su la beauté*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., pp. 125, 126, 134.
- 14 Il nesso tra il piacere di desiderare e l'esperienza artistica è stato sviluppato anche in J.-L. Nancy, *Le plaisir au dessin*, Galilée, Paris 2009; tr. it. parz. di G. Baptist, *Il piacere di desiderare*, in *Pensare il presente. Seminari cagliaritari 11-13 dicembre 2007*, CUEC, Cagliari 2010, pp. 113-126.

2.5. Di che cosa parliamo quando parliamo dell'inizio e della fine?

Partiamo in continuazione per andare da qualche parte altrove, abbandonando quanto ci è familiare per l'ignoto, separandoci da legami più o meno profondi o da abitudini più o meno consolidate, spartendo noi stessi tra un andare incontro all'inconsueto e un restare nel pensiero a quanto ci è connaturato. Se, come si suol dire, "partire è un po' morire", viviamo in realtà la nostra umanità solo rinunciando all'immobilità minerale, al radicamento vegetale, all'ecosistema animale che prevede magari migrazioni periodiche di cicogne o di pesci da un ambiente naturale all'altro, ma mai davvero emigrazioni da un mondo ad un altro. Partendo costantemente alla volta del nuovo, cambiando i nostri punti di riferimento, sperando di arrivare da qualche parte, non cogliamo peraltro mai il punto fisso e stabile dell'approdo definitivamente raggiunto, che sarebbe, nel fine, anche la fine: a fronte del movimento inaugurale di ogni iniziativa, morire è infatti, più che partenza, "dipartita", come si dice per sottolineare l'assenza di ritorno, la direzione verso nessun luogo e da nessuna parte, anche se i nostri morti continuano certamente a far parte di noi, dei nostri affetti, dei nostri pensieri, della nostra memoria, e così a ricordarci che siamo costantemente in partenza, proprio perché avviati ad «una partenza di cui possiamo e dobbiamo sapere che non è possibile né promesso alcun arrivo definitivo»¹⁵.

3. L'eccedenza del finito

Nel divino, nel giusto, nell'amato, nel bello, nella fragilità del finito percepiamo il senso sfuggente dell'eccedenza, ripetutamente evocata nella metafora dell'apertura e contrapposta alla chiusura della rappresentazione, dell'economia di scambio in un mercato di merci, del ciclo produttivo o dell'impianto tecnico.

La prima conferenza sottolinea esplicitamente che il cielo «è la dimensione dell'apertura»¹⁶.

Dio, il divino, il celeste indicherebbero, quindi, il fatto che io sono in rapporto, non con qualcosa, ma con il fatto che non mi bastano i rapporti che intrattengo con tutte le cose nel mondo o con tutti gli esseri nel mondo. E che, quindi, c'è qualcos'altro, qualcosa che chiamerei qui "apertura" e che fa in modo che io sia, che noi siamo, in quanto uomini, aperti a più che a essere nel mondo, a più che a prendere cose, maneggiare cose, mangiare cose, spostarci nel mondo, inviare sonde su Marte, guardare le galassie al telescopio e così via¹⁷.

15 J.-L. Nancy, *Partir – Le depart*, cit., p. 30. Così prosegue Nancy, concludendo questa piccola conferenza: « C'est dans cet élan, dans l'obligation du départ, car nous ne pouvons pas faire autrement, et dans cette prise de risque, dans le pari du départ, que nous pouvons vivre une vie qui en vaut la peine. C'est à la fois très dur, très inquiétant et très enthousiasmant ». *Ibidem*.

16 J.-L. Nancy, *Petite conférence sur Dieu*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 15, cfr. anche ivi, p. 32; tr. it. *In cielo e in terra*, cit., pp. 18, 51.

17 Ivi, p. 24; tr. it. *In cielo e in terra*, cit., pp. 34-35. Cfr. anche ivi, pp. 26 (dove l'apertura risulta spalancata e senza fondo), 38, 39 (dove l'apertura risulta essere disponibilità a tutto e a niente); tr. it. cit., pp. 39, 61, 64.

Non c'è nulla da vedere in fondo al cielo se non che il cielo è aperto ed è proprio questa la dimensione del celeste: che il senso dell'umano sia nel suo superamento, nella fedeltà a quel non sapere che è l'apertura stessa del finito. Anche la giustizia è in fondo l'incertezza di un non sapere, è «dare a ciascuno ciò che non si sa neanche di dovergli»¹⁸. Quanto all'amore, esso è addirittura il trionfo e l'esaltazione del non sapere come tale (come sapere infatti se sia davvero la persona giusta, se non chiedendolo stupidamente alle margherite? tanto più che ciascuno ha un valore assoluto nella sua stupefacente unicità ed è perciò in linea di principio amabile!). L'arte poi ci attira verso ciò che non sapremmo cogliere né nominare se non con una lingua "infante", ci trascina verso ciò che la creatività ha spesso rappresentato come un fondo abissale o un risvolto in cui ci si può perdere, come nello stagno di Narciso. Infine l'ebbrezza dell'inizio e la mestizia della fine ci mantengono vivi nell'inquietudine, giacché partiamo senza sapere mai da dove e per dove, morendo così un po' sia di speranza che di nostalgia e sapendo che alla fine non arriveremo in fondo da nessuna parte, anche se proprio questa inutilità sarà di valore incalcolabile, al di là di ogni utilizzabilità e rendimento, come il pensiero stesso, l'amore, l'amicizia, l'arte, la bellezza.

Se il compito cieco del sonno è insegnarci a non volere né pretendere il discernimento dell'invisibile¹⁹, la prossimità al pensiero sorgivo che si desta nelle cinque *Piccole conferenze* ci ammonisce che *la verità resta inverificabile* e che è precisamente questa inquietudine a mantenerci in movimento e a farci pensare. Perciò, contro l'infantilizzazione degli adulti sempre rilanciata dallo *status quo* e contro la manipolazione dei bambini nel business generalizzato, le *Piccole conferenze* di Jean-Luc Nancy reclamano quell'unica fedeltà che non sia a qualcosa o a qualcuno che abbiamo mercificato – fedeltà che allora si cementificherebbe immobilizzandoci nel vincolo di una condanna o di un destino. Le *Piccole conferenze* esigono una coraggiosa fedeltà all'apertura del finito che si mostra nel nostro non sapere e nel nostro non contentarcene, continuando apertamente a domandare, riconoscendoci mai abbastanza aperti, mai abbastanza giusti, mai abbastanza capaci di dire il tutto e il niente che sappiamo non sapendolo dell'amore, di mirare al tutto e al niente che cerchiamo nella bellezza trovandolo poi senza sapere esattamente dove, di accogliere con tenerezza ciò che è tanto più prezioso perché prossimo a svanire.

L'assoluto minimalista che indaga Nancy interrogando una verità incompiuta di poco o di nessun conto e lasciandosi interrogare da coloro che non hanno voce, ma che si svegliano alle trame della parola filosofante, non è nient'altro che questa eccedenza di essere, di dire, di fare, di pensare, di sentire, questa energia vitalizzante del *buon infinito in atto nell'infanzia del finito*, al quale le *Piccole conferenze* ci invitano a restare fedeli.

18 J.-L. Nancy, *Petite conférence sur la justice*, in *Dieu. La justice. L'amour. La beauté*, cit., p. 66; tr. it. *Il giusto e l'ingiusto*, cit., p. 29.

19 Cfr. J.-L. Nancy, *Tombe de sommeil*, cit., p. 86; tr. it. cit., p. 81.



Mani tracciate in negativo nelle grotte di Cosquer...



Daniela Calabrò

EX-PEAU-SITION

Dal corpo alla dismisura dell'essere-con

«Io sono innanzitutto presso un altro: presso un mondo, un corpo, una lingua»¹. Essere *presso un altro* è l'esperienza stessa dell'esistenza corporea – così scrive Nancy in uno dei suoi lavori più complessi e importanti: *L'inquietudine del negativo* – il testo dedicato a Hegel. Qui Nancy ripensa il rapporto servo-padrone/io-altro non per chiuderlo all'interno di una dialettica del negativo, ma per aprire tale rapporto all'inquietudine, al movimento di slittamento che l'altro è nella costituzione *singolare* di ogni io. Dalla decostruzione del paradigma del soggetto – posta in essere dalla critica nanciana all'ego cogito cartesiano – alle analisi condotte sull'altro quale *inoperoso* fuori che si s-taglia sul *senso* del *dentro*, veniamo condotti al luogo in cui appunto il dentro/fuori dell'esistenza si dispiega e si espone: il corpo.

L'obiettivo principale di Nancy è quello di approfondire la valenza speculativa e l'estensione semantica della nozione di corporeità in un continuo e serrato dialogo con la tradizione antica e moderna al fine di evidenziare l'urgenza di un pensiero del corpo nella nostra contemporaneità, sempre più proiettata verso una concezione di esso che scardina la nozione di *bios* da un lato e quella di persona dall'altro. Prova ne sono gli innumerevoli dibattiti scientifici, giuridici, bio-medici ed etici – oltre che filosofici – intorno al tema del vitale, dell'artificiale, dell'eu-genetica terapeutica, ecc.

Il corpo, oggi, nella sua infinita – quindi non più definita e finita – estensione semantica e speculativa, fa problema. Infatti, se un tempo la biologia era una scienza meramente osservativa e prettamente sperimentale, oggi essa fonda una vera e propria ingegneria del vivente che modifica sempre più il nostro rapporto con il nostro corpo e con i corpi tutti. Nancy dà voce alle questioni etico-politico-filosofiche che ruotano intorno alle contemporanee dinamiche corporee: esistenza tecnica e cibernetica, esistenza artificiale o virtuale, ecotecnica dei corpi.

In tale direzione, il *senso* del corpo si apre al suo proprio *dissenso* e si espone ad un nuovo crinale del pensiero: qui il concetto di scomposizione del corpo va di pari passo con quello di sfaldamento identitario in cui vitale e non-vitale, organico e inorganico si permutano a vicenda in una sorta di – per usare le parole di Nancy – “latente promiscuità”.

1 J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998, p. 80.



Non è un caso allora che il filosofo attraversi la questione dell'altro facendo un percorso per dir così involutivo, un percorso cioè in cui l'altro si presenta sotto le spoglie di un fuori che è il mio corpo stesso e che tuttavia è nel medesimo tempo il dentro da cui non posso distanziarmi o distaccarmi. Pensare il corpo come una costante fluttuazione tra dentro e fuori, pensare la sua immunizzazione e insieme la sua contaminazione. Bisogna, in altri termini, pensare ad una nuova modalità di esperire e concepire il corpo che ormai non può più essere legata alla concezione classica che lo intendeva come organismo vivente a sé stante; si tratta, piuttosto, di concepirlo in relazione ad altri corpi, organici e non.

Tutte le cose: le une fuori dalle altre, ogni cosa secondo la tensione che la spazia, che la estende, e senza la quale non ci sarebbe che una cosa indistinta, raccolta in un punto in cui si annullerebbe, cosa incosata, *res* derealizzata, perfetto soggetto sincopato rigirato su di sé senza mai essere giunto a sé, gingillo distrutto senza produzione di alcun rumore, *uno* annientato senza essere morto: tutte le cose, dunque, che si toccano da tutte le parti, che dunque identicamente mi toccano, che espongono l'infinità dei nostri rapporti, a poco a poco, di quando in quando, sempre, ogni tanto. Le cose, il primo sasso che capita, il foglio di carta, le galassie, il vento, lo schermo della mia tele, un quark, il mio grosso alluce destro, il nervo che dentro mi fa male, le protesi, gli artefatti piantati o innestati sotto la mia pelle, dentro depresso, esposto, tutte le cose si espongono e ci espongono, tra di loro e tra di noi, tra loro e noi, insieme e singolarmente².

Dissenso *del* corpo, quindi, intendendo questo genitivo in duplice accezione: oggettiva, che cade cioè sul corpo – ed è il dissenso avviato da Nancy –; e soggettiva: che viene prodotta dal corpo stesso, vale a dire corpo che si esplica nella pluralità che cancella, che barra il senso, ovvero il significato compatto che la tradizione filosofico/politico/religiosa da sempre gli ha assegnato. Dissenso del corpo perché il corpo scompagina ogni senso definito e si apre infinitamente all'altro da sé, all'intruso che lo attraversa sotto le mentite spoglie di una malattia o di un cuore nuovo donato che, come il leggendario cavallo di Troia, porta con sé un nuovo ingannevole inizio. Corpo *sintomatico*, sempre rivolto *a* o rivoltato *verso*, in una sorta di *spossessamento* che ne eccede di continuo le istanze soggettivistiche e oggettivistiche.

Eppure, già in una delle note di lavoro annesse a *Il visibile e l'invisibile*, ultimo lavoro di Maurice Merleau-Ponty, leggiamo: «Bisogna pensare la doppia iscrizione fuori e dentro del corpo»³. È un invito importante quello che Merleau-Ponty lascia come monito di riflessione ai suoi posteri. E, a mio parere, è proprio da questo esito finale che – seppur tacitamente – Nancy riparte. Certo, per superare l'impasse fenomenologica del corpo proprio e per cercare di soppiantare quel concetto di carne ancora troppo rinviante alla tradizione cristiana.

Ma cosa significa “pensare la doppia iscrizione fuori e dentro del corpo”? E perché il corpo si attesta quale luogo privilegiato di questa esperienza? «Il corpo – scrive Merleau-Ponty – sorprende se stesso dall'esterno, [...] tenta di toccarsi toccando, abbozza “una specie di riflessione”, e ciò basterebbe per distinguerlo dagli oggetti di cui posso certo dire che toccano il mio corpo, ma solo quando esso è inerte, e quindi senza sorprenderlo mai nella sua funzione esploratrice»⁴. Il corpo, se da un lato è ciò che sta sempre *dalla mia parte*, dall'altra è ciò che, nel medesimo tempo, sta *dalla parte*

2 J.-L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, tr. it. di M. Vergani, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 195-196.

3 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. e cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993, p. 273.

4 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1965, p. 145.

degli altri, esponendosi ed esponendomi. Come dire, il corpo risulta essere il luogo di tangibilità tra me e me, così come tra me e l'altro. In tal senso possiamo dire che esso è il vettore del nostro essere-al-mondo. Ma, in questo punto di tangenza che è il corpo, si manifesta non un'aderenza totale *a* (me o l'altro da me), bensì uno spazio d'assenza, un principio di incompiutezza – come direbbe Blanchot. Se infatti analizziamo l'esempio ormai celeberrimo delle due mani che si toccano (trattato per primo da Husserl e successivamente ripreso e rielaborato da Merleau-Ponty), vediamo che nel movimento di riflessione – che è il passaggio attivo/passivo del loro reciproco toccarsi – resta un inestinguibile scarto, uno spazio d'assenza, un'ostinata alterità. Come dire: nel *sé* del *corpo proprio* abita l'altro *dal/del* corpo. Si rivela, quindi, una sorta di ambiguità essenziale della tramatura carnale: è proprio questo vuoto, questa assenza, questa passività dell'altro e dall'altro che impedisce ogni identificazione con il Tutto-Pieno perfettamente integro e compiuto. Linea di pensiero, questa, che se da un lato è volta a superare l'istanza dicotomica cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, dall'altro risulta essere quanto mai attuale poiché allude già alle pratiche di *innesti* o *intrusioni dei* corpi *dai* corpi, penetrando così nelle maglie della cultura filosofica di tutto il secondo dopoguerra sino ad arrivare ai più recenti dibattiti in ambito etico, scientifico, religioso e bio-tecnologico. Si comprende bene, allora, il motivo per il quale lo stesso Nancy abbia per così dire intrapreso – a partire dagli antecedenti fenomenologici – una via non secondaria nell'esplorazione del concetto di corpo.

Il residuo spiritualistico e metafisico riscontrato all'interno del concetto di carne viene decostruito da Nancy grazie al concetto di esposizione. E di qui, anche la deposizione del concetto di "corpo proprio" (*Leib*) – inteso ancora surrettiziamente come un *positum* – è ciò a cui mira Nancy. In *Corpus*, infatti, il corpo, lungi dall'essere inteso come "proprio", diventa il luogo per eccellenza dell'"improprio" o meglio, dell'"inappropriabile". Il corpo, quindi, non può più intendersi come *positum* bensì come *ex-peau-situm*, ovvero come *pelle esposta* già da sempre al mondo. In tal senso, egli scrive che il «corpo è la certezza sconvolta, messa in frantumi. Il corpo, il nostro corpo è il mostro impossibile da inghiottire»⁵.

Ex-peau-sition come pelle che sta fuori, ricoprimento, esposizione appunto. Esposizione del corpo proprio a sé e all'altro. Nancy disfa ogni idea di esposizione intesa come manifestazione piena, eliminazione del nascondimento, disponibilità alla presa e alla conoscenza. Il movimento dell'*ex* lega inscindibilmente il fuori all'eccesso, a un'eccedenza che non si lascia assorbire né bloccare. Uscire da sé non è uno svelarsi, un rendersi pienamente trasparente, ma è un abbandonarsi all'esistenza, al suo differire da sé e quindi al rapporto con l'altro in cui soltanto ci incontriamo o ci tocchiamo senza mai poterci afferrare, racchiudere in un'entità stabile e unitaria. Questa non aderenza a sé, questa impossibilità della presenza, che lascia il posto al gesto sempre nuovo della presentazione, all'evento, è quel che Nancy chiama "finitzza".

L'*ex-peau-sition* come nudità mostra l'eccedenza del finito: il suo essere senza fine, senza compimento, ovvero quell'"assenza di *finale*" che tutti i totalitarismi, tutti gli identitarismi, e in fondo tutti gli *-ismi* vogliono colmare con tutte le forze. La dimensione della nudità è quella della *intrusione/esposizione* del corpo come tale: l'essere del corpo, in quanto corpo, si espone. E questa esposizione di un corpo all'altro, questa dislocazione o disposizione reciproca dei corpi costituisce il loro rapporto di senso: l'elemento incorporeo del senso che il linguaggio esprime. L'ontologia dei corpi è così anche, di conseguenza, un'ontologia dell'incorporeo. E cioè sempre, al tempo stesso, un'ontologia dei corpi e un'ontologia del senso (dell'essere) come elemento incorporeo, come spazio entro

5 J.-L. Nancy, *Corpus*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, p. 9.

il quale i corpi si dislocano. Ma qui, per Nancy, non esiste l'idea di spazio in sé, perché è il corpo che, come tale, *spazia* l'esistenza.

I corpi non sono un "pieno", uno spazio riempito [...]: sono spazio *aperto*. Il corpo-luogo non è né pieno né vuoto, non ha né dentro né fuori, così come non ha né parti, né totalità, né funzioni, né finalità. Afallico e acefalo in tutti i sensi, se così si può dire⁶.

Nessun corpo proprio: nessun dentro, nessuna interiorità: *se toucher-toi*, "toccarsi-te", invece di *se toucher-soi*, "toccare se stessi". Il corpo è un'obiezione al Sé, è un'obiezione all'appropriazione del corpo... ancora, "mostro impossibile da inghiottire".

Non c'è "il" corpo, non c'è "il" tatto, non c'è "la" *res extensa*. C'è il fatto che c'è: creazione del mondo, *téchne* dei corpi, pesare illimitato del senso, *corpus* topografico, geografia delle ectopie multiple e non u-topia⁷.

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

C'è in definitiva – spiega Nancy – un "corpus del tatto" che è appunto un corpus sincopato, interrotto e mescolato ad altri corpi. Con-tatti tra i corpi, *partes extra partes*, con-tatto col corpo che è ostruito e si ostruisce con la propria prossimità. Divario irriducibile tra corpo e Sé, che fa implodere l'idea del "toccare" e ci conduce *d'emblée* in una promiscuità di contatti, di corpi, di *corpo a corpo*. Mescolanze, contagi, contatti di corpi, spaziamenti; corpo che si fa spazio dentro un altro corpo duplicandolo, moltiplicandolo: dando vita quindi a ibridazioni del sé, clonazioni terapeutiche, impianti, trapianti, espianti. In una parola, ecotecnica del corpo.

È così che, per Nancy: «Le aperture del sangue e quelle del senso sono le stesse»⁸. Le pagine di *Corpus* che abbiamo seguito finora ci introducono esemplarmente dentro quelle de *L'intruso*, là dove cioè il filosofo francese ha messo totalmente a nudo la propria esperienza di "partizione corporea": il trapianto cardiaco, ovvero l'esposizione radicale dell'*integrità* del proprio scavata dall'intrusione dell'altro (il cuore *altro*). È chiaro che, come sottolinea Esposito in un passaggio dedicato a Nancy,

[...] prima ancora dei tubi, delle pinze e delle sonde che attraversano il corpo di colui che è soggetto a trapianto, ciò che lo penetra non è neanche semplicemente il suo fuori. È il punto acuto in cui si incrociano più estraneità – l'una contrapposta, e imposta, all'altra. L'una sfidata, replicata, e infine sovrastata dall'altra. La prima è quella nei confronti dell'organo trapiantato da parte del proprio sistema immunitario. La seconda – di pari forza d'urto – quella dell'apparato immunitario dello stesso organo trapiantato che batte contro il proprio. La linea di condivisione tra corpo ricevente e cuore donato coincide col fronte di scontro di due immunità contrapposte – l'una impegnata con tutta la propria forza a rigettare l'altra e contemporaneamente a non farsene rigettare. In questo modo la

6 Ivi, pp. 15-16.

7 Ivi, p. 97.

8 Ivi, p. 86.

resistenza, da parte di colui che riceve il trapianto, deve essere doppia: al sistema protettivo dell'altro e a quello proprio, al gorgo senza ritorno dell'estraneazione e alla pretesa impossibile dell'appropriazione. In questo modo non è più lecito neanche distinguere tra il "sé" e il "non sé", dal momento che ad essere intruso non è il semplice estraneo, ma il proprio in quanto estraneo⁹.

È in questo senso allora che la dichiarazione perentoria di Nancy – «sono io stesso che divengo il mio intruso, in tutti questi modi che si accumulano e si oppongono»¹⁰ – costituisce la cifra e il portato del suo pensiero. L'*ex-peau-sition* è il luogo in cui non solo avviene il dissenso del corpo proprio di matrice fenomenologica, ma anche la dismisura della dimensione ontologica dell'essere-con. Il cuore trapiantato si fa spazio e, spaziando il corpo ricevente, lo s-partisce indefinitamente; è lì a con-tatto; ma, in questo suo con-tatto lo espropria, lo espone, lo esporta: il cuore nuovo è un fuori che porta fuori, che soppianta la tranquillità del Sé, che lotta a morte per impiantarsi nel riconoscimento del dono.

La questione non è che mi abbiano aperto, spalancato, per sostituirmi il cuore, ma che questa apertura non può essere richiusa. [...] Io sono aperto chiuso. C'è in me un'apertura attraverso la quale passa un flusso incessante di estraneità. [...] Lo sento distintamente ed è molto più forte di una sensazione: mai l'estraneità della mia propria identità, che pure mi è sempre stata presente, mi ha toccato così intensamente. "Io" è diventato chiaramente l'indice formale di una concatenazione inverificabile ed impalpabile. Fra me e me c'è sempre stato uno spazio-tempo: ma adesso c'è l'apertura di una incisione e l'irricongiungibile di un'immunità contrariata¹¹.

Il corpo risulta essere allora costitutivamente atomizzato, parcellizzato e ricostituito, reimpiantato su ancora possibili angoli di scheletro, in un'ottica interamente volta alla performatività dell'esistenza. Profusioni della natura e proliferazioni della tecnica: è così che tutte le cose stanno insieme; è così che tutte simultaneamente si toccano e reciprocamente si espongono, in una grana impalpabile che disfa ed eccede l'immagine identitaria di un inamovibile Io.

Il *dissenso* del corpo rappresenta così la nostra condizione esistenziale, condizione infinitamente finita perché già da sempre esposta, riversa sul limite di se stessa. In questo piano di esistenza si scopre la *molteplicità singolare* della vita, naturale o artificiale, attuale o virtuale. Orizzonte plurale della Natura entro cui si *dis-piegano* – eccentricamente – costruzioni più o meno complesse di corpi, esistenze, volontà.

Quanto fin qui detto mostra come Nancy abbia saputo decostruire, nell'alveo di quel decostruzionismo francese, di cui lui è, come si sa del resto, uno dei massimi esponenti insieme a Derrida, il gesto occlusivo dell'Occidente, il gesto fondatore di ogni metafisica e di ogni trascendenza; ha saputo decostruire tale gesto mettendo in scena, letteralmente, l'esistenza, il suo corpo, il suo fuori, la sua escrizione, la sua dischiusura.

In un'epoca in cui siamo esposti al contagio con gli altri, con tutti gli altri, sull'onda della globalizzazione, un pensiero del "corpo esposto", una riflessione come quella che ci invita a compiere Nancy sulla *ex-peau-sition*, sul fatto che siamo tutti, a partire dalla pelle stessa, esposti e attraversati dagli altri, credo che sia quanto mai importante e urgente.

9 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 181.

10 J.-L. Nancy, *L'intruso*, tr. it. di V. Piazzola, Cronopio, Napoli 2000, p. 28.

11 Ivi, pp. 28-29.

Quanto queste riflessioni possano incidere, oggi, anche sul piano di un pensiero politico (nel senso alto e filosofico del termine ovviamente, nel senso cioè di un pensiero che si faccia carico di pensare il mondo e la forma di mondo che vogliamo avere) è ben evidente. Sottolinea Esposito:

Mai come oggi abbiamo l'esatta percezione di questa comunità di corpi – del contagio senza fine che li accosta, sovrappone, impregna, coagula, mescola, clona. Le aperture della carne e le trasfusioni del sangue sono identiche a quelle del senso. Vacilla ogni definizione del sano e del malato, del normale e del patologico, dell'immune e del comune¹².

La dimensione della comunità tratteggiata da Nancy non è allora quella di una sostanza che diviene soggetto producendo il mondo dei significati, dei valori, delle norme, è invece quella della finitezza capace di esporsi al proprio limite, di attestarsi sul proprio confine per cogliere quell'eccedenza, quella dismisura dell'essere-con che, attraversandola, la frattura e le rende impossibile il dominio di sé. Questa comunità non è fatta di individui, ma da singolarità finite che accolgono il limite dentro di sé e non lo lasciano all'esterno di una presunta unità. Nancy delinea una dimensione comunitaria che non pretende di farsi assoluta, di riassorbire al proprio interno tutte le dimensioni dell'uomo, ma esibisce proprio ciò che, sottraendosi al concetto, alla totale trasparenza del significato, costituisce l'essere come inappropriabile altro. In una prossimità multipla di corpi, in cui il *noi* si rende palpabile, si tocca e si offre a essere toccato... l'immagine si moltiplica, si scheggia, si urta, si scarta. Tutto questo comporta una riflessione radicale sulla nostra provenienza e sulla nostra traiettoria, insomma su ciò che vogliamo essere:

[...] né luoghi, né cieli, né dei: [...] smantellamento e decostruzione degli spazi chiusi, dei recinti, delle chiusure¹³.

Bisogna allora istituire un «pensiero delle rive e delle frontiere»¹⁴, un pensiero dell'approssimarsi e della prossimità che ci renda disponibili a «udire la pietra», a «custodire i vasti spazi» dell'aperto, a penetrare fin dentro il «suono della notte» – per dirla con i versi di Rilke¹⁵; bisogna aspettare che il sole d'Occidente sia tramontato per poter finalmente essere-con «lo scarto tra un corpo e l'altro»¹⁶ e «riappropriarci così del rischio degli estremi»¹⁷. Non si tratta allora semplicemente di cancellare delle frontiere, di ridisegnare i territori, di marcarne l'identità; la frontiera territoriale è infatti un innesto, un tracciato complesso che si dispiega in molteplici contingenze, che si apre a pluralità linguistiche, filosofiche, tecnologiche, sociologiche, storico-politiche, ecc. Di tale pluralità è necessario tener conto in quanto ogni esistenza è

12 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit., p. 180.

13 J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 222.

14 Il riferimento è al volume di Jean-Luc Nancy, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, tr. it. e cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009, in particolare si vedano le pp. 119-129.

15 Cfr. R.M. Rilke, *Il libro delle ore*, in "Il libro della povertà e della morte", tr. it. in *Poesie 1895-1908* a cura di F. Baioni, commento di A. Lavagetto, 2 voll., Einaudi, Torino 1994, I, p. 239.

16 J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 222.

17 J.-L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, cit., p. 128.

l'indice di un luogo, di uno spazio, di una topografia vissuta, ma al contempo questo indice inscrivo e inclusivo apre alla sua escrizione: la frontiera è il passaggio, il luogo dell'attraversamento, il bordo che insieme traccia il limite e segna l'approssimarsi, come la pelle del corpo, esposizione liminare del sé.

È questo, in conclusione, il portato (il dono) più importante della riflessione di Nancy, ciò per cui secondo me egli è, oggi, un pensatore capace, per dirla con Hegel, di «afferrare in pensieri il proprio tempo»¹⁸.

18 Cfr. per questa simbolica espressione, G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 14-17.



... e nelle grotte di Lascaux

Rosaria Caldarone

EROS E TECHNE

“Nella mano che trattiene/Una mano assente”

Tenterò di parlare di una mano assente, di un’assenza al cuore di ciò che trattiene, volendo cogliere nella marcatura poetica di questa doppia possibilità o doppio contenuto del trattenerne (qualcosa e niente), che ci proviene da *Nell’insidia della soglia* di Yves Bonnefoy¹, un tratto che contraddistingue la filosofia di Jean-Luc Nancy.

Nel trattenerne intenzionale della mano, nel contatto di cui questa mano è capace, e cioè nell’atto del suo toccare, si *mantiene* tuttavia l’esperienza di un non toccare niente, perché all’altro estremo del contatto, la mano che si vuol toccare, la mano dell’altro, è assente.

È necessario che questa assenza risuoni, che getti su di noi tutta la sua desolazione, affinché possa essere compreso qualcosa di più vero: e cioè che essa, questa stessa assenza risentita, non inficia la realtà del trattenerne. La mano trattiene di fatto un’altra mano che *resta* in quanto mano *assente*.

L’impotenza/impossibilità entrano dunque nell’atto di questa mano non scalfendo l’efficacia del suo tocco che è dell’ordine del trattenerne: riconducibile, cioè, più a un *haptein* che a un *tangere*².

Nell’efficacia evocativa dei versi di Bonnefoy, nel trattenerne della mano una mano assente, si ricompono l’immagine di quell’esperienza che in *Noli me tangere* Jean-Luc Nancy chiama “contatto differito”: “un toccare”

[...] che acuisce o distilla senza posa, fino a un eccesso necessario, il punto, la punta e l’istante dove il tocco si distacca da ciò che tocca, nel momento stesso in cui lo tocca. [...] Senza questo distacco, senza questo *arretramento* o questo allontanamento, il tocco non sarebbe più quello che è e non farebbe più quello che fa³.

Qualche pagina prima Nancy scrive:

L’amore e la verità toccano respingendo: fanno *arretrare* colei o colui che colpiscono, perché questo stesso contatto rivela che sono fuori portata. È con l’essere inattingibili che ci toccano e ci feriscono. Ciò che avvicinano è il loro allontanarsi: ce lo fanno sentire, e questo sentimento è appunto il loro senso⁴.

1 Y. Bonnefoy, *Nell’insidia della soglia*, tr. it. di D. Grange Fiori, Einaudi, Torino 1990.

2 Cfr. J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

3 Ivi, pp. 69-70.

4 Ivi, p. 53.

C'è dunque una certa legge del toccare e poi ci sono "l'amore" e la "verità" che, intangibilmente, la fanno propria. Vorrei provare a mostrare come ciò accade, mostrare cioè la particolare "tangenza" fra "toccare" e "l'amore, la verità". Questo obiettivo implica:

- 1) in primo luogo una sosta sul tema del "toccare", per comprendere a quale tipo di esperienza fondamentale, alla fine, esso è riconducibile per Nancy;
- 2) in secondo luogo la messa in relazione di questa esperienza a cui, con Nancy, può essere dato il nome di *techne*, con quella dell'amore/verità.

Nell'ambito di questo secondo punto tenterò, forzando un'analogia fatta dallo stesso Nancy ne *Le Muse*, di pensare – sulla linea e al di là di ciò che lo stesso Nancy concede – la coincidenza fra *eros* e *techne*. Questi obiettivi presuppongono, nella mia argomentazione, due intermezzi platonici, tratti dal *Simposio*.

Nella *Fisica*, Aristotele distingue il contatto (*to aptesthai*) dalla continuità (*sunechès*). Se nella continuità le estremità sono una sola cosa, nel contatto accade che esse siano insieme, come viene detto nel libro Z⁵.

L'insieme (*hama*) del contatto resta irriducibile all'uno (*hen*) del continuo, perché nel contatto «gli estremi sono due»⁶, precisa Aristotele: questo vuol dire che la co-incidenza delle parti resta essenzialmente una differenza fra le parti. Nel contatto, quindi, resta aperto, significativo, quello scarto delle *partes extra partes* caro a Nancy, che dice la solitudine e insieme la relazione cui si apre l'ente finito che, in quanto corpo, è ciò che entra nella distanza fra i corpi, proprio quando o dove effettua o subisce il tocco, il contatto.

La mano trattenuta *in quanto* mano assente, mano che non può costituire, come vorrebbe (prendendomi la libertà di attribuire un desiderio alla mano di Bonnefoy), un nodo unico con un'altra mano, perché è trattenuta nell'assenza, trova già in questa ricostruzione una plausibilità. O, come è forse più preciso dire, questo sfondo per un verso alleggerisce e per un altro acuisce l'aporeticità di quel gesto ambivalente. Perché se "contatto", come apprendiamo da Aristotele, non vuol dire unità ma differenza nella relazione, e dunque accentuazione dello statuto solitario, separato, della parte che entra nella relazione, questi versi non fanno che amplificare fino all'eccesso quell'intervallo o intermediario che intercorre fra le parti, cercando quasi una stazione impossibile in quel *metaxù* fatto di piccoli passi nel vuoto che è la distanza *fra* l'uno e l'altro.

Andare verso, giungere a toccare l'altro vuol dire infatti percorrere un intervallo, uno spazio vuoto fra l'uno e l'altro, che viene prima dell'altro, ma in questo vuoto che attesta il niente in comune, l'assenza di continuità, la distanza in cui il toccare si trattiene, l'altro stesso prende forma come il distinto. La separazione diventa allora la matrice da cui la forma prende forma, la condizione stessa del rapporto.

Nei versi di Bonnefoy accade che è proprio il tratto del *metaxù* ad essere trattenuto, l'intermedio direbbe Aristotele: «ciò verso cui l'oggetto che muta giunge per natura, prima che giunga verso l'estremità alla quale tende il mutamento»⁷. In essi troviamo un'ostinazione sul tratto del "non è" che appartiene al risultato: "l'altro non è me". Ciò vuol dire che nella percezione della forma dell'altro, cui il toccare ci fa accedere e in cui la negazione appare

5 Aristotele, *Fisica*, Z 231 a 21-22; E 227 a 23, nella tr. it. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1987.

6 Ivi, 227 a 13.

7 Ivi, 226 b 26-27.

semplicemente transitoria, funzionale all'apparizione del distinto della forma, del contorno altrui, si produce la risonanza di una negazione in qualche modo assoluta: *l'altro non è*, ovvero *l'altro non c'è*, che costituisce un affondo più tagliente del negativo, quel negativo che resta l'ultima, affermativa, parola nei versi di Bonnefoy: *la mano trattenuta è una mano assente*⁸.

Questa assenza costituisce la presa d'atto della fine di un mito fusionale. È come se essa potesse essere pronunciata amaramente da un ex androgino, testimone di un'antica natura, appena sottoposto al taglio di Zeus. Un «ruvido uno»⁹ che vede sbiadire lo stesso desiderio di «un essere solo da due (*hen ek duoin*)»¹⁰, tendente a ripristinare, sia pure in un sogno avente Efesto come complice, un'antica natura benevola che permetteva proprio questo: una *continuità* senza limiti, facendo giocare e imporsi qui la definizione aristotelica di “continuo” che sembra proprio riprendere i termini del nostro discorso:

Io dico che c'è continuità (*sunechès*) quando i limiti (*peras*) di due cose, mediante i quali l'una e l'altra si toccano, diventano uno solo e medesimo (*ghenetai hen*) e, come dice la parola stessa, si tengono insieme (*sunèchetai*). Questo, però, non può verificarsi quando gli estremi sono due (*duòin ontòin einai toin eschètoin*). Tenendo conto di questa precisazione, risulta chiaro che il continuo è in quelle cose da cui per natura viene fuori qualcosa di unico in virtù del contatto, (*hen ti pephyke ghignesthai katà ten sunapsin*). E una volta che si attui l'unione di ciò che determini la continuità, anche l'intero sarà allo stesso modo uno, come avviene, ad esempio, nell'inchiodamento, nell'incollamento, nella giuntura, nell'accoppiamento naturale¹¹.

Posta questa antica natura perduta, in cui c'era “qualcosa di unico in virtù del contatto”, come l'androgino, Aristofane sostiene, nel *Simposio*, che l'*eros* designa il desiderio e l'aspirazione all'intero¹². Ma questa aspirazione resta il desiderio spezzato dell'uno spezzato, della parte separata, che anche se si avvalesse della consolazione del dio tecnico, ricostruttore per eccellenza, non potrebbe che ricostituire un'unità ferita. Efesto, con tutta la sua *techne*, non potrebbe cancellare l'irreparabile che resta irrimediabile. L'intero, quindi, appare solo in una ricostruzione in cui restano incancellabili i segni del taglio, è un intero tagliato.

Troviamo qui un primo, ancora povero, spunto del “tocco” de l'amore/la verità, teso a farci comprendere più che lo specifico del loro “toccare”, ciò che permette di comprendere il loro legame (“l'amore e la verità toccano respingendo”, scrive Nancy).

Nella frase già citata di Aristofane: “il nome d'amore è dato per il desiderio e l'aspirazione all'intero (*to holos*)”, è come se leggessimo: “il nome d'amore è dato per il desiderio e l'aspirazione al vero”; il vero, infatti, appare qui come l'intero, come ciò che è capace di

8 Questa assenza è il tema pervasivo di *Nell'insidia della soglia*. Ricordo questi altri versi: «Viene chiamato, ma non si alza./Nell'adunarsi, cui è mancato/il celebrabile./Nel grano deformato./Nel vino prosciugato/Nella mano che trattiene/Una mano assente./Nella inutilità del rammemorare./[...] Nella bocca che vuole/Da un'altra bocca/Il miele che nessuna estate/Può maturare/ [...] Nell'angoscia dei corpi che non si trovano» (Y. Bonnefoy, *Nell'insidia della soglia*, cit., p. 9).

9 L'espressione è hegeliana, cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2008, p. 289.

10 Platone, *Simposio*, 191 d 2-3.

11 Aristotele, *Fisica*, 227 a 10-16, tr. it. cit., p. 227.

12 Platone, *Simposio*, 192 e 9.

ri-prendere la parte nel suo stesso desiderio di unità, in quel desiderio che la distingue *in quanto parte*. Questo “fatto del desiderio” produce l’inferenza che lascia “prendere insieme” l’amore/la verità, perché una volta resi intercambiabili l’intero e il vero, è possibile mantenere l’analogia fra amore e verità.

Ma torniamo al toccare/trattenere, cercando di dilatare, seguendo Jean-Luc Nancy, il raggio della questione che in esso si pone. Non senza il timore di sbiadire su quella traccia fortissima costituita da *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, il libro che, come è noto, Jacques Derrida ha dedicato all’amico, e che prende il suo avvio proprio dalla centralità del tema del “toccare” nel suo pensiero.

1. Toccare/Techne

“Toccare” dice un’immanenza impossibile, lo abbiamo già visto in Aristotele che distingue il continuo dal contatto, volendo sottolineare la presenza dell’intermedio che impedisce agli estremi del contatto di costituirsi in unità. Quando in *Un pensiero finito* Nancy parla della tecnica come de «l’«esistere di quanto non è pura immanenza»¹³, sembra nominare, includere, proprio l’esperienza del toccare.

Avrei potuto fornire altre citazioni in forma di esplicitazione, tratte da *Noli me tangere* in cui la questione del toccare appare più tematica, ma è proprio questa affinità fra toccare e “la tecnica”, già messa a fuoco da Derrida in *Le toucher*, che ci fa comprendere tutta la “drammaticità” del toccare. Non nel senso che c’è un “impiego” del “toccare” nella tecnica – cadremmo così nell’idea di una tecnica solo strumentale, solo ancorata al ruolo di mezzo, che già Heidegger ne *La questione della tecnica* ritiene poco avveduta –, ma nel senso che quella che lo stesso Heidegger chiama “l’essenza della tecnica” di contro alle opinioni correnti, risente, amplifica potentemente, secondo Nancy, la drammaticità del toccare per l’ente finito: il suo movimento interrotto, l’impossibilità della continuità, il mito infranto della pienezza dell’uno.

Posto che il proprio dell’uomo consista in ciò che non è assicurato, perché il suo essere non è conforme alla sua natura, la “natura umana” implica strutturalmente una contraddizione. È a partire dall’esperienza di una sconnessione che a vari livelli implica l’esigenza di un “ritocco” della natura, infatti, che la specificità dell’umano ha luogo: l’etica, l’arte, l’amore, la politica, sono tutti luoghi di un ri-facimento, di una ri-creazione o ri-forma della natura. Il rimedio alla sconnessione ha l’aspetto della ri-petizione, perché la natura non viene semplicemente negata, ma negata e ri-affermata, snaturata e ri-fatta. Questa estraneità al naturale è più che mai avvertita in filosofia e si presenta come un tratto comune già in Hegel, Kant, Pascal. Mi limito, per esigenza di brevità, ad accennare a tre momenti salienti nelle opere di questi tre filosofi.

Quella che Hegel chiama «la richiesta che il cuore si spezzi»¹⁴, e cioè la rinuncia al “cuore immediato”, naturale, che non lascia libero lo spirito; la descrizione kantiana di quella “pace

13 J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, a cura di L. Bonasio, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 49.

14 G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., p. 303.

interna” data dalla legge morale, semplicemente negativa nei confronti della vita¹⁵; o, ancora, la necessità della inclinazione/circoncisione del cuore in Pascal¹⁶, sono tutti esempi di come la filosofia abbia parte nello sforzo di correggere e imprimere un certo movimento al desiderio umano, disimpiantando da esso ogni naturalità.

In *La voix libre de l’homme*¹⁷, a proposito dell’imperativo morale, Nancy parla di una sorta di contro-impianto etico che la legge produce: la legge (*Gesetz*) assegna (*setzen*) all’uomo qualcosa di non-umano, installando in lui una nuova natura con cui egli deve venire a coincidere. Adoperando il linguaggio che Heidegger utilizza proprio quando parla della tecnica, potremmo parlare di un *Gestell* morale, per rimanere nell’ambito kantiano richiamato dal saggio di Nancy, o di un *Gestell* im-posto dall’infinito nel finito, per tornare a Hegel, di un *Gestell* volto ad incidere il cuore, per recuperare anche Pascal. Tutti questi impianti, queste “*greffes*” che hanno avuto luogo in filosofia, altro non descrivono che la necessità, iscritta nella natura stessa dell’umano, di porre (*Stellen*) diversamente l’uomo, di dis-impiantarli da quel luogo provvisorio (per lui) che è la natura¹⁸, per installarlo in una contingenza che di volta in volta diventa la vera natura a partire da una ri-costruzione. L’essenza viene dunque ri-costituita a partire dall’accidente¹⁹ che *tocca* e comprende l’umano dall’esterno, avendo il suo luogo di produzione in un fuori radicale rispetto alla natura. È da questo fuori che proviene il ri-chiamo, il *Ge-setz* o, più radicalmente, il *Ge-stell* a cui un ente in se stesso instabile come l’uomo si salda, si aggrappa e da cui alla fine dipende, per essere ciò che (*non* è ma) *deve* essere. Toccando, appunto, qualcosa *fuori* di lui che diventa la sua natura.

È qui che il senso del toccare rivela tutto il potere di differimento già intravisto: l’ente uomo, infatti, per il quale è impossibile la co-incidenza con sé, perché per natura non dispone di un’essenza definita, deve toccare nella distanza ciò che è fuori di lui per rientrare in sé. L’essere gli proviene dunque da fuori, dall’opera, dal prodotto, dalla rappresentazione. Come pretende Heidegger ne *La questione della tecnica*, non possiamo che legare allo *Stellen* del *Gestell* la risonanza di un altro “porre”, lo *Stellen* delle parole *Her-stellen* e *Dar-stellen*, che indicano la produzione, la presentazione, a partire dalle quali l’uomo ritrova e ri-ambienta la natura. In esse lavora infatti un’operazione che distacca la natura da sé e la lega ad altro, affinché si “disveli”, per restare nell’utilizzo heideggeriano di questa precisazione terminologica, l’essenza (non della tecnica, ma, per noi) dell’uomo²⁰. Ma il disvelamento accade da fuori, attraverso una *poiesis*, e cioè un passaggio dal non essere all’essere, come voleva Platone.

15 Cfr. I. Kant., *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2008, cap. III, p. 193.

16 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2000, p. 261.

17 J.-L. Nancy, *La voix libre de l’homme* in *Les fins de l’homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1981, p. 182.

18 «La natura dell’uomo è tutta naturale, *omne animal*. Non c’è nulla che non si possa rendere naturale, e non v’è nulla di naturale che non si possa far scomparire» (B. Pascal, *Pensieri*, cit., Fr. 121, p. 91).

19 A proposito della struttura di questa ri-costruzione, cfr. J.-L. Marion, *Étant donné*, PUF, Paris 2005, p. 218.

20 Per Heidegger questa multiformità dello “*Stellen*” era ciò che metteva sulla strada del disvelamento della vera essenza della tecnica. Ho sostituito la posta in gioco, l’uomo anziché la tecnica, utilizzando la stessa precisazione terminologica.

È proprio perché l'uomo è l'ente che raggiunge il suo "sé" da fuori, che la questione della tecnica per lui è decisiva. Quando Nancy si riferisce all'uomo come all'"animale tecnico", vuole dire che la "tecnicità" attraversa e interrompe l'animalità e non le è successiva o accessoria; la posta in gioco che si lega alla tecnica è infatti quella della ricerca del luogo di sé che l'uomo non trova nella natura. L'arte, ogni arte, leggendo in una continuità sia pur problematica, *techne* e tecnica, sulla scia di Heidegger e soprattutto di Nancy, mostra questo: essa ricostruisce il familiare a partire dall'estraneo, non mediando l'estraneità, piuttosto distaccandola, isolandola e riproducendola attraverso il tratto, la figura, il colore, l'incisione. Essa non ha a che fare con il mondo come ambiente o natura, ma con lo "stare-al-mondo", ci ricorda Nancy e, di conseguenza, la domanda fondamentale a cui essa risponde è: *come vivere? – domanda che ci fa percepire già spezzata l'integrazione del vivente nella vita.*

La particolarità del gesto di Nancy è quella di pensare univocamente "l'arte", di pensarla cioè alla maniera greca come *techne* – al tempo stesso arte bella e artigianato, ovvero arte e tecnica, aventi essenza comune nell'atto proprio della *poiesis*: e cioè nel passaggio dal non essere all'essere. Nancy pensa, infondo, all'interno di quello che in Heidegger rimane un auspicio inquieto.

Tanto nell'opera d'arte quanto nella più umile creazione artigianale, tanto nella statua quanto nell'utensile, accade lo stesso *distacco* dalla natura, la stessa "produzione nell'esteriorità"; viene cioè all'essere qualcosa che prima non c'era e che resta dotato di una «forza di separazione, isolamento, intensificazione e metamorfosi»²¹, rispetto alla natura. Ma ancora, e più radicalmente, credo da Nancy ci provenga lo sforzo estremo di pensare l'*unheimlich* dell'arte, il suo isolamento/mantenimento dell'estraneo, in una certa continuità con quell'esperienza della *techne* che il corpo malato fa. Anche qui, rispetto alla malattia, la natura viene interrotta dall'esterno, al fine di farla coincidere con sé tramite la protesi, la valvola, la macchina. La salute, sempre fragile e precaria nell'uomo, rilancia la definizione dell'uomo come "animale tecnico", perché la "vita" può diventare, tornare ad essere "umana", grazie all'artificio tecnico.

Così come, nell'arte, viene guadagnata una sorta di familiarità con l'estraneo, a partire dalla potenza di di-stacco che in essa viene esercitata, allo stesso modo nella vita mantenuta in vita dall'artificio tecnico si produce una stessa familiarità con ciò (che è estraneo nel senso) che nega la vita. L'artificio tecnico, infatti, non allontana la morte, non dichiara la sua impossibilità, il suo non-ancora, ma incorpora il *non* nell'essere, l'impossibile nel possibile, lasciando agire la morte al cuore della vita²², perché si installa come *corpo estraneo* proprio là dove la vita non riesce più a mantenersi da sola, là dove essa, lasciata a se stessa, cederebbe. Esso ricorda la non-tenuta della vita proprio nell'atto di supplire a questo cedimento, rivelandosi così, più che mai, *pharmakon* – ciò che allontana la morte con la morte stessa.

C'è dunque una ferita da risanare che passa dall'anima vegetativa a quella razionale, al cui sanguinamento *techne* risponde in modo vario: attraverso le più sofisticate protesi dell'arte medica che rinviando all'intrusione organica di un *Gestell* o con le "mani negative" delle grotte del Paleolitico, che Nancy ama menzionare, che costituiscono le prime, intense *Darstellungen* umane. Si tratta, in ogni caso, di una multiforme *Un-heimlichkeit* che è il fondamento

21 J.-L. Nancy, *Le Muse*, tr. it. di C. Tartarici, Diabasis, Reggio Emilia 2006, p. 42.

22 Come Nancy racconta ne *L'intruso*, a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000, p. 20.

del contatto ricercato, della saldezza richiesta che la natura non garantisce. La mano cerca e trattiene ciò che *non c'è* perché non è presente in natura, non ha rango di oggetto, ma *fa essere* da fuori; e lo fa restando indisponibile, intoccabile, come “l'amore e la verità”, potremmo dire, ritornando alla ricostruzione iniziale.

2. Eros e Techne

«Benché lo fondi, lo rin-cuori, l'amore rimane assente dal cuore dell'essere»²³, scrive Nancy.

L'assenza di *eros* dal cuore dell'essere rende predominante il tratto dell'esteriorità: *eros* arriva da fuori. Questa tesi di Nancy intercetta un altro momento del *Simposio* di Platone, un altro encomio, quello che vede Socrate protagonista insieme a Diotima.

Se il mito dell'androgino che ho richiamato prima indicava una sorta di provenienza “interiore”, familiare, di Eros, inteso come desiderio di un'unità perduta, miticamente riposta nell'identità primigenia dell'androgino, nella sua stessa costituzione ontica, questa volta il discorso è altro. È sull'esteriorità di *Eros* che esso punta.

Eros viene definito “demone”, cioè ente dall'identità incerta in quanto né mortale né immortale, ma a metà *fra* uomini e dei. Il piano costituito dal “genere”, su cui insisteva la natura dell'androgino, viene in prima battuta tralasciato, trasceso, per poi venire ripreso, in seconda battuta, a partire dal confronto fra “specie” diverse, ripreso ma dislocato in uno scarto (o da un contatto) più profondo. Qui è proprio il tratto che riunisce i distanti, il *metaxù*²⁴ fra mortali e immortali, il luogo proprio di *Eros*; questo luogo resta indisponibile, inabitabile in senso assoluto, in quanto la sua apertura coincide con l'*opera* di *Eros* – con il suo attraversamento – e non preesiste ad essa: tanto per la natura umana quanto per quella divina si tratta di un luogo sbarrato, impossibile, perché fra il dio e l'uomo resta un abisso²⁵. Varcare questo abisso, operare nell'impossibile stesso rendendolo possibile, è dunque *opera* di *Eros*, che nella descrizione che ce ne offre Diotima viene detto *ermeneuta, sofista, filosofo, artigiano*²⁶. Caratteri che presentano tutti un'instabilità, una non pienezza d'essere, perché hanno come essenza il movimento verso il raggiungimento di qualcosa che non è possedibile e che non chiede di essere posseduto; una tensione, quindi, verso l'esteriorità a cui si volgono per ricevere il loro senso e la loro consistenza. Tramite l'*eros* la finitezza stessa si trova dislocata, coinvolta in un “tremite” che la oltrepassa, la eccede, nella misura stessa in cui ne marca il limite; l'eccesso è sul limite perché al limite del finito o, meglio, del mortale, si apre, grazie al prodigio di *Eros*, finché c'è *eros*, il rapporto con l'immortale.

È all'interno di questa lezione di Diotima, accolta da Socrate, che viene rivista e corretta la tesi di Aristofane. Se, infatti, l'uomo/donna, in quanto ex androgini, soffrivano *onticamente* la ferita che solo *Eros* avrebbe potuto risanare – sia in un senso ancora miticamente possibile (sogno di Efesto), sia in un senso puramente simbolico (si veda per esempio l'uso che

23 J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, cit., p. 171.

24 Platone, *Simposio*, 202 a 2.

25 Ivi, 203 a 2.

26 Ivi, 203 d-e.

fa Freud in *Al di là del principio del piacere* dell'eros che proviene da questo momento del *Simposio* – qui, al contrario, è proprio *Eros* che istituisce *ontologicamente* la ferita, perché apre la finitezza all'altro da sé, al desiderio del tutt'altro – *l'altro come il dio* (e quindi *differenza di genere dentro la differenza di specie*), inculcando in essa l'immortale stesso come ferita, affare, cura *del* mortale. Come dire che attraverso l'esperienza dell'amore l'ente finito è condotto al limite di sé, a toccare ciò che *non è* della sua stessa natura, ciò che non proviene dalla "natura", ma che proprio da *fuori* – a partire da una rottura ontologica dell'immanenza ontica – lo riconduce a sé. È chiaro che da questo tipo di incontro (con il fuori stesso) non può mai venir fuori qualcosa di unico come nel caso dell'androgino.

Eros avvicina il lontano e disloca il finito nel senso che questo diventa più vicino a quel lontano che resta lontano (il dio, l'immortale), di quanto non sia vicino a ciò che gli è più onticamente vicino²⁷. Ritroviamo così tutta la perspicuità della definizione di Nancy da cui siamo programmaticamente partiti: *è con l'essere inattingibili che ci toccano e ci feriscono l'amore e la verità. Ciò che avvicinano è il loro allontanarsi: ce lo fanno sentire e questo sentimento è il loro senso.*

In quanto luogo della relazione nella differenza, accesso al *metaxù* che altro non è che un particolare *accesso*, l'eros che proviene dall'encomio di Socrate e Diotima è "fuori portata". Questo vuol dire che è inafferrabile perché è strutturalmente in rapporto non con l'ente, ma con ciò che lo fa essere ente; non con il "naturale" dell'umano, ma con ciò che distende e disloca la natura affinché essa, proprio a partire dalla distanza con cui è in rapporto, possa dirsi umana.

Con l'eros si affaccia quella stessa esperienza di apertura della natura umana all'estraneo, quella frattura dell'immanenza, tipica del "toccare" della *techne*. La presentazione di *Eros* come *metaxù*, elemento esterno che dispone l'umano nella coincidenza (*homilia*)²⁸ con ciò che lo rende umano, affinché tutto sia collegato con se stesso²⁹, non fa che ridare volto a quella scissione, quella ricerca del familiare che la *techne* fa sua e indirizza in vario modo. L'umano si affida a *Eros*, che Platone definisce un eccellente collaboratore (*sunergòn*) della natura umana³⁰; *Eros* dunque interviene, sostiene, sorregge, un gesto di trascendenza della finitezza "tipicamente" umano, in cui il *typos* resta però esterno, non iscritto nella *natura* umana.

In *Un pensiero finito*, Nancy scrive: «Non ritorno a me dall'amore [...] Io rivengo spezzato»³¹, volendo dire che l'amore istituisce la ferita piuttosto che colmarla. Ma questo "ritornare spezzati" dall'amore, mi chiedo, assumendomi la responsabilità di questo, non è avvertibile come il ritornare spezzati dall'intervento tecnico, dalla congiuntura artificiale che non cancella la frattura ma la mantiene "aperta/chiusa" (Nancy)? L'eros di Platone tenta la coincidenza impossibile fra umano e divino: affinché tutto sia *collegato* con se stesso (*hoste to pan autò autò sundedesthai*). Al di là della sua ambientazione, questo discorso resta vali-

27 Quel che accade qui è in fondo ciò che nella *Lettera sull'"umanismo"* Heidegger descrive come la vicinanza del lontano che inibisce la definizione dell'uomo come "animale razionale" (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, Adelphi, Milano 1995, p. 49).

28 Platone, *Simposio*, 203 a 3.

29 Ivi, 202 d 18.

30 Ivi, 212 b 3.

31 J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, cit., p. 186.

do, fino a Nancy, perché pone l'accento sull'esigenza del *legame* con l'altro di cui l'ente finito ha bisogno per venire a coincidere con sé, per viverci come sé. Il contatto, dunque, nella natura umana, resta affidato a un operatore esterno che produce l'unità e l'eros platonico è un tale operatore (*sunergòn*), e non a caso è definito con aggettivi che designano tutti il fare, l'opera, l'arte.

A questo punto è forse il caso di continuare a pensare quell'analogia istituita da Platone fra *poiesis* ed *eros* nel *Simposio*, e ripresa da Nancy solo a proposito della divisione delle arti tecniche. Ricostruisco brevemente. Platone dice che "*poiesis*" afferma il passaggio dal non essere all'essere e ogni prodotto della *poiesis*, ogni *techne*, quindi, è pur sempre *poesia*. Tuttavia, solo alcuni vengono detti *poeti*, e solo per una particolare *techne* si usa il termine *poesia*³². Solo una parte, quindi, prende il nome dell'intero. Allo stesso modo, dice Diotima, «ogni desiderio di bene e di felicità è per tutti il potentissimo e scaltro amore»³³, ma né i filosofi, né coloro che cercano la ricchezza o che potenziano l'attività fisica – e a modo loro si riconoscono in quel desiderio – vengono detti "amanti", pur essendolo in realtà. Solo pochi, anche in questo secondo caso, prendono il nome dell'intero, coloro che si dedicano a un'unica specie di amore.

Nancy riprende questo punto del *Simposio* per risalire alla divisione delle arti e rilanciare il piano comune alle *technai*, la loro radice unica³⁴, abbandonando l'analogia con l'eros (dovuta al fatto che entrambi si rappresentano in modo metonimico).

Nel mio percorso ho tentato di spingere questa analogia, da cui sono idealmente partita, in direzione di una coincidenza fra *eros* e *techne*. Se "ogni desiderio di bene e di felicità è per tutti il potentissimo e scaltro amore" è perché nell'uomo un tale desiderio rompe l'immanenza dell'ente, espone una ferita, porta in sé, insomma, l'iscrizione della *techne*.

32 Platone, *Simposio*, 205 b-c.

33 Ivi, 205 d 1-3.

34 Cfr. J.-L. Nancy, *Le Muse*, cit., p. 35.



Roberto Ciccarelli

LA POTENZA CHE DUNQUE SIAMO Saggio sull'esperienza della libertà

I – «Ci sveglieremo insieme domattina», disse al telefono Jacques Derrida prima che Jean-Luc Nancy si addormentasse e fosse sottoposto al trapianto del cuore. La data dell'operazione può essere importante, anche simbolicamente. Era il 1989, la fine di un'epoca. «L'ultima parola che udii – ha scritto Nancy – fu quella di un medico che mi disse: il vostro cuore era programmato per durare fino a cinquanta anni. Per vivere era necessario ricevere il cuore di un altro». In quella telefonata di congedo, e di passaggio, dalla prima alla seconda vita, Nancy sostenne la coincidenza tra una contingenza personale e una contingenza nella storia delle tecniche. Un'operazione chirurgica assai impegnativa, ma che tuttavia era sospesa tra un'avventura metafisica (il passaggio dalla prima alla seconda vita, si diceva) e una prestazione tecnica (quella di vivere con il cuore di un altro). Su questa esperienza Derrida tornò qualche anno dopo in uno dei suoi libri più intensi, e commoventi, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*¹, dove *si tocca* l'esperienza di un limite, e ciò che tocca al pensiero in generale oggi è la possibilità di un'esperienza che incorpora un limite prima giudicato invalicabile: la malattia, la fine e il trapasso.

Per il cristianesimo, il momento della morte ha costituito il punto di non ritorno della vita e l'evento della resurrezione, promessa di vita eterna. Derrida sostiene invece che il gesto che Nancy ha fatto rispetto al pensiero permette oggi di pensare radicalmente ad una finitezza di nuovo genere. Al di là dell'evento biografico dal quale è partita la sua riflessione, Derrida sostiene che il compito della filosofia è appunto quello di abitare questa finitezza, il che vuol dire che la filosofia ha raggiunto il proprio limite: quello di pensare l'impossibile *ma con il massimo rigore*. Formula quanto mai paradossale, e Derrida è stato un maestro nel creare e sciogliere nodi di questo tipo. Ma nel momento in cui il pensiero riconosce tra le sue pieghe più intime la presenza costitutiva di un'aporia fondamentale, la sua impossibilità a rischiare ciò che Varrone definì *lucus a non lucendo*, la sua finitezza appunto, ecco che una potente contropinta materiale, corporea, storicamente accertabile emerge dal cuore della finitezza. Così facendo Derrida intuisce un'esperienza *prima* di ogni altra determinazione religiosa, etica, giuridica. Prima della distinzione tra essenti e viventi, prima dell'opposizione tra natura e cultura, tra *physis* e *nomos*. In questo anacronismo tra un *prima* e un *durante*, nell'atto

1 J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti 1820, Genova-Milano 2007.

stesso del rischiaramento e dell'occultazione, elemento fondativo del rappresentarsi del pensiero a se stesso, viene formulata la tesi di Nancy: l'impossibile è anch'esso un'esperienza non riducibile allo speculativo che trasforma la speculazione in quanto tale. Scrive Nancy:

Non siamo noi a decidere che questo debba essere il compito della filosofia. Non si tratta di un'opzione offerta al nostro libero arbitrio e del resto il filosofare non è mai stato il frutto di una libera scelta dettata dalla "libertà di pensiero". Se la filosofia ha toccato il limite dell'ontologia della soggettività, è perché è stata condotta a questi limiti².

Pensare l'impossibile significa vedere l'aprirsi dell'infinito nel cuore del finito. La filosofia fa esperienza di ciò che non può essere giustificato con il solo pensiero. Ed è in questo modo che il pensiero fa esperienza di qualcosa che lo eccede, lo sopravanza, lo deborda. Nancy la definisce "esperienza della libertà". Per comprendere questo salto quantico oltre la filosofia della soggettività, un salto che la gran parte della riflessione contemporanea tarda a compiere dopo averla abbozzata negli anni eroici – ma ormai dimenticati – della critica delle filosofie del soggetto, è bene premettere che questa esperienza non può essere in alcun modo ridotta all'esito estremo dell'interrogazione del pensiero su se stesso. L'andamento del pensiero di Nancy su questo punto è assolutamente inequivoco: nella filosofia della soggettività «l'essere è postulato come il *subjectum* della rappresentazione»³, ovvero «l'essere – come soggetto – è inteso altresì come fondamento»⁴. Per il pensiero moderno la libertà – che è sempre quella del soggetto – viene concepita come potere di "apparirsi", «o come potere di determinarsi nella rappresentazione e come soggetto della rappresentazione»⁵. La soggettività è ciò che pone e, contemporaneamente, ciò che viene posta. In essa avviene una mescolanza empirico-trascendentale di necessità e contingenza in cui la volontà assoluta della soggettività si autodetermina, diventa arbitra di se stessa e «si sublima dialetticamente in necessità»⁶.

La tradizione sostiene che Spinoza e Leibniz, avrebbero riconosciuto in Dio il soggetto assoluto della rappresentazione che sottrae all'uomo la sua libertà, riducendola a misura irrilevante a servizio della volontà divina. In un primo tempo anche Nancy ha attribuito al Dio di Spinoza quella causalità dal cui potere discende tutto ciò che è, il potere cioè di guardare la realtà in quanto rappresentazione della volontà assoluta di Dio. Ma non ha molto futuro questo tentativo di ricondurre il pensiero dell'immanenza alla vicenda della metafisica del libero arbitrio di quel soggetto che decide della propria esistenza e della propria libertà. È errato sostenere che Spinoza abbia riconsegnato la libertà alla comprensione filosofica di una causalità immobile ed inesprimibile che trova la propria rappresentazione nell'idea di una volontà totalmente estranea al mondo, liberata cioè dalla necessità, dalla finitezza, da tutti quei vincoli che il mondo le impone. Questo soggetto è tanto più libero quanto più assume la necessità in se stesso, nella propria idea, svuotando il mondo del suo senso e, allo stesso tempo, rivendicando la potenza assoluta di una libertà arbitraria, tale da fare a meno del mondo di cui ha reso possibile la rappresentazione – e il senso.

2 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, tr. it. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2000, pp. 136-137.

3 Ivi, p. 30.

4 Ivi, p. 32.

5 Ivi, p. 30.

6 Ivi, p. 31.

Un pensiero come quello di Nancy è attraversato da scarti e posizionamenti molteplici, ripensamenti che si susseguono con un ritmo vertiginoso. E il suo rapporto con Spinoza, vale a dire con il pensiero dell'immanenza allo stato puro, lo conferma una volta di più. Nel 1988, anno di pubblicazione di questo libro seminale sull'esperienza della libertà, Nancy afferma che per Spinoza la libertà si identifica con l'effettività della beatitudine⁷, nel senso che la beatitudine è lo stato necessario dell'essere in cui si esprime "l'esistenzialità dell'esistenza", la legge originaria secondo la quale l'esistenza «si obbliga ad esistere e cioè ad essere esposta all'effettività che essa stessa è»⁸. Secondo Nancy, però, "Spinoza non pensa l'esistenza in quanto tale", probabilmente riferendosi ancora ai problemi linguistici e a quelli storiografici legati all'interpretazione del concetto di sostanza, tradizionalmente legato a quello di soggettività (il soggetto che si considera sostanza di se stesso, sostanza eminente).

Notiamo come, nel corso della stessa frase, pur avendo compreso l'esatta portata del pensiero spinozista, Nancy presti ancora ascolto a Heidegger, ma con l'effetto incoraggiante di dislocarsi lentamente nella direzione opposta. La beatitudine, infatti, è effettiva solo quando colui che può raggiungerla (il saggio o il filosofo) riesce a condividerla in maniera più larga possibile con i suoi simili disposti ad aprirsi e a praticare il discorso razionale della filosofia e della politica. Altrove però Nancy è assai più deciso nel parlare di Spinoza, quando cioè sostiene che la sua etica fa parte integrante del progetto di un'ontologia fondamentale che precede tutte le ripartizioni ontologiche ed etiche della filosofia. L'*ethos* originario, scrive Nancy, «è l'ek-sistere dell'esistenza stessa»⁹, definizione che potrebbe essere un altro modo per dire che «la beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa»¹⁰. In questo modo, Nancy assume integralmente lo spinozismo e lo colloca all'interno della propria analisi co-esistenziale.

A questo punto egli riconosce che il fatto pratico della libertà non è causato dalla pura obbligazione della ragione, quasi che la libertà fosse accessibile esclusivamente – a priori – come dato della coscienza. Questa accezione della libertà è stata considerata come il carattere fondamentale della soggettività che si rappresenta liberamente a se stessa, nel senso che è indipendente rispetto al suo essere finito. L'idea di Nancy è che non c'è più una legge da trasgredire, essendo l'unica legge esistente quella che misura l'effettività della beatitudine dell'esistenza ad essere come tale, *in-comune*. Il *fatto* della libertà precede il diritto, è ciò che pone il diritto è dunque "il diritto dell'esistenza"¹¹. Questo diritto esprime l'obbligo assoluto dell'esistente di trascendersi verso sé, o da sé a sé, in una dinamica immanente che libera l'esistenza dalla legge del soggetto-sovrano – la determinazione della causa esterna ed afferma infinitamente la legge stessa dell'esistenza: la libertà.

A dispetto di tutti gli equivoci semantici e teorici prodotti dalla teoria spinozista della "sostanza", che allo sguardo del filosofo heideggeriano rendono il pensiero dell'immanenza un altro caso della filosofia del soggetto, l'idea che la cosa stia presso di sé, cioè *dentro* l'infinitezza del suo "diritto dell'esistenza" apre la possibilità di pensare la libertà – la sua

7 Cfr., *ivi*, p. 22.

8 *Ibidem*.

9 J.-L. Nancy, *L'«etica originaria» di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1996, p. 49.

10 B. Spinoza, *Etica*, V, 42.

11 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 22.

metafisica come l'identità del concetto politico di "libertà" – a partire da un rovesciamento del metodo fenomenologico che ha portato Nancy ad incontrare, nei fatti, Spinoza. Elemento imprescindibile per comprendere la materialità del reale, l'immanenza sancisce che l'esistenza è immediatamente essenza, l'eternità è infinitamente in atto nell'esistenza singolare delle cose e che, infine, la sostanza non può essere pensata al di fuori dell'esistenza, poiché al di fuori di essa non esiste alcun soggetto assoluto, eminente o presupposto.

Sbarazzatosi dell'interpretazione che Heidegger ha offerto di Spinoza, Nancy si concentra sull'esposizione del finito, dell'«infinitamente esposto del finito»¹², dell'«ek-sistere». Dizioni heideggeriane, senza dubbio, ma che devono essere lette in un altro contesto. Se l'Occidente ha cercato di «fornire un supplemento d'anima a un mondo di cose»¹³, ed è questa la causa per cui «noi non siamo ancora al mondo, alle cose, al qualche cosa», solo Spinoza sembra essere andato oltre, *tra* le cose e *dentro* le cose, cioè nella «comunità delle cose»¹⁴ dove manca il soggetto percipiente e fondativo perché un soggetto simile viene fondato dal diritto dell'esistenza ad essere se stessa. Siamo oltre l'idea fenomenologica della riduzione trascendentale ed assumiamo finalmente, e in maniera immanente, le relazioni delle cose, la finitezza dei modi come «l'essere-in-comune», l'unico mondo dove gli uomini, gli animali e la tecnica obbediscono all'unica necessità dell'esistenza. «E questa necessità di esistenza è radicalmente sottratta a qualsiasi esistenza di una necessità»¹⁵.

Ora, la libertà raccoglie la medesima necessità dell'esistenza descritta da Spinoza, e non è dunque una scelta o un diritto, ma qualcosa di iniziale, cioè di «rivoluzionario»¹⁶. Per essere tale, la libertà deve essere configurata come «autocomprensione pratica»¹⁷, immanente ed infinitamente in atto, poiché essa «sopra-viene»¹⁸ in continuazione nell'esistenza. Questo sporgersi della libertà sull'evento, questo evento che è la libertà, non può essere fissato in un avvenimento, è invece «il taglio nel tempo e il salto nel tempo di un'esistenza»¹⁹. Una libertà che «non finisce mai di esporre l'esistenza al compimento che le è proprio: essere l'essenza di se stessa, e cioè ritrarsi da ogni essenza, da ogni presenza, da ogni sostanza, da ogni causalità, da ogni produzione, da ogni opera»²⁰.

Il divenire spinozista del pensiero di Nancy non è certamente lineare e conosce numerosi momenti d'arresto. Non è mai semplice per il pensiero della differenza riconoscere il movi-

12 Ivi, p. 152.

13 Ivi, p. 154.

14 Ivi, p. 155.

15 Ivi, p. 156. Si tratta di un ragionamento spinozista, per capirne la trama si rimanda in breve a E. Giancotti, *Necessità e libertà. Riflessioni sui testi spinoziani* contenuto in *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 57-80. Cfr. A. Negri, *Reliqua Desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, contenuto in *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998, pp. 313-341. Cfr. A. Deregibus, *Spinoza e il problema della libertà*, contenuto in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, atti del convegno internazionale, Urbino 14-17 ottobre 1998, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 433-453. Sulla libertà in quanto *problema politico*, si rimanda a É. Balibar, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma 1996, pp. 71-99.

16 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 110.

17 Ivi, p. 54.

18 Ivi, p. 120.

19 *Ibidem*.

20 Ivi, pp. 122-123.

mento immanente che pulsa nelle sue pieghe più segrete. Anche per Nancy Spinoza resta il filosofo della sostanza, e quindi del soggetto, descritto da Schelling e da Heidegger, sebbene il filosofo francese abbia compreso l'importanza della definizione della sostanza in quanto causa immanente. In Nancy rimane comunque tesissimo l'intento di una radicalizzazione ontologica di una filosofia dell'Essere al punto di superarla in nome di un "assoluto": pensare questa assolutezza è l'imperativo categorico «non pensa a nulla meno che alla morte, ma la sua sapienza è meditazione della vita»²¹ scrive Spinoza. E per Nancy il pensiero della libertà non è altro che "la meditazione della vita", in aperta polemica con l'essere-per-la-morte di Heidegger²².

A partire da questo assunto Nancy formula un'"ontologia dei corpi" che assicura il soddisfacimento della natura propria e altrui conservando (Spinoza), esponendo a se stessa (Nancy), l'esistenza. La realtà di questa autocomprensione dell'esistenza si manifesta nel corpo. "Il corpo è l'essere-esposto dell'essere", cioè nell'auto-posizione dell'esistenza. L'essere che qui si espone è, più precisamente, la "natura" che viene finalmente intesa *non solo* come manifestazione dell'Essere, ma come esposizione materiale e infinita dei corpi²³. Tenendo conto che Essere=Esistenza, e che la "natura" viene intesa spinozianamente come *essentia actuosa*, nella definizione di "corpus" Nancy raccoglie l'estensione "mondiale, globale, galattica" della corporeità, un'ontologia. Corpus significa *arealità*, «l'*ens realisissimum*, la potenza massima dell'esistere, nell'estensione totale del suo orizzonte»²⁴. Non può esistere esperienza del corpo senza esperienza della libertà, dato che la libertà è essa stessa esperienza, così come lo è il corpo: l'esperienza cioè dell'avere luogo qui ed ora. Un corpo si manifesta liberamente, così come la libertà ha una storia. Nessuno dei due si presuppone, né in sé né nell'altro, l'uno produce l'altro. In maniera speculativa, Nancy ha raggiunto l'immanenza. In questa nuova cornice non esiste uno schema preformato che distingue un fondamento dall'ente posto dal fondamento. Il corpo che mette ordine al mondo, e il mondo stesso, sono il risultato di una produzione immanente della libertà, così come del suo corpo²⁵.

II – Questa lettura del rapporto tra corpo e libertà è opposta al pensiero del soggetto come fondamento, così come alla teologia filosofica della sua negazione, ed è di un'estrema importanza nell'opera recente di Nancy. La riflessione condotta sul "politico" insieme a Philippe Lacoue-Labarthe era ancora debitrice della "fenomenologia dell'inapparente", l'ultima "svolta" di Heidegger nel 1973²⁶ che ha condizionato buona parte della filosofia "post-heideggeriana" successiva, compresa la sua breve – ma intensa – stagione "politica"²⁷. Al centro

21 B. Spinoza, *Etica*, IV, 67d.

22 Cfr. J.-L. Nancy, *L'«etica originaria» di Heidegger*, cit., e soprattutto *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995, p. 16. Ed inoltre: *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995, pp. 165-191.

23 J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 30.

24 Ivi, p. 37.

25 Cfr., Ivi, pp. 83-84.

26 Cfr. M. Heidegger, *Seminario di Zähringen 1973*, in Id., *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, pp. 145-188.

27 Il lavoro sul "politico" che Nancy ha svolto insieme a Ph. Lacoue-Labarthe è stato da tempo inserito nella "scuola" del pensiero politico "post-fondazionalistico" da O. Marchart, *Post-Foundational Po-*

di questa lettura c'era la nozione di *Entzug*, o "ritiro", che corrisponde al *Seinsverlassenheit* ("abbandono dell'Essere"). L'Essere, il suo senso e la sua destinazione, precipita nell'oblio perché, da sempre, si è ritirato. L'uomo non solo dimentica l'Essere, ma anche il fatto epocale che l'Essere si è ritirato. Su questo schema, Nancy e Lacoue-Labarthe hanno disegnato il loro "ritiro del politico": il politico, inteso come essenza della politica, il suo Essere più originario, si "ritira" davanti ai nostri occhi ed è questo suo ritirarsi a costituirne l'essenza²⁸. Il "politico", come l'Essere, non scompare mai, ma lascia delle "tracce" a ricordo della sua totalità perduta. È più che evidente che questa lettura, partita dalla decostruzione del totalitarismo e del nazionalismo comunitario che ispirarono Heidegger e la sua filosofia, dopo il 1989 si è facilmente dissolta nella teoria della "fine della politica". Nancy ne ha preso atto e ha cambiato percorso. Già alla fine degli anni Ottanta, e più chiaramente nel decennio successivo, Nancy prese le distanze dalla svolta teologica della fenomenologia come da quella della "filosofia dell'essere"²⁹. Arrivò così a superare la filosofia dell'originario, il concetto usato da Heidegger (e dai teologi della fenomenologia come Levinas, Michel Henry oppure Jean-Luc Marion) per distruggere il progetto husserliano che insiste invece sulla categoria kantiana del "possibile". Il limite più che evidente di questa impresa è quello di restringere il "politico" ad un'essenza e questa "essenza" al Sacro e al suo "ascolto", come prescritto dall'interpretazione heideggeriana di Hölderlin. L'opposizione della fenomenologia, poco più di un *flatus vocis*, si è limitata a riproporre le ipotesi "inter-soggettive" dei cui limiti, e delle cui ingenuità, Nancy è ben cosciente nel suo lavoro sulla comunità.

È ormai necessario chiarire che Nancy ha superato da almeno vent'anni la palude del "pensiero debole" e della deriva "post-fondazionista" che tiene in ostaggio il pensiero politico contemporaneo. La chiave per comprendere questa discontinuità sta nella rivalutazione del concetto di "potenza". L'esposizione del corpo, il suo farsi spazio e creare dello spazio "in-comune", è l'espressione di una "forza libera" attraverso la quale si manifesta la potenza (collettiva) dell'esistere. Questa potenza «non scompare neppure con la distruzione del corpo [...] non è né dello "spirito" né del "corpo", è l'esistenza stessa, che è impossibile confondere con una soggettività [...] o con l'oggettività»³⁰. È evidente che si tratta di qualcosa di più di una coincidenza: la *potentia* spinoziana è «la forza della forza in generale o la resistenza dell'esistente della cosa – la sua resistenza all'assorbimento nell'essere immanente o nella successione dei cambiamenti»³¹.

Sono questi i primi risultati di una riflessione sulla libertà svolta al di là della legge e a partire da una legge «spogliata di ogni legge»³². Questo significa tendere ad un'etica prima

litical Thought, Edinburgh University Press, 2007, pp. 61-84. Ho sostenuto in R. Ciccarelli, *Jean-Luc Nancy: il potere della libertà*, in «Democrazia e diritto», n. 3-4, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 124-137 che il pensiero di Nancy non può essere semplicemente inserito in questo catalogo.

28 Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy, *Le Retrait du politique*, Galilée, Paris 1983; degli stessi autori cfr. anche, *Rejouer le politique*, Galilée, Paris 1981, e *Les Fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1981 e di Ph. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, Oxford and Cambridge, Blackwell 1990.

29 Cfr. l'esemplare D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009.

30 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 105.

31 Ivi, p. 106.

32 Ivi, p. 171.

dell'etica, un'etica costruita sulla potenza e non sull'originario, un *ethos* che non si traduce immediatamente in una riflessione sul comportamento umano, in quella disciplina umanistica per eccellenza che pone l'uomo non solo al centro della sua indagine, ma come quel soggetto capace di volere, di agire responsabilmente³³. L'*ethos*, cioè la potenza di abitare e di trasformare il mondo, è un'interrogazione sull'essenza della finitezza, oltre la distinzione filosofica tra modalità pratiche e modalità teoriche, tra teoria e prassi, tra etica e ontologia dell'azione. In Nancy esiste la descrizione di un'altra politica in cui il pensiero si manifesta direttamente sotto forma di azione e non già, come vorrebbe la metafisica della ragione legislatrice, come la forma attraverso la quale l'uomo agisce come pensa.

L'azione progettata da questa politica è un non-volere, è tale quando non ha alcuno scopo, accade in quanto accade, come scrive Angelo Silesio: "la rosa è senza perché, essa fiorisce perché fiorisce". Ciò che Nancy revoca (a dire il vero seguendo l'Heidegger più radicalmente decostruttivo, quello dell'Essere come Evento) è l'assoggettamento del pensare e dell'agire alla rappresentazione di fini teorici e pratici, di scopi. Il pensare che è immediatamente azione, l'esistenza che si espone a se stessa, quest'altra politica dell'*in-comune* non ha fini da perseguire, solo quello di stare nell'evento, l'evento dell'esistenza che è la sua unica legge.

III – Il pensiero della differenza, rivisitato da Nancy, sfugge dalle aporie (ad esempio quella classica trascendentale: Politico/politica) che l'hanno senza dubbio modellata a lungo e si lascia attraversare da qualcosa di nuovo, da una libertà che mette in discussione le stesse premesse del pensiero, cioè del suo fondamento, l'unità originaria di un soggetto della filosofia. È questo "l'essere abbandonato" del pensiero, un pensiero che ha ormai perduto il suo *arché* originario. Quella di Nancy è l'intuizione di qualcosa che si colloca *fuori* dall'interrogazione filosofica, e che tuttavia interroga dall'interno questo impossibile che è diventato la filosofia.

La filosofia tocca un limite, e lo fa con Spinoza. Solo che Spinoza non è semplicemente il filosofo che decostruisce il limite della finitezza, come in fondo ha fatto Derrida, bensì colui che ha superato i limiti del *theorein*, mostrando che è possibile vivere nel mondo e adottare una prassi conoscitiva e politica che si pone decisamente all'interno di questa apertura, nell'atto stesso immanente dello schiudersi di un'apertura nella vita collettiva (*in-comune*) degli uomini. Questo mondo non è qualcosa che il pensiero può padroneggiare, anche in maniera evocativa, che resta pur sempre il regime dominante del pensiero contemporaneo e di tutta la politica radicale.

Stiamo così contornando i confini di un'esperienza davvero unica, potente, che sta all'attualità mediocre in cui viviamo come un appello, e non come la testimonianza di una perdita, di un lutto. Assumiamo il tono della festa, e non del rimpianto nostalgico per la fuga delle Verità Assolute. Questo mondo è fuori controllo, indescrivibile attraverso la sintesi trascendentale operata dal pensiero. Il *fuori* è l'immensa libertà intravista da Nancy nel faticoso avanzare in direzione del mondo. Con tutta evidenza si tratta di un *infinito* radicalmente storico che non può essere spiegato ricorrendo alla differenza ontologica, pena il rischio di

33 «Un *ethos* che non corrisponde a "un progresso della coscienza morale", ma mette in luce l'eticità arci-originaria senza la quale non avremmo il Bene di Platone, la volontà buona di Kant, la gioia spinoziana, la rivoluzione marxiana, lo *zoon politikon* di Aristotele» (*ibidem*).

ricadere nell'oscura dialettica tra fondamento e originario. Il *fuori*, allora, non assomiglia a nulla, se non alla necessità da parte della filosofia di esprimere affermativamente la propria infondatezza. In questo riconoscimento, a dire la verità semplice da compiere, sta tutta la differenza e l'originalità del pensiero dell'immanenza rispetto alla realtà ammiccante e squallida in cui si dà ormai tutto il pensiero filosofico di Stato, così come quello critico-speculativo che evoca una trasformazione, e alla sua evocazione impotente si rassegna.

Derrida sostiene che la filosofia di Nancy non è la riflessione sui limiti dello speculativo, ma è l'evocazione di un *crinale* lungo il quale scorre l'assoluta negatività che si trasforma nella carne, nei legamenti, nei muscoli, nella circolazione della realtà. Il reale non è speculativo, né quello psicoanalitico con la maiuscola, il reale è "mondializzato", come dice Nancy³⁴. Resta però il problema di come si passa dall'oscurità del negativo alla solarità dell'affermazione, una volta contestata la virtù dell'*Aufhebung* hegeliano: "è ciò che fa passare senza far passare nulla". Nancy sostiene che è necessario individuare un nuovo piano del pensiero sul quale negazione e affermazione agiscono in una nuova dialettica, una volta dimostrata l'impossibilità di una dialettica tra negativo e affermativo.

Una tesi fondamentale per chi si è schierato a favore del pensiero dell'immanenza che è, al fondo, la ricostruzione di un rapporto tra l'affermazione e la negazione in termini non dialettici. Fu questo lo stesso impegno di Marx che riuscì nell'impresa nel 1845 con *L'ideologia tedesca*, proseguita con la *Miseria della filosofia* e con l'introduzione del 1857 ai *Grundrisse*. Ed è questa la tonalità marxiana, mai troppo evidenziata dal suo stesso autore, a partire dalla quale si è costruita buona parte della riflessione di Nancy. È possibile dunque pensare con Marx senza parlare di Hegel? Esiste un Marx senza dialettica? O meglio: quale Marx senza dialettica hegeliana? Marxianamente, Nancy sostiene che l'uscita dal regno dello speculativo si traduce in una riflessione sull'atto stesso dell'uscire dallo speculativo. Ne *L'ideologia tedesca* Marx ha definito questo movimento immanente *Darstellung*, e l'origine di questo movimento non risiede nel pensiero stesso, né nella ragione e tanto meno nella coscienza. L'origine è nella prassi che fonda le categorie della ragione e della coscienza ed è forma e contenuto dello stesso movimento (del suo presentarsi all'esistenza). Ecco descritto il movimento ontologico della realtà in quanto tale, dove il processo o lo sviluppo delle pratiche costituisce il luogo originario – pratico – della realtà e della sua ontologia sociale.

Ora è bene precisare che questa prassi non è fondata su un soggetto politico, o su una fenomenologia della vita individuale, ma è il risultato immanente di una serie eterogenea di pratiche che costituiscono l'idea stessa di prassi. Nancy la definisce come uno "spaziamento" della democrazia, un prendere e fare spazio nell'immanenza della vita che c'è, il darsi dell'esistenza – e del suo evento – nella finitezza, lo schiudersi dell'infinito nel cuore del finito. È proprio questo l'atto costitutivo attraverso il quale l'esistenza matura "il suo essere singolare". Essa "ha sempre luogo singolarmente, e ha luogo solo singolarmente" nella democrazia e contro di essa³⁵. È l'evento di questo darsi singolare dell'esistenza a distinguere nettamente la singolarità dal soggetto, poiché il vero soggetto dell'etica è l'esercizio immediato della vita davanti all'evento che incontra – il suo *ethos*. Nella singolarità di questo evento, tale esercizio che è insieme pensiero e azione, permette all'*ethos* di diventare

34 Cfr. J.-L. Nancy, *La creazione del mondo, o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2002.

35 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., pp. 58-59.

conoscenza pragmatica, ovvero esercizio effettivo del pensiero che ha per oggetto quanto ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può o deve fare di se stesso.

Il vero soggetto dell'*ethos* è la “forza della forza”. Non dunque l'individuo, ma un campo di forze determinato da singolarità che si incontrano, si piegano e si mescolano sul “piano di immanenza” del loro divenire, ciò che Nancy chiama “esistenza”. L'*ethos* è il piano sul quale scorrono gli eventi che costituiscono l'essere stesso delle singolarità. Questo giustifica il fatto che – come il corpo – anche la libertà non possa essere saturata da nessuna rappresentazione. Essa è distinguibile esclusivamente e spinozianamente sotto la forma di una potenza. Per Nancy è sufficiente avere individuato la singolarità e l'intensità materiale dell'avvento di un'azione la cui «autofondazione e autorità» consistono «solo nell'esperienza d'essere la legge protesa sul bordo della legge, come il getto di un'esistenza»³⁶.

IV – I funzionari della censura di Stato stipendiati dalle università italiane dove vige da anni un fascismo del pensiero hanno diffuso la leggenda che l'immanenza neghi la negatività, preferendogli l'illusione del consumo gioioso e del nichilismo performativo. L'analfabetismo teorico di ritorno, e la perdita di contatto con il pensiero filosofico più avanzato, non permette in questo infelice e gretto paese di percepire il sommovimento che Nancy registra quando indica in Spinoza, e nell'immanenza, il tentativo di trasformare l'idea stessa di negatività all'interno del ben più ambizioso progetto di critica del pensiero trascendentale. In questa cornice l'immanenza è infatti uno scavo della negazione, non un suo annullamento. È la reinvenzione della dialettica, una volta dimostrato che la dialettica come l'abbiamo conosciuta, è *finita*. L'immanenza è precisamente un'esperienza della libertà basata su tre principi: affermazione infinita del divenire; distribuzione delle molteplicità e delle singolarità; potenza conoscitiva e politica del singolo e del collettivo. Questi principi possono essere pensati solo all'interno di un *ethos* che afferma la possibilità della singolarità di ciascuno in maniera incommensurabile, assoluta e infinita. A differenza dell'individualismo neo-liberale che ha tragicamente plasmato il retroterra esistenziale, prima ancora che quello teorico-accademico interessato solo alla singolarità in quanto equivalente ad un'altra e alla riduzione della molteplicità dell'esperienza alla misura sacrificale dell'Uno, questo *ethos* sfugge al nichilismo per il quale tutto si equivale e dev'essere identificato in Dio, nello Stato, in un partito, in un popolo, nel mercato, nella democrazia o nell'assenza di desiderio.

Per comprendere il senso e il valore di questo *ethos* è necessario soffermarsi brevemente sull'opera recente di Nancy. Essa si colloca precisamente al centro della piega che unisce, e differenzia, il pensiero della differenza e il pensiero dell'immanenza. Proviamo a ragionare su questo schema:

- IMMANENZA e DIFFERENZA (su questo piano, l'immanenza è con la differenza)
ma non si può dire che
- IMMANENZA È DIFFERENZA
e neppure
- IMMANENZA È CONTRO LA DIFFERENZA.

36 Ivi, p. 112.

Quella tra immanenza e differenza è una sintesi disgiuntiva: l'una è differente dall'altra ed è l'Immanenza che differenzia e si differenzia nella Differenza, quindi *nella stessa piega*³⁷. La piega tra l'immanenza e la differenza, cioè tra Deleuze e Derrida, esprime una vocazione marxiana all'esercizio, all'attività e alla prassi. In entrambi questi casi, filosofare è produrre una differenza *nella* differenza, ma è anche uscire dall'identità, è assumersi i rischi che tale uscita comporta. Filosofia non è né sapere speculativo, né sapere pratico, bensì è l'atto che muove i confini dell'uno e dell'altro, sullo stesso piano dell'esistenza, cioè nel darsi di questa esistenza nella sua infinita singolarità. L'*ethos* in questione è allora un'esperienza, sia etica che politica, ed entra tanto nel movimento dell'uno che in quello dell'altro. Parlare di *ethos* significa allora rivolgere un invito, un appello all'altro a divenire se stesso, impegnandosi insieme nel comune movimento della differenza. Nancy stesso lo definisce come un "sì" alla vita, una vita che dice all'evento "vieni!" e parliamo di un evento senza Dio, senza Messia, un evento che si chiama "rivoluzione".

Se è dunque questa la piega che accomuna, differenziandole, l'immanenza e la differenza, al di là della crisi del puro regno dello speculativo nel quale prolifica il pensiero filosofico moderno, così come la teoria della "fine della filosofia", proviamo allora a comprendere le differenze che esistono tra un pensiero dell'immanenza e uno della differenza. Ho sostenuto che l'immanenza risponde ad una linea francese, anche se non è assolutamente estranea ad una linea tedesca di cui Marx è il vero anticipatore³⁸. L'immanenza non è un pensiero esistenzialista né fenomenologico ed è estranea al terreno sul quale è cresciuta la riflessione heideggeriana. Parliamo della cosiddetta "epistemologia critica" o "storica" di matrice anti-kantiana e anti-cartesiana che, in forme molto diverse, si è consolidata nel XIX secolo (a partire da Maine de Biran), è passata da Bergson, arrivando a Cavaillès, Bachelard, Canguilhem fino a Deleuze e Foucault. La differenza, invece, risponde ad una linea tedesca (in cui lo stesso Nancy si riconosce). È la linea dell'Origine, quella della grande metafisica classica, il pensiero della messa-in-forma e della perdita della forma. Se l'immanenza si occupa della trasformazione e sostituisce l'Essere con il Divenire, la differenza si occupa della negatività, pensa la vita come una nascita e una morte, qualcosa che emerge dal nulla e che svanisce nel nulla – *ex nihilo* e *in nihilum*. L'immanenza pensa la nascita e la morte, l'origine e la fine, il fondamento e la mancanza del fondamento all'interno di una trasformazione, della composizione delle forze, della potenza della vita di cui nascita e morte rappresentano due episodi.

Sono dunque grandi le differenze tra questi pensieri: l'immanenza pensa a produrre il nuovo senza modelli archetipici; la differenza vuole invece la supplenza dell'antico sempre perduto. Se l'eterogeneità e la disimmertia sono assolute, perché allora stanno nella stessa piega? Nancy risponde in maniera precisa: perché condividono la fine del pensiero come "soggetto dell'oggetto" e perché spingono il pensiero ad essere il soggetto dell'esperienza di un pensiero e di una prassi. La tesi è allora la seguente: esiste in questi pensieri – più nell'immanenza in realtà – un ritorno *dentro* l'esperienza. Il loro comune problema non è come si manifesta, ma come *si costruisce* l'esperienza. Questa distinzione, o sintesi disgiuntiva, è

37 Cfr. la raccolta di interventi in J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Derrida e Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2009.

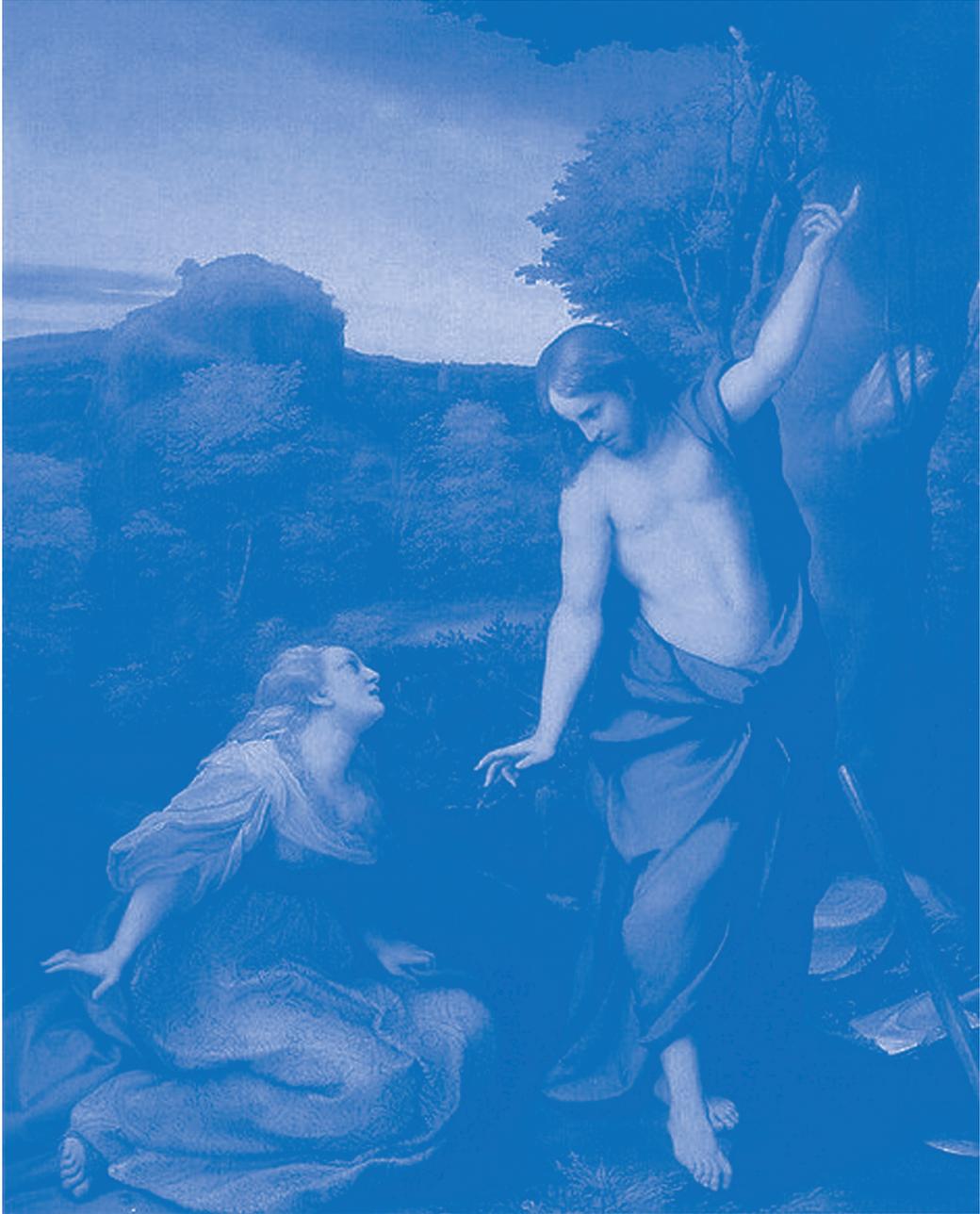
38 Cfr. R. Ciccarelli, *Immanenza, filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, il Mulino, Bologna 2008.

ormai chiara nel meccanismo della piega che associa un processo mobile, differenziale e non trascendentale, ad un processo trans-immanente nel momento determinato della nostra storia. Il pensiero della piega è ispirato a quella che Nancy definisce deleuzianamente la felice sperimentazione materialistica di un “empirismo trascendentale”.

A partire da questi brevi cenni, per motivi di spazio non posso soffermarmi sulla fondamentale “decostruzione del cristianesimo” alla quale Nancy sta lavorando da almeno dieci anni, è possibile rintracciare un’ulteriore definizione dell’*ethos* nel folgorante saggio che egli ha dedicato alla *Verità della democrazia*³⁹. Si parla dell’*ethos* del 1968, cioè il sentimento, la disposizione, ossia l’*habitus* che penetrarono allora nello spirito pubblico. Era l’*ethos* che tendeva a svincolare l’azione politica dal quadro della presa del potere, sia per via elettorale, sia per via insurrezionale. Era quella la sfida politica che intendeva svincolare la politica dal riferimento a modelli o a dottrine in maniera inedita: si costruivano esperienze e si rifuggiva dal riflesso speculativo del reale. L’*ethos* rifiutava il regime della “concezione”, il controllo dell’azione e l’azione del controllo insieme alla visione e alla previsione totalizzante della vita alle quali i dispositivi neo-liberali di governo ci hanno abituati negli ultimi quaranta anni. Ad essere rifiutata era l’abitudine al giudizio, quel dato storico in base al quale la vita sociale e politica viene misurata a partire dall’idea generale del progresso e in nome di una ragione governamentale. Quel movimento della democrazia voleva aprire la vita alla *chance*, alla promessa, all’esperienza dell’uomo che supera infinitamente l’uomo. Era un *ethos* comune a molti paesi, e non solo a quelli occidentali, che configurava un soggetto autoproduttore, auto-trasformatore, capace di presupporre e di governare la propria vita. Quel soggetto poteva vivere in una democrazia rappresentativa, diretta, radicale, socialista, ma non era questo l’elemento più importante. Il punto era vivere come un soggetto capace di accettare di essere superato dagli eventi, *volendo stare nel cuore degli eventi*.

Questa incredibile ricchezza privava la democrazia di ogni autorità identificabile perché si reggeva sul desiderio di essere tutti insieme, allo stesso tempo *tutti e ognuno*, quelli che hanno un partito e quelli che non hanno alcuna parte nel mondo. Un desiderio che non poteva essere raccolto né dal comunismo, né dal socialismo e tanto meno dal capitalismo. Bisognava liberarsi da ogni identificazione e costruire qualcosa allo stesso tempo di *comune* e di *singolare*. Per la prima volta, la politica era diventata un’esperienza della libertà comune declinata come un processo infinito (come del resto è la differenza) che si svolge a partire dall’immanenza di un’esperienza storica, personale e politica. Se gioia esiste in questo *ethos* non è senz’altro quella di evitare la morte, spettro della speculazione autofagica del pensiero filosofico e della sua impotenza. All’opposto, la gioia sta nel desiderare che questa esperienza non abbia mai fine e che possa continuare all’infinito. L’*ethos* di cui la democrazia ha bisogno – e che ogni democrazia è impegnata a cancellare – è una *prassi* per mezzo della quale si produce un soggetto trasformato, piuttosto che un prodotto conformato; un soggetto infinito, piuttosto che un oggetto finito; un’esistenza condivisa, la potenza che dunque siamo, che si sottrae alle identificazioni maggioritarie e le disloca in territori sempre più vasti e lontani.

39 Cfr. J.-L. Nancy, *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009.



“Noli me tangere” del Correggio

Joseph Cohen

PRESENCE EXPOSEE
Sur Jean-Luc Nancy

Où commencer pour entrer dans cette pensée qui s'avance pas à pas en direction non point du jour ni non plus de la nuit, mais vers cet instant – ni explicitement nommable ni secrètement innommable – de l'écart, du clignement, disons encore de l'intervalle entre la lumière du jour et les ténèbres de la nuit, entre voir et non-voir donc, ou entre le quelque chose et le rien ? *Depuis quel lieu pénétrer* ce geste qui à la fois confirme et continue, réitère et prolonge, répète et transmet, c'est dire aussi éloigne, distancie et destitue en altérant indéfiniment les concepts fondamentaux que l'histoire de la métaphysique nous aura légués, fiés et confiés – « sens », « être », « vérité », « finitude », « monde », « existence » ? *Comment approcher* cette « parole pensive » qui, sans jamais s'installer ou se positionner dans l'affirmation d'une totalité statique ou résorbée, envoie la pensée, non pas se perdre ou se déliter, mais justement s'ex-céder et s'ex-crire dans la mouvance d'une articulation signifiante par laquelle son *être à soi* ne se déploie qu'en tant que l'autre l'affecte toujours, et ce, sans jamais que cette affection ne se réduise ni ne se retienne ?

« Où commencer ? », « depuis quel lieu pénétrer ? », « comment approcher ? », ces questions marquent que depuis toujours la pensée de Jean-Luc Nancy *se* pense non pas uniquement en elle-même, mais déjà au-delà d'elle-même. Et ainsi ces questions font reconnaître que le commencement est déjà porté et transporté dans une fin qui n'en finit pas d'être fin et donc qu'il est, ce commencement, immédiatement déposé, déporté, voire dépossédé en un mouvement qui s'excède et produit toujours plus que ce qu'il initie. Or cette pensée de l'excès signifie aussi et surtout que son commencement est toujours en retard sur lui-même, car il est déjà débordé, devancé, dépassé par cela même qui *ouvre* la pensée. Ce qui veut dire que celui qui prétend commencer au commencement ne commence déjà que depuis un lieu qui aura été autre que celui d'un « ici et maintenant », et donc que depuis cela même qui aura déjà commencé et au sein duquel la pensée incessamment et imprévisiblement se renvoie sans mesure à ce qu'elle ne contient pas encore en traçant une signifiante d'où nous vient cette question qui maintient béant l'espace de la philosophie : « qu'est ce que le sens ? » Quel est le sens de ce mot, « sens », et quelle est la réalité de cette chose, le « sens » ? Quel est le concept, quel est le référent ?

« Signifiante » presque impensable donc, puisqu'on ne peut penser en elle que si elle dégage cela même qui demeure « innommant ¹ » et qui scintille dans l'espace ouvert de tous les noms. De sorte que nous ne pouvons que penser cette signifiante comme l'exposition d'une finitude qui est toujours une responsabilité envers le sens s'absentant et s'absolvant lui-même du sens. Autrement dit, cette signifiante fait éclore la finitude d'une pensée qui ne saurait se réduire ni se mesurer, mais qui bien plutôt incessamment s'appelle, s'interpelle, s'implore, s'ouvrant ainsi à l'ouverture qu'elle étend perpétuellement, à l'excavation qu'elle creuse indéfiniment, à l'espacement qu'elle étire et étale infiniment. Cette pensée n'est donc pas un acte de réflexion proprement dit. Car réfléchir cette signifiante serait la reprendre en soi, lui prêter sens à partir d'une subjectivité souveraine et donc la faire basculer dans l'univocité de l'ego.

Quelle est donc cette pensée, si proche et si loin de ce que l'histoire de la métaphysique nous aura appris à penser de la pensée ? Quel est le discours, si affranchi de la réflexion, qu'elle promet ? Que peut-être, en son excès toujours déjà porté et déporté vers un dehors inassimilable et irréductible, infigurable et imprévisible, ce langage qui s'achemine toujours vers la pensée ? Et comment parler, « ici et maintenant », de cette parole pensive qui toujours hors de la réflexion va vers « l'absence-de-fondement », et donc s'envoie vers le « libre » indéterminé de l'exister ?

Peut-être ne faut-il pas céder ici à la tentation la plus facile et se demander quel est le « sens » de cette pensée. Non qu'il faille écarter cette question. Mais peut-être s'agirait-il de la tenir dans la distance qu'elle requiert quant au sens déterminé du sens et ainsi, depuis cette distance, laisser cette pensée venir à nous avec le langage qui lui est propre et dans l'écriture à la fois singulière et plurielle qu'elle éveille afin que demeure seule visible la profonde signifiante sur quoi repose tout sens en chemin vers la pensée du sens : celle de la finitude. Et donc demeurer fidèle à cette recommandation inscrite dans chacune des oscillations qui animent et chacun des plis qui parcourent la pensée de Jean-Luc Nancy :

La finitude désigne l'« essentielle » multiplicité et l'« essentielle » non résorption du sens, ou de l'être. En d'autres termes, si c'est comme existence et uniquement comme existence que l'être est en jeu : elle désigne le sans essence de l'exister².

Et plus loin : « « Finitude » veut dire : non pas que le tout du sens n'est pas donné, et qu'il faut en remettre l'appropriation à l'infini – mais bien que *tout* le sens est dans l'in-appropriation de l'être dont l'existence est l'appropriation même ³ ». Or cette recommandation est placée sous le signe d'une autre citation, elle tirée des *Beiträge*, et que Jean-Luc Nancy entend inscrire dans le déploiement de toute écriture philosophique : « Lorsque l'être est posé comme infini, c'est alors précisément qu'il est *déterminé*. S'il est posé comme fini, c'est alors son

1 J.-L. Nancy, « *D'un Wink divin* », in *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris, Galilée, 2005, p. 175.

2 J.-L. Nancy, « *Une pensée finie* », in *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 18.

3 *Ibid.*

absence de fondement qui est affirmée⁴ ». Finitude signale donc l'absence de fondement et ce lieu où précisément le sens ne peut, en tant que tel, se déterminer. Il recèle donc la finitude même de l'être, c'est-à-dire aussi de l'exister. Ainsi, s'approprie, dans l'exister, le lieu où le sens, ce que l'on appelle et nomme « sens », en vient à se déposséder en tant que sens et à abandonner son « en tant que tel ». C'est dire donc que l'exister fait sens uniquement dans l'instant ou il s'approprie l'absence de fondement et donc s'approprie ceci : qu'il n'y a pas de sens en l'in-sensé radical et absolu de l'exister. Nancy l'écrit ainsi :

« Ce qui, pour l'existant, fait sens, ce n'est pas l'appropriation d'un Sens, qui ferait l'existence in-sensée comme un monolithe d'être. C'est au contraire, à chaque fois, et de chaque naissance à chaque mort, l'appropriation (à soi) de ceci *qu'il n'y a pas de sens en ce sens in-sensé* ».

Penser la finitude serait donc ne jamais postuler ou implorer une « finalité » ou encore une téléologie déterminée ou déterminante. C'est plutôt revendiquer et commander la *loi* d'un *abandonner*, et par conséquent, enjoindre la pensée à s'exposer dans sa finitude et par elle à une mise en abîme de toute finalité. Ce que Jean-Luc Nancy appelle la « suspension », disons une suspension perpétuellement rejouée et réouverte, chaque fois exposée et ré-exposée à même le sens et dans le déploiement de ce que le sens signifie. Jean-Luc Nancy écrit :

Penser la finitude, ne pas la combler ni l'apaiser, et pas non plus selon le mouvement insidieux d'une théologie ou d'une ontologie négatives, où l'insensé finit, à l'infini, par boucler le sens même. Mais penser l'inaccessibilité du sens comme l'accès même au sens, et de nouveau, en toute rigueur, cet accès n'ayant pas lieu, n'accédant pas à quelque inaccessible, mais ayant lieu, in-accédant à lui-même, à ce suspens, à cette *fin*, sur cette limite où simultanément il se défait et se conclut, sans médiation de l'un à l'autre geste. Une pensée finie est une pensée qui reste sur cette im-médiation⁶.

Comme si donc « manquer toujours de sens », c'était cela même le sens. Et parallèlement comme si « manquer de rien » en ayant parfait le sens du sens, c'était déjà manquer à l'appel du sens à même le sens. D'où l'étrangèreté ambiguë d'une loi qui aura commandé à même le sens une quête et requête du sens – ouvrant par là-même, dans le sens, le sens à lui-même en stipulant que l'accomplissement ou l'achèvement, la réconciliation du sens avec soi-même dans la reconnaissance de soi-même dans et par soi-même, marquerait déjà la clôture du sens et manquera justement le sens en prétendant comprendre le sens du sens. Etrangèreté ambiguë de cette loi de l'abandonner, Jean-Luc Nancy l'aura transcrite en l'apposant à l'Impératif Catégorique kantien non point pour simplement le déjouer mais, plus radicalement, en vue de faire ressortir ce que la Loi recèle, cache, dissimule en se dictant : « La loi de l'abandon veut que la loi s'applique en se retirant. La loi de l'abandon est l'autre de la loi qui fait la loi⁷ ». Ainsi la loi est toujours cela même qui, en s'exceptant et en se retirant, se dicte et se commande, se fait sentir non point comme « sensibilité de la raison », mais bien plutôt comme relégation.

4 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 268-269.

5 J.-L. Nancy, « *Une pensée finie* », cit., p. 20.

6 *Ibid.*, p. 29.

7 J.-L. Nancy, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1986, p. 150.

Car la loi ne s'affirme et ne se dicte que là où elle n'apparaît pas, mais perpétuellement passe au-delà de la forme déterminante de son application en s'exposant elle-même à l'abandon. Comme si la loi de la loi marquait d'abord la tâche de s'absoudre de toute législation et donc de ne jamais se donner dans son exécution accomplie. En somme, la loi ne *doit* point se laisser aller à l'accomplissement de ce qu'elle est. Et ce, pour perpétuellement créer, dans son effacement, l'espace de son « être à soi » à partir duquel peut éclore sa donation, voire son devoir répété et réitéré. C'est dire, que la loi doit et se doit d'inventer le lieu depuis lequel elle s'expose toujours comme son autre en se démettant déjà de sa positivité et en ne se donnant qu'en s'abandonnant à son auto-dépossession. C'est là que la loi ordonne. La loi ordonne dans l'absence de loi. Or l'étrangèreté ambiguë de cette loi ouvre à ce que la loi soit elle-même abandonnée par la loi, ou encore, que son essence de loi ne soit pensée et pensable que dans le « sans-essence » de toute loi.

La loi de l'abandonner de la loi par la loi risque ainsi et en même temps donc d'abandonner la loi elle-même au point de ne plus pouvoir ou devoir se revendiquer en tant que loi. Certes, l'étrangèreté ambiguë de cette loi n'est pas sans faire écho à cette autre loi, celle qui organise dans la co-appartenance de l'immédiateté et de la médiation la totalité spéculative du système du sens, la loi de l'*Aufhebung*. Car, en effet, nul autre que Hegel aura pensé à même la loi la relève de la loi et donc la modalité d'un mouvement au sein duquel le sens se supprime, se nie, s'annule et qui, dans et par cette suppression, cette négation, cette annulation se succède à soi-même en prenant la relève de soi-même. Le mouvement qui se profile ici, c'est celui de la rétention de ce qui s'écoule en tant qu'il s'écoule, la relève incessante d'un dessaisissement, c'est dire, d'un abandonner en marquant déjà l'infini mouvement du sens par lequel se retrouve toujours ce qui se nie, non pas parce que ce qui se retrouve échappe à la négation, mais parce que ce qui se retrouve demeure précisément *dans* la négation. Ici s'éprouve la force implacable, ou ce que Jean-Luc Nancy nomme, *l'inquiétude du négatif*⁸.

Pour être ce qu'il est, le sens passe déjà en son contraire. Il garde et sauvegarde son mouvement de perte et apparaît comme ce qu'il est dans sa disparition même. Or ce qui œuvre ici dans et comme le présent du désir en ne cessant de *se* produire en *se* niant ne saurait se saisir ou se comprendre en tant que moment déterminé, ni non plus comme une structure formelle dont la généralité s'appliquerait à tout moment. L'*Aufhebung* est le devenir de sa propre présentation, la présence même de ce dont elle est la loi. Ce qui veut dire qu'elle est par là même soumise à la même loi de ce dont elle est la loi. Ainsi, l'*Aufhebung* se relève autant qu'elle relève. Elle se relève de soi-même et au cœur de cette auto-relève, qui n'est autre qu'une auto-négation elle-même niée, elle fait apparaître la réappropriation du sens dans le mouvement infini de sa totalité capable de comprendre en et pour soi-même l'identité et la différence en pensant l'identité comme différence et la différence comme identité.

Mais, et comme si elle se situait déjà à la cime impensée de la relève spéculative, c'est dans l'excédance de l'*Aufhebung* que se dissimule la pensée disséminante de Jean-Luc Nancy. Dans l'excédance de l'*Aufhebung*, comme si la relève elle-même n'en finissait pas de se déborder soi-même dans et par son geste et donc comme si continument, voire imprévisiblement, elle

8 Cf. les deux études de J.-L. Nancy consacrées à Hegel : *La remarque spéculative*, Paris, Galilée, 1974 et *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.

en venait à dédoubler l'instant où la momentanéité et la vérité arrivent à se signifier mutuellement dans et par la réappropriation de leur réconciliation. Car, en vérité, c'est à une excédance *sans* réappropriation et *sans* réconciliation que Jean-Luc Nancy contraint et restreint – c'est dire aussi libère et délivre – le spéculatif. Et ce afin que le spéculatif abandonne « l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône ⁹ » et ne pense plus que « l'écume ¹⁰ » non pas « de son infini ¹¹ » mais de l'ouverture pure d'un « avec » d'où vient à la pensée le « côtoïement, le frôlement ou le croisement, l'à-peu-près de la proximité éloignée ¹² ».

Et donc, au lieu de se remémorer les figures et les moments de son devenir dans et par la reconnaissance de leur vérité absolue toujours déjà à l'œuvre comme Esprit, Jean-Luc Nancy s'applique à plier le spéculatif jusqu'au point impensé par lui où il se reconnaîtrait soi-même comme mé-connaissance de soi-même et ainsi en arriverait à se projeter dans son déploiement entant qu'amnésie dans laquelle sa diction serait déjà éloignée de son propre dire et par laquelle il se dirait à soi-même comme l'abandon du dire par son dire – dire *sans* dire donc et rivé à l'indécidabilité irréconciliable entre l'excès et le défaut du *rien*. Ce qui n'est pas sans expulser le spéculatif hors de soi-même en un « hors-lieu » où s'opère la possibilité inouïe, absoute et abstraite d'un perpétuel renvoi qui ne saurait correspondre à aucun *ici*, à aucun *ceci*, à aucun *là* ou encore à nul *là-bas*. Pur renvoi donc qui, par conséquent, ne se réconcilierait pas avec soi-même, et donc qui ne renverrait jamais à quelque chose ou à quelqu'un, mais qui, dans l'absence de toute détermination, s'excéderait en se renvoyant à soi et donc en renvoyant son soi-même dans le jeu d'un auto-abandon de soi-même – là où le renvoi s'abandonnerait en se démultipliant dans l'ouverture d'une indécidabilité depuis laquelle s'ouvre la *décision de son exister*.

Or dans une telle décision ni le « négatif » ni le « négatif du négatif » ne jouent le rôle qu'ils leurs reviendraient naturellement dans la dialectique spéculative. Il s'agit, au cœur de cette décision, d'ouvrir à l'espacement d'un sens *sans* sens, et ainsi, *sans* contradiction *ni* réconciliation – un espacement libre donc de la pure différence se différenciant incessamment en *différance*¹³. C'est dire un espacement du *rien* où les mots se diffèrent et se développent indéfiniment et où la différence ne saurait se dire autrement que dans son amplification en tant que différence. Ainsi cette décision, tout son être consiste à approcher indéfiniment le *faire* de la différence sans essence et sans jamais que celle-ci ne soit conscrute ou circonscrite à se signifier en tant qu'essence. C'est pourquoi Jean-Luc Nancy peut, à même son écriture, faire que la différence s'écrive, c'est dire, s'excrive, comme si toujours elle appartenait à la démesure excédante du discours, comme si déjà elle appartenait à la liberté indéterminée de sa prolifération. Autrement dit, c'est pourquoi Jean-Luc Nancy peut, sans vaciller parce que précisément le hors-lieu depuis lequel il écrit est d'emblée et depuis toujours incessamment vacillant, joindre et conjoindre en désajointant et donc en pré-sentant, voire en apposant, le façonnement de la différence.

9 G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1990, p. 524.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 J.-L. Nancy, *De l'être singulier pluriel*, in *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 122.

13 Cf. J. Derrida, « *La différance* », in *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1971.

Un exemple parmi tant d'autres, dans *La décision d'existence*, ce texte où il n'y va de rien de moins qu'une radicalisation de la différence ontologique, radicalisation qui est très certainement un renversement de la dite différence car « le pas-de-différence ontico-ontologique s'appelle à faire la différence de son être et de l'étant qu'il est », Nancy écrit :

L'ouverture décidante est celle qui ouvre à l'angoisse *et* à la joie, dans l'angoisse à la joie ou à l'accord de l'angoisse *et* de la joie. Cet accord n'est pas un mélange ou un dosage de « positif » et de « négatif ». Il désigne la joie qui se libère dans l'existence qui exclusivement à même son exister – c'est-à-dire à même la libre « nullité » de son fondement d'être. Être ou ne pas être sont le même pour l'existant. Mais en décidant, à même son monde, à même le monde de son être-jeté, *on* fait la différence. On fait la différence infinie de l'exposition finie à l'absence de l'essence. On fait la différence *de l'être même*. Et c'est l'essence de l'être qui s'avère ainsi comme « décision », c'est-à-dire comme l'événement appropriant de l'ouverture à l'impropriété fondamentale¹⁴.

Or cette ouverture décidante, dont on vient d'entendre qu'elle n'ouvre que sur la liberté indéterminée du rien, de sorte que l'exister est précisément la décision de faire la différence même de l'être et dont l'événement appropriant sera celui d'une béance d'où vient à la pensée l'abandon de l'appropriation et donc la réitération excédée de l'inappropriation en laquelle le propre est toujours déjà impropre, cette ouverture décidante donc n'est pas sans affecter la question même qui organise le tout de la pensée heideggerienne, la question de la temporalité. C'est dire, et dans la suite de Heidegger, pour un certain temps encore, mais bientôt pour montrer la différence se creusant entre Heidegger et Nancy, il faut ici et maintenant penser le rapport entre le geste de cette ouverture et cela même auquel elle demeure ouverte, l'avenir.

Penser l'avenir *et pas autre chose*, tel est très précisément ce que nous aura commandé la pensée de Heidegger, en particulier à partir de la conférence prononcée en 1962 (mais qui fort probablement aura été écrite bien avant cette date, autour de la fin des années 1940) et intitulée *Temps et être*. Or ce qui apparaît à Heidegger dans ces années, c'est qu'afin de questionner en direction de la temporalité du *Dasein*, afin de situer la compréhension du *Dasein* dans l'horizon propre de sa temporalité en tant qu'« hors de soi primordial » qui veille sur le propre de l'avenir en le gardant de sa réappropriation, il fallait déjà commencer par exposer celle-ci à la temporalité *de l'être*. Ce qui veut dire, en premier lieu, que la question de la temporalité ne dépend plus de l'horizon de compréhension du *Dasein*¹⁵. Et ce, parce que l'engagement du *Dasein* dans l'horizon de sa compréhension ne saurait plus être approprié depuis l'auto-projection du *Dasein*, mais bien plutôt comme l'adresse de l'être lui-même, adresse à laquelle le « questionnant » ne fait que correspondre. Ainsi, le *Dasein* s'écrit désormais *Da-sein* et donc le « questionnant » en direction de l'être s'appartiendra lui-même, non plus au devant de sa possibilité ultime, mais bien plutôt en tant que répondant engagé dans le déploiement temporel de l'être. Comme si la question de l'être était désormais résolument tournée vers le pouvoir questionnant de l'être là où ce pouvoir questionnant s'engage déjà par sa correspondance avec l'être de l'homme.

14 J.-L. Nancy, *La décision d'existence*, in *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 143.

15 Sur le rôle et le statut de la *Kehre* dans la philosophie de Heidegger, cf. l'excellente étude de J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

Or c'est bien cette correspondance, qui ne saurait se comprendre ni comme coïncidence dialectique, ni comme coordination réfléchissante, mais bien plutôt comme le *là appropriant* où s'engage l'être de l'homme et l'être que Heidegger nomme *Ereignis*. Le terme d'*Ereignis*, qui marque donc le rapport de ce qui est en question dans la con-jonction de « être et temps » et de « temps et être », et qui est traduit habituellement par « événement », doit être, insiste toujours Heidegger, compris à partir de son sens étymologique propre qui le rattache non pas d'abord à *eignen* et à *eigen*, au propre et à l'approprier, mais d'abord à *Auge*, à l'œil et au voir. *Ereignen* en tant qu'*eratügen* signifie donc « saisir du regard », « appeler à soi du regard » ou « amener au propre en rendant visible »¹⁶. Ainsi, l'*Ereignis*, en rendant visible dans l'éclaircie le déploiement de l'être de l'homme comme *Da-sein*, ouvre celui-ci à l'être qui lui est, en retour, dédié et, selon le mot de Heidegger, fié. Ce que Heidegger comprend donc sous le terme *Ereignis*, c'est d'abord et avant tout cette ap-proprietation par laquelle l'être et l'homme sont indissociablement rapportés, ramenés et au sein de laquelle ils *se* collaborent.

Mais parce que l'*Ereignis* commande précisément tous les rapports et qu'il marque, comme le souligne le texte *Acheminement vers la parole*, le « rapporter » de tout rapport, ce qui lui est propre, ce qui signe le rapport qu'il fait rapporter, c'est la dépropriation de soi-même, disons sa propre dépropriation, l'*Enteignis*. Et c'est invariablement, pour Heidegger, la même Loi : tout comme à la visibilité de l'*alêtheia* appartient essentiellement l'occultation, la *lêthê*, l'« événement appropriant dans et par la visibilité », l'*Ereignis*, appartient toujours déjà à la dépropriation (*Enteignis*) de soi-même. Ainsi, c'est en ce sens que l'*Ereignis* se comprendra uniquement et singulièrement comme un *destiner*, c'est dire comme un donner qui ne donne que sa donation même et qui se donnant ainsi se retient et se retire, se rétracte et se replie déjà de son propre don. C'est ce que Heidegger entend souligner et marquer en accentuant l'envoi de cette donation depuis le « fondement sans fond » de l'être.

Et Heidegger le rappelle en effet continûment : on ne peut jamais dire « le temps est » ou l'« être est », ces formulations étant trop conjointes par la grammaire de l'étantité, mais plutôt « *Es gibt Sein* » ou « *Es gibt Zeit* », c'est dire, la modalité même d'une *donation* non pas de présence mais de « venue en présence » : « ça donne l'être » ou « ça donne le temps »¹⁷. Ainsi ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'être et temps dans cette *venue* en présence (*An-wesen*) se donnent dans l'événement de leur appropriation comme ce qui se libère d'un retrait originnaire afin de montrer ce qui se cache ou de déployer ce qui s'abrite. Et donc comme ce qui engage le *Da-sein* dans l'appel qui se destine à lui et se donne au devant de lui en demeurant ouverture dans et par sa retenue et sa rétraction.

Ce qui ouvre à cette thèse fondamentale pour Heidegger, thèse précisément renversante de tout le langage propre à la tradition qui aura pensé la question du temps à partir du *présent*, c'est dire à partir du maintenant présent comme forme générale et seulement modifiable de

16 Nous renvoyons ici aux analyses remarquables de F. Dastur élaborées dans son étude désormais classique intitulée *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.

17 Nous renvoyons ici aux très puissantes analyses de J. Derrida élaborées dans son ouvrage, *Donner le temps – la fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 30 sq.

telle sorte que le passé comme l'avenir soient encore des présents-passés et des présents à venir : l'avenir n'est pas simple présence, ou simplement présent à l'homme, encore moins, est-il un présent qui n'est pas encore. L'avenir est « ad-venance » (*An-wesung*) ce qui marque une certaine possibilité « d'entrée en présence » pour l'homme et auquel l'homme se fait le répondant ou l'engagé. C'est ainsi que l'advenir ne saurait jamais être saisie, par Heidegger, comme présence, mais comme « venue rétractive de sa présence » qui revête donc le sens d'un venir *au devant de* l'homme. L'advenir sera pensé donc comme la venue, dans son retrait, de l'être à l'homme. Car sous le terme d'advenir, Heidegger entend non pas ce qui est donné dans le maintenant momentané, mais ce qui constitue le propre du temps, c'est dire que le temps est cette donation advenante d'une extension en avant et devant laquelle répond la possibilité de l'homme.

Or cette modalité de la pensée rivée à l'advenir aura affecté ce que l'on pourrait ici nommer l'acheminement de Heidegger vers ce *dieu à venir*, qui, en restant au loin, en se rétractant et en se retirant, fait signe et salue. Certes, cette modalité de la pensée se sera incessamment éloignée de ce que la tradition onto-théologique aura avancé en direction de Dieu. Éloignée donc de la philosophie première qu'Aristote nommait *philosophie théologique*. Ainsi, elle se sera éloignée de cette trajectoire de pensée pour laquelle Dieu – et ce sera à Hegel que l'histoire de la métaphysique aura laissé le soin de le comprendre – se signifie en et pour soi-même comme le Vrai qu'il faut concevoir non pas seulement comme substance mais aussi bien comme sujet, et donc comme le concept même de la philosophie en ce que ce concept désigne la compréhension même de l'être de l'étant. Éloignée ainsi de cette trajectoire traditionnelle, qui va de Aristote à Hegel, en laquelle il apparaît que le Savoir Absolu, la philosophie donc, est le « dimanche de l'Esprit » et où la théologie ne saurait représenter un versant de la métaphysique à côté de l'ontologie mais bien plutôt comme une dimension intimement liée, voire absolument constitutive de l'ontologie. Là donc où l'ontologie *est* la théologie tout comme la théologie *est* l'ontologie.

Ou encore là où l'être est pensé comme « raison d'être », « cause » ou « fondement », et où une « première cause » nécessairement s'impose. Éloignée, car c'est là qu'un dieu sans déité, divinité ni sacralité entre dans la philosophie sous les espèces de l'*ens causa sui*. Or écrit Heidegger – et pour signifier cet éloignement, le sien donc, « à ce Dieu de la philosophie l'homme ne peut ni adresser sa prière ni offrir le sacrifice. Devant la *Causa sui*, l'homme ne peut tomber à genoux empli de crainte, de même qu'il ne peut devant ce Dieu jouer de la musique ou danser¹⁸ ». C'est pourquoi il aura fallu à Heidegger penser une autre pensée radicalement non-théologique – une pensée de l'ad-venir – capable d'abandonner le Dieu de la métaphysique et donc, comme il le remarque dans le cours consacré à Saint Augustin, cours professé dans le cadre du Séminaire d'été de 1921 intitulé la *Phénoménologie de la vie religieuse*¹⁹, qu'il faut détruire, dégager et démonter le fil conducteur onto-théologique de la métaphysique en vue de récupérer l'« originarité insoupçonnée de la foi chrétienne²⁰ ». Abandonner le Dieu de la

18 M. Heidegger, *Identité et différence*, in *Questions I et II*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.

19 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, (Ed. M. Jung, T. Regehly et C. Strube), Francfort, Klostermann, 1995.

20 *Ibid.*, p. 18.

métaphysique pour faire signe donc vers le *passage* du Dieu, passage en lequel, écrit Heidegger dans *Approche de Hölderlin*, « le sacré paraît, mais le dieu reste au loin ²¹ ».

L'on pourrait imaginer que c'est précisément à cette destruction, à ce dégagement ou à ce démantèlement que se consacre la « déconstruction du christianisme ». Mais en vérité, et bien que celle-ci aura hérité de l'ouverture qui se déclare à même la tâche de dégager une temporalité de l'advenir, tâche qui constitue le geste même de la pensée de l'être, Jean-Luc Nancy aura, non simplement radicalisé l'ouverture de cette temporalité en pensant l'être dans son à être, mais aussi et surtout, en retournant et en détournant, voire en bouleversant et en renversant le projet heideggérien d'une destruction de l'onto-théologie, excédé l'advenir en le dénudant, c'est dire, à la fois et simultanément, en découvrant et en démunissant la possibilité même de sa venue. Nancy l'écrit ainsi :

L'à-venir est le temps nu : non pas un temps présent représenté comme « à-venir », mais le fait que le temps ne cesse de creuser un « venir » qui est d'abord venir de lui-même, survenir de sa plus propre propriété qui est, précisément, ni présent, ni passé, ni futur, et d'être dessaisissement de soi dans sa propre instabilité (dans son instantanéité qui n'est jamais simultanée avec soi-même.) Non pas le « temps à l'état pur » de Proust qui est une coulée, une durée modulée, modelée. Mais le temps nu : non coulé, mais plongé dans ce qui ne coule même pas encore, dans la béance d'un toujours possible – toujours certain, en vérité – « plus de temps/pas encore de temps ²² ».

Et un peu plus loin, comme si l'on avait pas encore senti la radicalité de cette excédance de l'advenir dans et à l'à-venir, cette nudité d'un temps toujours à la recherche d'un surplus d'avenir, Jean-Luc Nancy transcrit en une phrase, qui loin de résumer cette temporalité, projette le temps lui-même encore au-delà de toute *Anwesen* (venue en présence) et donc expulse l'à-venir en avant de toute *An-wesung* (advenance) : « Il y a l'à-venir d'un venir nu ²³ ». Et la note qui accompagne cette phrase – note qui marque la réserve propre à Jean-Luc Nancy pour les résonances messianiques que sa pensée pourrait laisser entendre ou suggérer, tout en soulignant la déconstruction, c'est-à-dire encore l'excédance, de l'avenir entendue comme *An-wesung*, déconstruction qui serait le fait même du christianisme, le trait même de l'auto-déconstructibilité propre au christianisme, fait et trait qui aurait échappés à Heidegger et lui aurait donc empêché de penser l'autre avenir de l'advenir, ou, l'excès de l'à-venir survenant à l'advenir :

Venue du nu et venue elle-même nue – avancée, donc, dans la nudité même qui n'est que dénudement indéfini d'elle-même. Avancée qui n'avance pas, mais qui distend le temps et l'ouvre [...]. Mais il y a [...] autre chose encore : si le christianisme est religion du Messie déjà venue, et s'il s'agit pour nous, de déconstruire le christianisme – projet d'un travail en cours – alors après le Messie ne vient plus aucune espèce de messie, et vient une autre venue, ou bien un au-delà de la venue en général... ²⁴.

Disons donc, une autre venue au-delà de la venue en général ; telle serait l'excès qui ouvrirait à une certaine aporie de la venue, aporie qu'aucun messie ne pourrait ou ne saurait résor-

21 M. Heidegger, *Retour*, in *Approche de Hölderlin*, trad. M. Deguy, Paris, Gallimard, 1962, p. 34.

22 J.-L. Nancy, « Nudité », in *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, p. 3.

23 *Ibid.*, p. 4.

24 *Ibid.*, p. 14.

ber ou dénouer, à savoir, que la venue est l'à-venir sans présence donnée. C'est dire qu'elle serait, cette venue, « survenance nue » d'un avenir à la fois non-présent et sur-présent, non-arrivé et sur-arrivé, là où cette tension irréconciliée ouvrirait à la possibilité non effective d'une venue qui, tout en venant, ne viendrait pas. En somme, il s'agirait ici de penser le à de l'à-venir et donc d'approcher une venue s'attendant toujours déjà à venir comme si cette venue était le *déjà là* de ce qui ne sera jamais là et n'aura jamais été là. Or ce qui est radical dans cette aporie de la venue et donc dans cette déconstruction de l'à-venir, c'est précisément qu'elle ne rejoue le geste heideggérien que pour le redoubler en le dédoublant. C'est dire, que cette aporie de la venue n'affirme point la rétraction en vue d'une venue en présence, mais, et autrement, elle désemplie cette mouvance de la correspondance pour marquer ceci : l'avenir veut dire que la venue ne vient pas, ne viendra jamais et que ce qui vient dans la venue ce n'est pas l'éclaircissement d'une rétraction, mais la non-arrivée excédant tout retrait. Et donc comme si l'*An-wesung* heideggérien, l'a-venance, ne pouvait ressortir qu'à partir et depuis une *Un-wesung* nancéenne, l'a-venance. Ce qui n'est pas sans creuser indéfiniment le sens de toute venue de telle façon que toute a-venance est toujours déjà renvoyé à une a-venance, c'est dire, que l'ad-venir ne peut jamais venir et que l'a-venance serait cette venue incessamment réitérée de sa non-venue. C'est pourquoi la venue est nue de toute venue. Or ce qui s'ouvre ici n'est rien de moins qu'un à-venir au sein duquel se dit la possibilité pure d'un *autre* que l'avenir.

Autre que l'avenir, c'est peut être ce que Nancy attend d'une déconstruction du christianisme. Or cela voudrait signifier que, auprès de Heidegger, qui aura donc pensé comme advenir le passage du Dieu, Nancy attend que Dieu viennent *dans* le passage. Ou encore, que Dieu viennent dans le pas d'un passant où l'instant se soustrait toujours de l'instant et « excrit » le temps au point où la différence de cette soustraction ne s'arrive jamais et diffère déjà de soi. L'écriture de Jean-Luc Nancy ferait ainsi penser à Zarathoustra. Ou à un certain Zarathoustra. Non pas celui qui fait l'expérience du retour ou de l'éternité, mais de celui qui, sans maîtrise ni annonce, dit, dans l'excès d'un « pas de danse », l'oscillation incessante d'un passage où l'avenir aura toujours été *là* ce qui ne vient pas. Peut-être Jean-Luc Nancy songe-t-il, en écrivant, à ce qui s'est passé pendant les dix années de solitude où, avant de redescendre vers les hommes, Zarathoustra attendait l'aurore ou – pardonnez l'expression ! – Dieu : « « Dieu » dit la différence comme ouverture entre l'excédence du hors-tout et l'eksistence du quelqu'un (et/ou du quelque chose). « Dieu », en effet, dit la différence du jour – *dies* – et de la nuit, le partage lumière/ténèbres par lequel tout a lieu, ayant lieu *entre* ces deux modes, ces deux accents ou ces deux versants du même sommet ou du même comble d'être, de cette même souveraineté ontologique qui se révèle ainsi n'être pas, et n'être pas ontologique, pas plus que théologique. Ni phénoménologique, nous l'avons dit, et par conséquent strictement passante. Le nom « dieu » nomme l'écart et le pas d'ouverture entre rien et rien – soit la *res ipsa*, la chose même²⁵.

25 J.-L. Nancy, « D'un Wink divin », in *La Déclousion*, op. cit., p. 174.

ABSTRACT

La filosofia di Jean-Luc Nancy pone radicalmente la questione del cominciamento del pensiero. Ci insegna che nessun cominciamento comincia dall'inizio, ma si pone sempre come un "eccesso", un'"eccedenza" – è perciò sempre in ritardo rispetto al pensiero stesso. Questo scarto del pensiero rispetto a se stesso è il "senso", il senso della sua stessa "finitezza". Finitezza che corrisponde e coincide con l'esistenza, con l'assenza di fondamento di un'ex-sistenza che pertanto deve ex-cedere se stessa: stringere insieme finitezza, assenza di fondamento e senso configura una concezione dell'essere come esistenza.

Il senso si determina dunque nella sua negazione, con un gesto che può rimandare all'Aufhebung di Hegel, se il senso di questa – come fa Nancy parlando di "inquietudine del negativo" – è posto nella negazione. In tal modo il negativo dell'Aufhebung, in quanto eccedenza, è senza riappropriazione e riconciliazione. Infatti, in La décision d'existence, la "decisione d'esistenza" consiste in un espacement che apre uno spazio senza contraddizione e riconciliazione, uno spazio dove la differenza differisce da se stessa senza definirsi in identità: questa è la condizione della libertà.

Tale "apertura decidente" consente di ripensare una delle concezioni fondamentali di Heidegger, quella della temporalità, così come è presentata in Tempo ed essere. Qui la questione della temporalità non è più compresa all'interno dell'orizzonte d'interrogazione del Dasein, ma concerne l'Essere stesso. La congiunzione tra Essere e Tempo è posta dunque dall'Ereignis, a cui appartiene anche l'Essere dell'uomo in quanto Dasein. Da ciò deriva una concezione dell'avvenire irriducibile al presente dell'uomo e alla sua proiezione nel tempo a venire. L'"avvenire" è pensato invece come la venuta dell'essere all'uomo, come pura possibilità.

Nancy assume la concezione heideggeriana dell'avvenire e, nel suo progetto di "decostruzione del cristianesimo", la radicalizza nel senso di un ad-venire dell'avvenire, di un'"eccedenza" del tempo rispetto all'avvenire stesso: un ad-venire "nudo", denudato di ogni presenza a venire, compresa quella del Messia, che, nel cristianesimo, è già venuto e non è a venire – da qui la portata decostruttiva del cristianesimo. L'An-wesung heideggeriano diventa, in Nancy, Un-wesung.

Dio allora non è a venire, ma è la negazione di ogni avvenire, è l'eccedenza del tempo anche rispetto all'avvenire. Per Nancy, dunque, l'avvenire non è il passaggio del Dio, come vuole Heidegger, bensì il Dio che è nel "passaggio". La temporalità di Nancy ricorda quindi quella dello Zarathustra di Nietzsche.



“Amore e Psiche” del Canova

Giada Coppola

EROS E DESIDERIO

1. Eros e misticismo

Le riflessioni sul concetto di Eros che vorrei qui affrontare si sviluppano attraverso una rilettura di una delle più importanti opere di Jean-Luc Nancy su questo argomento: *L'«il y a» du rapport sexuel*¹ ovvero *Il «c'è» del rapporto sessuale*² nella traduzione italiana. Una prima difficoltà nell'affrontare questo tema è quella di riuscire ad “isolare” il concetto di Eros in sé, proprio perché inscindibile dalle questioni fondamentali che sono proprie di tutta la storia della filosofia e del pensiero. Parlando di Eros in Jean-Luc Nancy abbiamo costantemente bisogno di confrontarci e di ripartire dal soggetto, dall'oggetto, dal rapporto dell'essere con l'Altro, dal corpo, dalla comunità, dall'amore: tutte tematiche che non si possono scindere quando ci rivolgiamo ad un autore *tout court* come Nancy.

In questa considerazione cercherò, dunque, di ampliare gli orizzonti che lo stesso autore ci propone come spunti e sollecitazioni in molti dei suoi testi che vertono sul tema dell'Eros, dell'amore e del corpo; vorrei infatti rileggere e sviluppare alcuni concetti fondamentali che Nancy affronta in una chiave che è rivolta alla mistica e al pensiero ebraico, proprio perché mi sembra che alcune delle opinioni esposte nei suoi testi possono essere messe in relazione con dei principi che fanno parte della letteratura mistica e qabbalistica.

Seppur marginale rispetto all'ampio spettro degli argomenti che possono essere trattati all'interno del dibattito nella relazione tra eros e corpo mi propongo di approcciare la sfera dell'amore e del desiderio attraverso la definizione di “bacio”, proprio perché il bacio sta ad indicare quell'indiscutibile rapporto che affiora con l'Altro. In francese il termine *baiser* ha già in sé un doppio significato: non indica soltanto il semplice bacio, l'atto del baciarsi, ma è anche l'atto sessuale (non propriamente il “fare l'amore”, ma potrebbe essere tradotto in italiano attraverso una parola con un'accezione più forte ed incisiva, ovvero “scopare”):

Toutefois, on remarquera que le sens péjoratif de « baiser » (et, donc, le supposé savoir commun) relève d'une sémantique du mot qui le range dans la catégorie de l'avoir : on se fait avoir, on a été possédé³.

1 J.-L. Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuelle*, Galilée, Paris 2001.

2 J.-L. Nancy, *Il « c'è » del rapporto sessuale*, SE, Milano 2002.

3 J.-L. Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuelle*, cit., p. 13; tr. it. *Il « c'è » del rapporto sessuale*: «Si noterà

Nancy introduce con queste parole le sue considerazioni sul bacio e più avanti giocando sempre su questa duplicità di senso prosegue:

On pourrait dire que « baiser » n'est aucun baiser existant, donné et reçu, mais « baiser » est le don du baiser (resterait à départager, dans le baiser, le donner et le recevoir ; mais ce serait départager le partage même, et l'on sait bien que ce serait manquer de tact absolument pour la touche même, ou pour la bouche, du baiser). [...] Lorsque je baise, donc, je suis baisé, mais comment l'entendre ? Qui baise qui, et que veut dire baiser et/ou l'être (baisé) ?⁴

Possiamo anche andare oltre questo “semplice” atto, la stessa domanda “che cosa sono i baci” è posta anche in uno dei testi più importanti della mistica ebraica, lo *Zohar*⁵.

Il testo riprende una *Haggadah*⁶ in cui è descritta la morte di Moshé – episodio descritto al termine di *Deuteronomio* 33 – per mezzo di un bacio. Nella tradizione mistica ebraica la morte per bacio è la ricompensa divina verso i giusti. E allo stesso modo nella *Qabbalah* una simile figura, ovvero il bacio, può essere ricondotto direttamente all'amplesso amoroso. Infatti, secondo la tradizione mistica, il bacio/amplesso è la rappresentazione della congiunzione tra la *sefira*⁷ *Malchut* (Regno) – ovvero l'ultima *sefirot*, la decima, che viene rappresentata come parte femminile – e la *sefira Tiferet* (Bellezza) – componente maschile.

Per riprendere il testo dello *Zohar* citerò brevemente la risposta alla domanda che cosa sono i baci:

Così abbiamo studiato: che cosa sono i baci? Adesione di spirito con spirito, il bacio è sulla bocca, perché la bocca è l'origine e la fonte dello spirito. Per questo i baci sono dati con la bocca, con amore, tanto che lo spirito si unisce allo spirito, in modo che non si separino l'uno dall'altro. Per tale motivo, chi esala l'anima per mezzo di un bacio, si unisce ad un altro spirito, a uno spirito che non si separa da lui e che è chiamato bacio⁸.

comunque che il senso peggiorativo di *baiser* (e, quindi, il supposto sapere comune) dipende da una semantica della parola che la pone nella categoria dell' avere: ci si fa fregare, si è stati posseduti» (p. 16).

- 4 Ivi, p. 12 e p. 14; cfr. tr. it.: «Si potrebbe dire che “*baiser*” non è nessun “bacio” esistente, dato e ricevuto, ma è il dono del “baciare” (rimarrebbe da dividere, nel «baciare» il dare e il ricevere; significherebbe dividere la condivisione stessa, ed è chiaro che questo significherebbe mancare assolutamente di tatto verso il tocco, o verso la bocca del “baciare”). [...] Quando “bacio”, dunque, sono “baciato” ma come intenderlo? Chi “bacia” chi? E che cosa vuol dire “baciare” e/o esserlo (“baciati”)?» (pp. 16-17).
- 5 Lo *Zohar*, *il libro dello splendore*, probabilmente il libro più importante della mistica ebraica, è un commento esegetico alla *Torah* originariamente attribuito a Rabbi Shimon bar Yochai (II secolo e.v.) ma, in realtà, è stato redatto da Moshé de Leon, tra il 1270-1280, la lingua originale dello *Zohar* è l'aramaico, ma si tratta di un aramaico molto più complesso rispetto a quello utilizzato nel *Talmud*.
- 6 Letteralmente “narrazione” parola di origine aramaica. L'*Haggadah* indica la parte non normativa della tradizione rabbinica ovvero leggende, aneddoti, esortazioni di carattere morale, credenze popolari ma soprattutto interpretazioni a carattere teologico e filosofico.
- 7 *Sefirah*, pl. *sefirot*. Letteralmente “enumerazioni”; nella *Qabbalah* le *sefirot* possono essere considerate come gli attributi di Dio.
- 8 Cfr. *Zohar*, II, 124. b; *Zohar*, *il libro dello splendore*, a cura di Giulio Busi, Einaudi, Torino 2008, pp. 166-167.

Dunque in questa visione il bacio è la rappresentazione dell'unione di due spiriti, di due anime. Ma come è anche chiaro dalla lettura della Bibbia, il bacio, in ebraico *Neshiq*, è fondamentale per esprimere non solo il rapporto uomo/donna, maschile/femminile, ma anche Dio/uomo. Uno dei più bei libri della Bibbia ovvero lo *Shir ha-Shirim*, il *Cantico dei Cantici* (com'è noto tutta una lettura allegorica del *Cantico dei Cantici* legge il rapporto tra lo sposo e la sposa come quello tra Dio e il suo Popolo, o ancora come la *Shekina*⁹, la presenza divina, ed Israele), inizia proprio con questo versetto: «Mi baci con i baci della Sua bocca»¹⁰, ed è con questo verso che prosegue la trattazione dello *Zohar*:

La Comunità di Israele disse: “Mi baci con i baci della Sua bocca”, affinché lo spirito si unisse allo spirito, in modo che non si separassero l'uno dall'altro¹¹.

Sempre nella mistica ebraica, nella letteratura degli *Hekhalot*¹², possiamo trovare l'ambivalenza del significato “baciare” come è stata appunto sottolineata da Nancy nei suoi scritti: quella doppia significazione di baciare che raccoglie in sé anche l'accezione meramente sessuale. Negli *Hekhalot*, come evidenzia Moshé Idel in *Eros e Qabbalah*, «l'atto di baciare e abbracciare esprime un incontro erotico fra Dio e un'entità superna che rappresenta Israele»¹³, come è lo stesso Idel a definirlo possiamo parlare di questo rapporto tra Dio e Popolo come rapporto di “teoerotismo” o ancora: «il popolo è coinvolto in un rapporto erotico con divinità in specifici momenti propizi»¹⁴, ad esempio nella preghiera.

Comunque in tutta la letteratura degli *Hekhalot* si possono trovare discussioni sull'eros e sulla sessualità, così come nella *Qabbalah* ci sono espliciti riferimenti all'unione sessuale delle *sefirot*, come ho già citato prima l'esempio di *Malkut* (Regno) e *Tiferet* (Bellezza). Ma questa compenetrazione (tra maschile/femminile) è attiva in tutte le *sefirot* proprio perché ad ognuna viene attribuito il genere maschile e femminile ed anche in questo caso, volgendo proprio a questa interpretazione, si parla di baci (intesi come unione sessuale). Molte opere cabalistiche infatti trattano del significato esoterico dei “baci”, *sod neshiqin* (letteralmente il segreto dei baci) proprio perché questo termine è impiegato per indicare un rapporto sessuale supremo delle tre *sefirot* superiori, ovvero *Keter* (Corona) *Binah* (Intelligenza) e *Hochma* (Sapienza), che precede il rapporto sessuale corporeo, e delle tre *sefirot* inferiori *Hod* (Gloria), *Yesod* (Fondamento), *Malkut* (Regno).

Vorrei dunque portare un altro esempio al riguardo, citando un breve passo del *Sefer hapeli'ah*, un testo cabalistico composto nel XIV in ambiente bizantino:

La sefira Yesod (Fondamento) fu emanata dalla luce che è Tiferet e si preparò, e trasse dalla tenebra un'altra luce che presiede sulla notte [...] e “notte” è costituita insieme a Tiferet [...] e trae influsso e benedizione da Keter (Corona) e da Binah (Intelligenza) che è la madre, da Hochmah (Saggezza)

-
- 9 *Shekinà*: questo termine indica in generale la manifestazione divina, dalla radice ebraica *shakan* che letteralmente vuol dire “dimorare”.
- 10 *Shir ha-Shirim, Cantico dei Cantici*, 1,2.
- 11 *Zohar*, II, 124 b.
- 12 Letteralmente “Dimore”, componenti medievali di mistica e più propriamente a commento dell'Opera del Carro, *Ma'ase Merkhava* visione del profeta Ezechiele.
- 13 M. Idel, *Eros e Qabbalah*, Adelphi, Milano 2007.
- 14 Ivi, p. 60.

che è il padre e irrorà l'edificio (binyan le sette sefirot inferiori) e la notte è con lei in uno stato di abbraccio, adesione e bacio [...] e da lì Yesod tutto l'influsso e la benedizione penetrano nella donna e dalla donna nel mondo inferiore¹⁵.

Come è chiaro a partire proprio da questi riferimenti il bacio anche nella letteratura mistica e rabbinica è la rappresentazione non solo dell'unione di spiriti, ma anche dei corpi: l'atto sessuale dunque si compie senza celarsi.

Idel riferendosi all'esplicitazione del rapporto sessuale che avviene sia nelle sfere superiori – ovvero tra le *sefirot* – sia nel mondo inferiore – ovvero quello degli uomini – parla non solo di teoerotismo, ma anche di etnoerotismo legato a cronoerotismo¹⁶, in un certo senso tutta la letteratura non soltanto mistica ma anche rabbinica ha già in sé una forte componente sessuale, tanto che è lo stesso Idel a definire la cultura ebraica una vera “cultura dell'eros”. L'allievo di Scholem porta come esempio quello di un rabbino e qabbalista di Safed¹⁷, allievo di Isaac Luria¹⁸, R. Hayyim Vidal¹⁹, il quale distingue tre attività religiose: il mangiare, il bere e l'unione sessuale. Queste tre immagini rappresentano l'adempimento dei precetti, lo studio della *Torah* e l'unione sessuale *in primis* come atto fisico e poi come unione con Dio.

Proseguendo la riscoperta di questi autori nella lettura della cultura dell'eros Moses Cordovero²⁰, uno dei più importanti esponenti della Qabbalah di Safed, scrive nel *Shi'ur qomah*:

L'unione sessuale fra gli attributi divini è simboleggiata veritieramente dalla nostra unione sessuale, una volta cancellato completamente il suo aspetto corporeo [...] ed essi [gli attributi] si amano l'un l'altro e si desiderano l'un l'altro esattamente come l'uomo desidera la sua sposa o la sua amata²¹.

Come appare evidente da questa breve citazione di Moses Cordovero, all'unione sessuale si aggiungono manifestamente due elementi che nelle citazioni precedenti da me prese in considerazione appaiono “celati”, ovvero nell'Eros vi è quella perenne tensione tra “amore” e “desiderio”.

15 *Sefer ha-peli'ah* fol. 40 r. e v.

16 M. Idel, *Eros e Qabbalah*, cit., p. 60.

17 Safed, città situata nell'Alta Galilea, è particolarmente importante per la storia dell'ebraismo, infatti numerosi ebrei trovarono rifugio in questa città dopo l'Espulsione dalla Spagna e dal Portogallo nel 1492; nel giro di pochi decenni diventerà uno dei più grandi centri d'interesse per la *Qabbalah*, accoglierà infatti Isaac Luria e Moses Cordovero; Safed sarà anche un importante punto di riferimento per l'*Halachah* poiché Josef Karo, l'autore delle *Shulkan Arouch* vi risiederà.

18 Isaac Luria (1534-1572), rabbino e cabalista, sarà il fondatore della Scuola di Safed. Senza alcun dubbio viene considerato come una delle più importanti personalità della mistica ebraica e della *Qabbalah*. Tra le sue opere più importanti troviamo *Sefer Ets Hayyim*, *Il libro dell'albero della vita*, il *Sefer ha-Hetoniot*, *il Libro delle visioni*.

19 Hayyim ben Joseph Vidal (1543-1620), allievo di Isaac Luria. Nato in Calabria si trasferisce a Safed. La sua più imponente opera è l'*Ets Hayyim*, *L'Albero della Vita*.

20 Moses Cordovero, conosciuto anche con l'acronimo di RAMAQ (1522-1570), rabbino, filosofo e cabalista, allievo di Isaac Luria. La sua opera più conosciuta e studiata è il *Pardes Rimoni*, *il Sentiero dei Melograni* e l'*Or Yachar*; *La luce preziosa*, un commento allo *Zohar* e agli altri testi della mistica ebraica come il *Sefer Yetzirah*.

21 *Shi'ur qomah*, fol. 33d.

2. L'amore e il desiderio

Nella storia del pensiero filosofico il complesso rapporto tra amore e desiderio è sempre stato un punto centrale di molte delle riflessioni che hanno attraversato la letteratura e la filosofia. Lo stesso Lacan ammette sul rapporto tra Eros e Amore, nel corso del seminario *Del godimento* raccolto nell'edizione intitolata *Encore, Ancora*: «Allora, l'amore è sempre reciproco? Ma sì! Ma sì! Anzi, è per questo che è stato inventato l'inconscio per accorgersi che il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, e che l'amore, se è una passione che può essere l'ignoranza del desiderio, non dimeno gli lascia tutta la sua portata»²².

Il est nécessaire de déterminer avec assez de précision ce dont on parle en parlant de « désir ». On peut rester dans l'ordre privatif où le désir est manque d'être, comme le dit toute une tradition. [...] Mais, à tout prendre, cette dualité du désir habite notre érotique depuis Platon. Celui-ci la formule dans la couple parent d'Éros: Penia, la pauvreté ou le manque, et Poros, le passage avec sa ressource et son élan (le contraire de l'aporie ou de l'impasse)²³.

Ne *Il «c'è» del rapporto sessuale* Nancy mette in evidenza come nella storia della filosofia e del pensiero occidentale giochi un ruolo fondamentale la definizione stessa che Platone dà dell'amore nel *Simposio*²⁴, durante il discorso di Diotima. O ancora in un altro dialogo, il *Fedro*, in cui il desiderio è espressione di mancanza nei confronti dell'Altro: «Chi è dominato dal desiderio e schiavo dei piaceri, è necessario che renda l'amato in sommo grado a lui piacevole»²⁵ e ancora nella descrizione dell'auriga: «E quando lui è lontano (l'amato) proprio come lui desidera ed è desiderato (*pothei kai poteitai*), perché ha in sé un'immagine di Eros, che è un riflesso dell'amore»²⁶.

Dunque a partire proprio dalla tradizione platonica è possibile in questo caso ricordare uno dei testi che in ambiente ebraico abbraccia pienamente questa tematica, ovvero la tensione tra amore e desiderio a partire da questo schema platonico. Vorrei dunque citare l'opera di un autore ebreo, nato in Portogallo ma vissuto in epoca rinascimentale in Italia, Yehudah Abravanel²⁷, conosciuto anche con il nome latino di Leone Ebreo.

22 J. Lacan, *Del godimento*, in *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, Einaudi, Torino 1975, p. 5.

23 J.-L. Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuelle*, cit., p. 36; tr. it. cit.: «Bisogna determinare con sufficiente precisione di cosa si parla quando si parla di desiderio. Si può restare nell'ordine privativo dove il desiderio è mancanza di essere, come sostiene tutta una tradizione. [...] Ma., a guardare bene, questa dualità del desiderio abita la nostra erotica fin da Platone, che la esprime nella coppia dei genitori di Eros: Penia, la povertà o la mancanza, e Poros, il passaggio con le sue risorse e il suo slancio (il contrario dell'aporìa o dell'impasse) [...]. Se manca di nulla: cioè di nessun oggetto, poiché tutto è soggetto» (p. 37).

24 Platone, *Simposio* 203.

25 Platone, *Fedro*, 238.

26 Platone, *Fedro*, 255.

27 Yehudah Abravanel, conosciuto anche come Leone Ebreo (1460-1530), figlio di Isaac Abravanel, insieme giunsero in Italia nel 1492 dopo l'Espulsione degli ebrei dalla penisola iberica. Leone Ebreo è una delle figure più importanti dell'ebraismo rinascimentale proprio perché è l'espressione di quel sincretismo e contatto tra il mondo umanista e quello ebraico. I *Dialoghi d'Amore* è senza dubbio la sua opera più importante.

Nel primo dialogo dei *Dialoghi d'Amore*²⁸, intitolato *D'amore e desiderio*, Sofia (la Sapienza) e Filone (colui che ama) si confrontano su quale sia il significato dell'amore e del desiderio:

SOFIA: Perché le cose che da noi son stimate buone, quelle che aviamo e possediamo, l'amiamo quelle che ci mancano, le desideriamo: di modo che quel che s'ama, prima si desidera e di poi la cosa desiderata s'è ottenuta, l'amore viene e manca il desiderio. [...] L'esempio de le cose che sono amate e desiderate [...] quando non l'aviamo la desideriamo, ma non diremo già di amarla; dipoi che l'aviamo, l'amiamo e non la desideriamo²⁹.

Ricollegandomi al discorso più generale sul rapporto erotico tra uomo e divinità sottolineo come anche Leone Ebreo veda come massima espressione dell'atto d'amore l'unione con Dio proprio perché: «il desiderio di convertirsi con unione ne la cosa amata» conduce e ha la sua massima espressione «ne l'atto copulativo de l'intima e unita congiunzione divina»³⁰.

E dalle parole di Filone rispetto al desiderio di Dio: «Non è mai spogliato l'amor divino d'ardente desiderio, il quale è d'acquistare quel che manca del conoscimento divino. [...] resta l'uomo sempre felice, ardentissimo e sfrenatissimo desiderio di crescere sempre amor divino»³¹. La descrizione del desiderio dell'uomo nei confronti di Dio, il desiderio "ardente" è ancora una volta collegato alla sfera sessuale dove, di nuovo, l'atto copulativo rappresenta la massima unione.

Secondo un certo filone della tradizione ebraica il desiderio erotico inappagato subisce una reale trasformazione, un vero e proprio processo di sublimazione che riconduce un desiderio meramente umano all'unione con il divino in un processo in cui il desiderio erotico non soddisfatto permette la separazione dal mondo dei sensi per l'unione con gli intelligibili e successivamente con Dio stesso.

Questa concezione nasce da una pulsione erotica dell'uomo, ma sicuramente rispecchia in un certo qual modo quello schema caratteristico di tutto un filone del pensiero medievale in cui il desiderio sessuale conduce a "conquiste spirituali", il desiderio sessuale si trasforma in *agape* e culmina in una certa forma di *philia*, di amore.

L'amore e il rapporto con il Dio è descritto in ebraico con molti termini che hanno uno stretto legame con un linguaggio che indica principalmente il desiderio della carne, quello meramente sessuale, l'appetito e non il desiderio inteso come unione di volontà. Dunque soprattutto in molti scritti che fanno parte della letteratura cabalistica possiamo trovare più termini come sinonimi di desiderio: *cheseif*, "desiderare, volere", spesso utilizzato anche nelle traduzioni dei testi di Platone o dei Neoplatonici ma soprattutto in testi della mistica, *shaqah*, desiderio fisico, *teshuqah*, anche questo indica un desiderio fisico ma in senso negativo, termine che ricorre due volte nella *Torah* in *Genesi* (la prima nelle severe parole di Dio rivolte ad Eva: «Alla donna disse: «Farò grandi le sofferenze tue e della tua gravidanza, partorirai figli con doglia e avrai desiderio di tuo marito; egli dominerà su di

28 Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, Laterza, Roma-Bari 2008.

29 Leone Ebreo, *D'amore e desiderio*, in *Dialoghi d'Amore*, cit., p. 7.

30 Ivi, p. 34.

31 Ivi, p. 33.

te»³²; e nelle parole di Dio rivolte a Caino: «Se agirai bene potrai andare a testa alta ma se non agirai bene, il peccato sta in agguato alla porta; esso ha desiderio di te, ma tu puoi dominarlo»³³) e una volta nel *Cantico dei Cantici* («Io appartengo al mio amato e il Suo desiderio è rivolto a me»³⁴), *tahavah*, indica proprio quello che potrebbe essere tradotto come *cupiditas*. Ovviamente il termine desiderio è spesso accompagnato da un'altra parola *ahava*, amore, come è infatti evidente dall'ultimo termine di desiderio *tahavah* la cui radice è appunto *ahava*.

Accanto alla tradizione platonica, che come è evidente ha influenzato non solo il concetto di Eros nel mondo occidentale ma in un certo qual modo è possibile riscontrare un ruolo non secondario anche nella letteratura e nell'interpretazione del pensiero filosofico ebraico medievale e del rinascimento, è doveroso comunque ricordare anche l'altro autore che ha "dominato" la filosofia ebraica del Medioevo, Aristotele. Nell'*Etica Nicomachea*, lo Stagirita riconduce il discorso dei piaceri e delle virtù al fine ultimo dell'uomo ed afferma che la felicità consiste soprattutto nell'attività contemplativa:

[...] che sia l'intelletto o qualche altra cosa ciò che si ritiene che per natura governi e guidi e abbia nozione delle cose belle e divine, che sia un che di divino o sia la cosa più divina che è in noi, l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria sarà la felicità perfetta³⁵.

È a queste parole che David ben Yehudah Messer Leon³⁶, nel *Magen David*, fa riferimento parlando del desiderio divino e distinguendo in questo contesto due tipi di desiderio che portano a Dio, secondo l'inclinazione naturale o per scelta, in entrambi i casi David Messer Leon utilizzerà *shaqaq* come termine ebraico che indica il desiderio, in un rapporto comunque di perfetta dialettica in cui non solo gli esseri viventi desiderano Dio ma anche la divinità si trova a desiderare ed amare le proprie creature:

Il soggetto desiderante può rapportarsi solo a un soggetto anch'esso desiderante. Il soggetto del desiderio è insaziabile, non perché non giunga alla sazietà, ma perché non risponde a una logica, a un'economia o a un'energetica della sazietà³⁷.

Jean-Luc Nancy, in modo simile, evidenzia il rapporto tra due soggetti nell'atto di "desiderare" e nel rapporto che intercorre tra di loro, in un altro suo scritto apparso in Italia con il titolo *Narrazioni del fervore*³⁸, in un saggio intitolato *C'è del rapporto sessuale - e dopo*, afferma:

32 *Genesi*, 3,16.

33 *Genesi*, 4,7.

34 *Cantico dei Cantici*, 7, 11.

35 Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7.

36 David ben Yehudah Messer Leon (1472-1536 ca.), filosofo, medico e rabbino italiano. Condusse i suoi studi presso la *yeshiva* di suo padre Yehudah Messer Leon, la cui impostazione era prettamente aristotelica: Yehudah univa allo studio della *Torah* e della religione ebraica anche le discipline umanistiche. David Messer Leon studierà, come egli stesso ci rivela nella sua opera manoscritta il *Magen David*, la dottrina cabalistica di nascosto, a causa della forte opposizione paterna.

37 David Messer Leon, *Magen David*, fol. 25 v.

38 J.-L. Nancy, *Narrazioni del fervore. Il desiderio, il sapere, il fuoco*, Moretti & Vitali, Bergamo 2007.

Il tema di B@bel

Ho parlato di desiderio: ma non si tratta di desiderio d'oggetto. Non è in rapporto a qualcosa, è rapporto (tensione verso, at-tensione a) soltanto con il rapporto stesso³⁹.

In questa stretta relazione parlando del rapporto amore/desiderio tra due soggetti, che si trovano dunque sullo stesso piano e non nella forma di deficit com'è nella tradizione platonica, troviamo ampi spunti anche nella letteratura rabbinica oltre che nei testi filosofici e qabbalisti, ad esempio nel *Commento al Pentateuco* troviamo che l'intelletto è chiamato *hatan*, sposo, e l'anima *kallah*, sposa: l'intelletto desidera l'anima e viceversa. Abbiamo infatti già incontrato questa stessa definizione ovvero "sposo" e "sposa" nel frammento del testo di Cordovero e ancora nell'interpretazione al *Cantico dei Cantici*.

In tutta la letteratura ebraica e mistica l'immagine dello sposo e della sposa è molto presente, proprio perché nella ghematria⁴⁰ l'unione dello sposo e della sposa corrisponde al numero 613, ovvero il numero dei comandamenti. Secondo Idel «l'idea che l'unione erotica alluda alla totalità dei comandamenti non è solo un'astuzia matematica, ma indica anche una particolare tassonomia»⁴¹.

Per concludere, è chiaro che a partire dalle riflessioni di Jean-Luc Nancy, seppur così contemporanee ed attuali, è possibile rintracciare all'interno del suo pensiero un *fil rouge* che attraversa tutta la storia del pensiero umano, portandoci anche in dimensioni che spesso sembrano così lontane ma che non sono estranee al grande "mistero" che è l'amore.

39 J.-L. Nancy, *C'è del rapporto sessuale - e dopo*, in *Narrazioni del fervore. Il desiderio, il sapere, il fuoco*, cit. p. 66.

40 È una tecnica di interpretazione mistica della *Torah* che si basa sulla combinazione del valore numerologico delle lettere dell'alfabeto ebraico.

41 M. Idel, *Eros e Qabbalah*, cit., p. 314.

Fausto De Petra

JEAN-LUC NANCY E LO SCANDALO DELLA DEMOCRAZIA INFONDATA

I – Quale verità si dà oggi nella democrazia? Tale interrogativo tocca il paradosso stesso della democrazia mettendone a nudo alcuni punti di criticità. La “verità” in questione, non è né un assunto, né un dato, né tanto meno un portato della democrazia; questa si situa al di là di qualsiasi attesa di tipo messianico o escatologico che si dia nella traccia di un disvelamento di una presunta sua autenticità. Uno dei tratti che oggi, secondo Nancy, marca la democrazia è quello dell’“insignificanza”, che non va letto solo nel senso di una mancanza, quanto come un eccesso di significanza. Quello di democrazia si presenta come un concetto sovraccarico di sensi; se nel democratico, rientrano “politica”, “etica”, “diritto”, “civilizzazione”, il rischio di cadere in un tutto indistinto che ricomprende ogni possibile è inevitabile. Dall’eccesso di significati possibili si precipita in un’occorrenza che, non solo non indica alcun paradigma definito, ma finisce per condurre ad una banalizzazione del concetto stesso. Se per un verso, “democrazia” rimanda alle kantiane «condizioni delle possibili pratiche di governo e di organizzazione», per un altro essa ha a che fare con «l’Idea dell’uomo e/o quella del mondo»¹. La prima accezione rimanda a un modello procedurale; l’altra si configura come *la* promessa dell’uomo che muove dall’uomo stesso e fa appello ad un processo di liberazione e di attuazione di una “reale” uguaglianza tra gli uomini². Come scrive Nancy:

La democrazia moderna impegna l’uomo, in senso assoluto, ontologico, e non solamente il “cittadino”. [...] è ben più di un mutamento politico: corrisponde a un mutamento di cultura o di civilizzazione tanto profondo da assumere valore antropologico, al pari del mutamento tecnico ed economico con il quale è solidale³.

-
- 1 J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, in Aa.Vv., *In che stato è la democrazia*, nottetempo, Roma 2010, p. 96. Agamben, a proposito del termine democrazia, evidenzia la necessità di superare l’“anfibologia” che lo contraddistingue, sin da Aristotele, tra l’accezione di “governo” e l’altra di “costituzione”. In merito si veda in G. Agamben, *Nota preliminare a ogni discussione sul concetto di democrazia*, in *In che stato è la democrazia*, cit., p. 10.
 - 2 Sulla “figura moderna dell’uguaglianza” si veda in A. Badiou, *Abrégé de Métapolitique*, Seuil, Paris 1998, tr. it. *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2001, p. 14.
 - 3 J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 97.

È per questo che la democrazia non può più accontentarsi di istanze di emancipazione che non intaccano la strutturale ingiustizia delle società occidentali. A tal riguardo, Rancière fissa un principio ineludibile: «La democrazia non è un regime politico. Essa è, in quanto rottura della logica dell'*arché*, vale a dire dell'anticipazione del comando nella sua disposizione, il regime stesso della politica come forma di relazione che definisce un soggetto specifico»⁴. Già nella *Repubblica*, Platone muove una dura critica al regime democratico; questo non rappresenterebbe una “forma particolare” di governo poiché conterrebbe al suo interno tutte le altre⁵. La democrazia, in effetti, inaugura l'apertura stessa della dimensione *politica*, di quello spazio in cui entra in scena il *comune*⁶. Quel teatro del mondo in cui fa la sua prima comparsa l'uomo propriamente detto, non inteso quale mera forma biologica, quanto come colui che ha fatto di tale occasione la propria *decisione* di esistenza. Non un posto tra gli innumerevoli astanti ma il proprio accadere inteso nel suo essere unico e irripetibile, nella sua irrappresentabile e indifferibile esperienza di senso.

Anche per Nancy, la democrazia non va concepita come una “forma politica”, come accade invece in Aristotele, in Rousseau, in Lenin; essa è, per un verso, un “regime di senso” che impegna integralmente l'uomo; per un altro, l'istanza che deve attuare una politica che – al di là di qualsiasi *telos* particolare – mantiene l'apertura su tutti i possibili fini da realizzare⁷. «La democrazia – nota Rancière – è l'istituzione stessa della politica, l'istituzione del suo soggetto e della sua forma di relazione»⁸. Quando si parla di “dimensione politica” in questione è proprio il senso del termine “politica”; «siamo sempre pronti a pensare che ci sia politica sempre e ovunque. Senza dubbio c'è potere sempre e ovunque. Ma non c'è sempre stata politica. È un'invenzione greca insieme alla filosofia, e come la filosofia è un'invenzione nata dalla fine delle presenze divine»⁹. La democrazia apre la dimensione della politica poiché con essa si materializza un'inedita modalità di esistere al mondo, di farne *parte* o di poterne spartire la *cumpagnia*.

«La politique – osserva Rancière – n'a pas d'*arkhé*. Elle est, au sens strict, anarchique. C'est ce qu'indique le nom même de *démocratie*. Comme Platon l'a marqué, la démocratie n'a pas d'*arkhé*, pas de mesure. La singularité de l'acte du *dèmos*, un *krateîn* au lieu d'un *arkheîn*, témoigne d'un désordre ou mécompte originnaire»¹⁰. Nel momento in cui viene meno l'*arché* divino, l'esistenza va pensata e vissuta muovendo da questa assenza che *ci* accade in comune; se non si dà un diritto da cui si proviene, l'uomo “deve inventarselo”. La democrazia, di contro, “si riconosce infondata” rivelando in tal modo il suo tratto più “scandaloso”¹¹.

4 J. Rancière, *Undici tesi sulla politica*, in «Teoria», 1, 1997, p. 42.

5 J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique éditions, Paris, 2005, tr. it. *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007, p. 46. Cfr. Platone, *Repubblica*, VIII, 557, c-d.

6 Sul concetto di *comune* in Nancy, mi permetto di rinviare al mio *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, DeriveApprodi, Roma 2010. Sulle prospettive filosofiche e politiche del *comune* si veda invece A. Illuminati, *Del comune. Cronache del general intellect*, manifestolibri, Roma 2004 e M. Hardt/A. Negri, *Commonwealth*, 2009; tr. it. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

7 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008, p. 66.

8 J. Rancière, *Undici tesi sulla politica*, cit., p. 42.

9 J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 99.

10 J. Rancière, *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris 2004, p. 114.

11 Sullo “scandalo democratico” si veda ora in J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, cit., p. 63.

Esposta, al successo e allo scacco, l'assenza di fondamento ne decide la "fortuna" e la "debolezza" rendendo vani i molteplici tentativi di attribuirle una propria *verità* (nonostante la critica che Platone le muoveva «per non essere fondata sulla verità»¹²). *L'infondato* risiede nel suo sorgere da un'azione, non da una discendenza; «la parola "democrazia" è formata da un suffisso che rinvia alla forza, all'imposizione violenta, a differenza del suffisso *-archia* che rinvia al potere fondato, legittimato in un principio»¹³. *L'an-archia* è la marca stessa della democrazia che si realizza come un *atto di forza* che rompe con l'ordine giuridico precedente, affermando un potere senza origine, che non discende da *niente* se non dalla determinazione di un popolo che ne decide l'insorgere. È un potere costituente che muove dal diritto della pluralità e di ogni uomo a fare della propria *parte* una forma di soggettivazione politica. La "mancanza di fondazione" impone così alla democrazia di essere sempre *in divenire* e animata dall'imperativo di andare incessantemente *oltre* se stessa.

Se l'istanza originaria della democrazia ha a che fare con il potere di inaugurare l'inedito, di esporci all'inaudito di un'*apertura*, quella a cui noi oggi assistiamo si afferma come una "democrazia gestionale". È contro tale deriva che va orientata una critica della democrazia che non voglia rassegnarsi alla politica intesa quale "male minore". Come fare della democrazia *a venire*¹⁴ qualcosa di altro da un riconoscimento formale di alcuni diritti dell'individuo proprietario? Dopo la fine dei totalitarismi novecenteschi, ciò che ci si aspettava dalla democrazia non ha corrisposto alle attese collettive. A quale *nome*, a quale *annodatura* del politico o configurazione di senso può indirizzarci l'infondatezza democratica? *L'Ab-Grund* della democrazia, rompendo con qualsiasi mito originario o supposto parricidio fondativo della comunità, mette a nudo un duplice scandalo: da un lato la sua *a-nomia*, dall'altro la profonda aporeticità del *demos* che ne fa propriamente un concetto politico.

II – Ciò che sorprende della democrazia è certamente il suo inaudito tentativo di sparigliare le diverse esperienze politiche precedenti (monarchia, aristocrazia, oligarchia, timocrazia), puntando sulla forza di un *demos* che non ha mai ricevuto un pieno statuto. Il «nome di "democrazia"», secondo Nancy, indica "l'esigenza assoluta" di lasciare aperte – ad ogni costo – "l'attesa, la questione, l'appello" contenuti nel termine "popolo". Dimenticare il "popolo" significa, in effetti, travisare ciò che è una "democrazia"¹⁵. Il termine "popolo" va svincolato, tuttavia, da qualsiasi umanesimo, essenza, identità¹⁶, nazionalità, autenticità e ricondotto invece alla sua "concretezza", dove "*con-cretum*" va concepito solo nel suo essere il risultato di un processo, come "ciò che è cresciuto insieme", o anche "il comune dell'esistere" insieme; "popolo" assume in tal modo i tratti di un "ossimoro polimorfo" in

12 J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 101.

13 Ivi, p. 104.

14 Sul tema si veda di J. Derrida, *Vojous*, Galilée, Paris 2003; tr. it. *Stati canaglia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003 e *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, a cura di M.-L. Mallet, Galilée, Paris 2004.

15 J.-L. Nancy, *Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol-sol: « le peuple souverain s'avance »*, in Aa. Vv., *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, cit., p. 342.

16 Sulla questione dell'*identità* si veda J.-L. Nancy, *Identité. Fragments, franchises*, Galilée, Paris 2010 e in una prospettiva critica F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996.

cui si ritrovano, senza fondersi, il «tutto e la parte, il basso e l'alto, l'escluso e l'incluso, la destra e la sinistra, la soggettività e la soggezione, l'uno e il multiplo, l'ordine e il disordine, l'identità e l'individuazione»¹⁷.

Scandalosa si rivela allora la potenza (e il potere) di un popolo che intende affermare incondizionatamente l'uguaglianza e la libertà, l'*ega-liberté* delle singolarità, per dirla alla Balibar. "Popolo" non va inteso qui come una figurazione dell'uno; la "pluralità del popolo", precede il suo stesso "essere-a-sé", la sua presunta unità; privo di fondazione, esiste nella sua "attualità" ancor prima di qualsiasi contratto. «Il popolo sovrano è il popolo degli uomini che si fanno reciprocamente sudditi e soggetti (*sujets*): si tratta, cioè, di un rapporto di ciascuno con sé nel rapporto di ciascuno con tutti gli altri, e di un assoggettamento di tutti quanti a questo rapporto»¹⁸. Cosa ha «reso la democrazia inadeguata rispetto a se stessa»¹⁹? O meglio perché essa non riesce a declinare integralmente il concetto di "popolo"?

Dans tous les schémas qui se partagent aujourd'hui, la théorie politique demeure nécessairement l'exigence explicite ou implicite d'un *peuple*, c'est-à-dire d'un X ou d'un *unum quid* qui doit satisfaire à cet ensemble de conditions : n'être ni *demos*, ni *ethnos*, ni *laos*, et ne pas présenter par conséquent l'unité assumptive impliquée par chacun des trois, ni celle que suppose la *nation*, le terme moderne longtemps chargé de subsumer et de neutraliser les tensions ouvertes dans le concept établi de *peuple*. Cet X ni *figural* ni *substantiel*, c'est-à-dire donc sans identité (à la différence des trois "peuples" grecs) et sans propriété (à la différence du *populus* républicain), disons que c'est un *sujet*, en prenant ce mot en un sens strictement grammatical (mais d'une grammaire débarrassée de l'illusion substantialiste que Nietzsche dénonçait), et en tant que sujet de l'énonciation²⁰.

Come pensare un soggetto che non si totalizzi nella forma dell'*uno-tutto*, ma che riesca – comunque – a farsi carico del comune? La sfida è quella di un soggetto che faccia della pluralità la garanzia di ciascuna singolarità, ovvero di una "co-ontologia" che esponga il popolo ad una produttiva tensione tra "mutualità" e "reciprocità". Un altro aspetto decisivo attiene alla natura del *kratein*, del governo, del potere e del suo esercizio da parte del popolo. Come articolare "popolo" e "potere" evitando che il secondo neutralizzi e svuoti radicalmente il ruolo decisivo dell'altro?

Che il potere organizzi, gestisca e governi, già questo non rende condannabile la separazione dalla sua sfera propria. È proprio per questa ragione che oggi ritroviamo, per quanto "comunisti" possiamo augurarci di essere, il senso di una necessità dello Stato (con la quale, e non contro la quale, si pongono altre questioni oltre lo Stato: le questioni del diritto internazionale e dei limiti della sovranità classica)²¹.

Se un aspetto che pertiene alla democrazia è l'incessante tensione volta al "superamento del potere", tale dinamica non va intesa nel senso di un suo "annullamento"; illudersi di

17 J.-L. Nancy, *Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol-sol*, cit., p. 342.

18 J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002, tr. it. *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 101.

19 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., tr. it. *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009, p. 15.

20 J.-L. Nancy, *Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol-sol...*, cit., p. 344.

21 J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 109.

concepire una politica senza potere significa non comprendere come esso costituisca – per tutti – la garanzia stessa della socialità, dell’essere-insieme. Annientare il potere significa, infatti, rinunciare sia alla certezza dei diritti, sia al momento della decisione, condannandosi, in tal modo, alla rinuncia a qualsiasi politica. Come riaffermare allora la sovranità *popolare*? Uno stretto rapporto, in effetti, avvince popolo e comune. Nella storia occidentale, tali termini, originariamente annodati l’uno con l’altro, sono stati neutralizzati dal potere assoluto dell’individuo proprietario liberale che è riuscito a bandire il comune dall’orizzonte politico, impedendo qualsiasi reale alternativa al modello borghese del «capital-parlamentarismo»²². Se nella *koinonia* aristotelica tali nuclei concettuali si ritrovavano legati da una sostanziale prossimità, con il successivo sviluppo del pensiero politico, il comune si è rivelato come il versante inaudito, quasi scandaloso, della politica democratica, al punto da essere relegato al rango di una mera ipotesi teorica, al limite dell’utopia.

Si è prodotta, in tal modo, una pericolosa cesura tra popolo e comune, effetto certo di una rimozione collettiva, ma dovuta anche al ruolo assunto, nella sua storia, dal principio della rappresentanza²³ che, minando sempre più la centralità del *comune*, ha consegnato alle élite politico-economiche sia l’esercizio del potere che la *praxis* politica. Già in Rousseau erano del resto emerse quelle che Bensaïd definisce come “le effettive contraddizioni” inerenti al nesso tra “volontà generale” e “rappresentanza”; questa è resa “impossibile” dalla natura stessa del “corpo sovrano” che non può – in nessun caso – rinunciare alla volontà generale²⁴. Più che sul meccanismo della rappresentanza, di per sé inevitabile in democrazia, ciò che va indagato è l’individuazione di nuove “modalità di rappresentanza” che consentano un «miglior controllo dei mandanti sugli incaricati e che limitino la professionalizzazione della politica»²⁵.

Un’altra criticità delle democrazie è lo svuotamento della “forma-partito”, e la lacerazione – scientemente prodotta dal dirigismo di sciagurate gerarchie di funzionari di partito – tra partiti e cittadini. Si assiste, infatti, ad un sostanziale affievolimento delle prerogative e delle decisioni dei popoli, che, delle democrazie, avrebbero dovuto essere i “soggetti sovrani”; i *cittadini* sono divenuti mere comparse delle compagini dello Stato-nazione, o ancor peggio sono stati relegati al ruolo di passivi *sudditi*-telespettatori di tristi *show* parlamentari. Tutto ciò ha accentuato le derive populistiche e i rischi, ad essi connessi, di odiose forme di autoritarismo mascherato guidate da mediocrati senza scrupoli. Il vuoto lasciato dai partiti non può che condurre a regimi dominati da oligarchie che si autoriproducono solo per mantenere posizioni di potere acquisite.

La democrazia è così “abbandonata” poiché si rinuncia a declinare il *krateîn* del *demos* in tutte le sue possibili accezioni, variazioni e opzioni politiche. Tale abbandono ha destinato all’oblio qualsiasi voce che reclamasse – non solo una formale uguaglianza giuridica tra gli uomini – ma anche una giustizia e una dignità delle condizioni di esistenza materiale. La materialità dell’esistenza ha dei diritti su qualsiasi forma giuridica e – se vale ancora la massima di Feuerbach che “l’uomo è ciò che mangia” – occorre riproporre, al centro di

22 A. Badiou, *Metapolitica*, cit., p. 99.

23 Sul concetto di “rappresentanza” si rimanda a J. Rancière, *L’odio per la democrazia*, cit., pp. 63-66.

24 D. Bensaïd, *Lo scandalo permanente*, in *In che stato è la democrazia*, cit., p. 47.

25 Ivi, p. 56.

qualsiasi politica democratica e in maniera integrale, la questione delle condizioni materiali delle persone. Un materialismo che muova – dal *basso* – contro tutti i tentativi in atto di fare della democrazia il nostro “cattivo infinito”. Non v’è libertà formale o cittadinanza che tenga laddove vengano meno le condizioni di sussistenza materiale.

Cosa ha indotto i popoli a rinunciare al ruolo di *attori* della politica in nome di una “libertà” il cui esercizio si risolve solo nell’appropriazione e nel *produttivo* consumo delle merci? Andare *oltre* questa declinazione della democrazia, significa orientare il pensiero verso una configurazione altra del mondo, dell’essere-insieme che faccia del comune e del *partage* dei beni comuni il suo punto d’origine e non di arrivo. La potenza del comune va intesa cioè come la capacità di inaugurare un inedito rapporto di *sociazione* tra singolarità che faccia della giustizia un appello incondizionato all’effettivo miglioramento delle condizioni di vita delle persone.

La stessa sovranità *popolare*²⁶, inscritta a grandi lettere nelle carte costituzionali democratiche, sembra ormai relegata al solo esercizio politico del voto, vuoto rito formale in cui gli spettatori-elettori – ormai con poche speranze – affidano a miopi oligarchie la disperazione del presente e le disilluse attese per l’avvenire. Può il “gesto elettorale” rappresentare ancora una garanzia per la tenuta di una democrazia?

Rappresentativa o diretta, la democrazia non ha ancora chiaramente liberato le sue “concezioni” dal presupposto del soggetto padrone delle proprie rappresentazioni, volizioni e decisioni. Ecco perché è lecito interrogarsi sulla realtà ultima del gesto elettorale tanto quanto sulla “democrazia dei sondaggi”²⁷.

Ciò che emerge è l’affermarsi di una politica del consenso esposta a qualsiasi forma di mercimonio elettorale. Il nodo irrisolto del pensiero democratico è ancora quello del potere che il popolo può *effettivamente* esercitare nella democrazia²⁸. Può il *kratein* del *demos* affidarsi ad una logica della rappresentanza che si configura sempre più come una delega in bianco? La deriva delle società occidentali mostra come queste siano ormai orientate verso forme, più o meno evidenti, di democrazia *governamentale* che, con inaudita e subdola violenza, hanno privato il popolo di qualsiasi centralità politica; occorre allora confrontarsi con i lati oscuri della democrazia, con quegli abissi che hanno fatto sì che essa, negli anni Trenta, precipitasse nel baratro del nazi-fascismo. Il totalitarismo, infatti, non è l’altro demoniaco che viene ad insidiare *dall’esterno* la società, quanto una possibilità *propria*; un’aberrazione *intrinseca* alla stessa democrazia che va “reinventata” incessantemente, pena il suo sclerotizzarsi in forme

26 «Se oggi ci troviamo di fronte al dominio schiacciante dell’economia e del governo su una sovranità popolare che è stata progressivamente svuotata del suo senso, ciò è forse perché le democrazie occidentali stanno pagando il prezzo di un’eredità filosofica che esse avevano accettato senza beneficio d’inventario. Il malinteso che consiste nel concepire il governo come semplice potere esecutivo è uno degli errori più carichi di conseguenze nella storia della politica occidentale» (G. Agamben, *Nota preliminare a ogni discussione sul concetto di democrazia*, in *In che stato è la democrazia*, cit., p. 12).

27 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., p. 24.

28 La questione del potere *del* popolo rappresenta, sotto questo riguardo, un nodo irrisolto di tutti i modelli politici che facevano riferimento all’idea di popolo. Come pensare infatti un esercizio del potere che non schiacci la libertà delle singolarità? In merito si veda anche R. Dahrendorf, *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2001.

che, presto o tardi, preparano il terreno a nuovi populismi, totalitarismi o autoritarismi.

III – Se nella democrazia vi è un senso Nancy lo riconosce nel desiderio «in cui si esprime e si riconosce un'autentica possibilità di essere *tutti insieme, tutti e ognuno*»²⁹. La democrazia tocca, ancora una volta, l'idea di co-esistenza, di un reciproco sentire che accomuna gli uomini e che troppo spesso è destinato a trascolorare nell'opacità delle relazioni private individuali. L'«insieme» non è, tuttavia, un'unità organica, bensì la pluralità dei ciascuno, ogni uno dei tutti che si possono contare nella partizione in-comune dell'esistenza. Rivolti a questa apertura, a cui la democrazia non riusciva più a pervenire nel secondo dopoguerra, si sono rivelati anche i vettori del «socialismo» e del «comunismo». In tal senso, il '68 è stato l'ultimo tentativo di riattivare ciò che si era arenato nelle secche del modello liberale e di rimettere in gioco il lascito, l'irrealizzato stesso della democrazia³⁰. «La democrazia non ha sufficientemente capito che doveva essere *anche* «comunismo» in qualche modo, perché altrimenti non sarebbe stata che gestione della necessità e dei compromessi, priva di desiderio, cioè di spirito, di soffio, di senso»³¹. Ciò che emerge è l'incompiutezza stessa della democrazia, di un regime politico che è destinato a trascendere in una mera *governance* del quotidiano, una prosaica gestione del reale o in una penosa «fine della storia».

La democrazia, per Nancy, s'impone all'uomo come un appello incondizionato ad eccedere la propria misura, a superare «infinitamente l'uomo»; è ancora Nietzsche che torna con il suo *über* e Bataille con il suo «andare oltre» l'uomo, oltre l'opera. Al di là di qualsiasi misura possibile, l'uomo ha da misurarsi con il fuori/misura, con l'«inoperosità»³², con ciò che si sottrae all'omogeneità. È il «senza-valore» che non può essere conteggiato, ma che la politica deve valorizzare; è la *sovranità* dell'inutile³³ che rivendica il diritto di contare per sé.

È dall'attesa di una condivisione politica dell'incalcolabile che deriva la delusione di fronte alla democrazia. Siamo rimasti prigionieri di una visione della politica come messa in opera e attivazione di una condivisione assoluta: destino di una nazione, di una Repubblica, destino dell'umanità, verità del rapporto, identità del comune³⁴.

La «messa in opera», con le sue tentazioni fusionali e totalizzanti fa pervenire la politica allo scacco, a quel cortocircuito insuperabile che si genera quando essa va a suturarsi con il compimento d'opera. «Il «comune», il *demos* può essere sovrano solo a condizione di distinguerlo appunto dall'assunzione sovrana dello Stato e da qualunque conformazione politica: ecco la condizione della democrazia»³⁵. Il *demos* va pensato al di là della forma-Stato o di una forma politica definita; ciò non significa, tuttavia, che ci si possa illudere di pensare una società senza lo Stato; «il desiderio della scomparsa dello Stato» ha attraversato, come ricorda Nancy, molti pensieri della Rivoluzione come una «grande illusione della modernità».

29 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., p. 29.

30 Si veda sulle dinamiche politiche del '68 A. Illuminati, *Percorsi del '68*, DeriveApprodi, Roma 2007.

31 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., p. 31.

32 Ivi, p. 35.

33 Si veda sul tema anche M. Caponera, *L'inutile. Attraverso le pieghe di un pensiero irragionevole*, le nubi edizioni, Roma 2009.

34 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., p. 36.

35 Ivi, p. 41.

IV – La democrazia moderna si sviluppa in stretta connessione con l’idea di “equivalenza generale”, con la piena affermazione del regime del capitale. L’equivalenza rimanda al principio che consente di ridurre – attraverso un processo omogeneo – ogni cosa ad un valore dato. Tutto ciò che *vale*, che è apprezzabile, va ricondotto, mediante una riduzione quantitativa, al valore monetario equivalente. I diritti del cittadino determinano con sé anche un effetto di riduzione allo *stesso*, ad una *isonomia* a cui tutto va riportato. La società omogenea diviene la società produttiva *utile* da cui è escluso l’inutile, l’improduttivo. Il denaro fonda l’omogeneità sociale che «fa dell’uomo una funzione di prodotti misurabili»³⁶. L’uomo di conseguenza, lungi dall’*essere un’esistenza per sé*, viene relegato a una *funzione* della produzione omogenea. È l’indistinto della democrazia inteso quale interscambiabilità delle funzioni. Su tale bordo si gioca, per Nancy, il “destino della democrazia” che – sebbene marcata dal paradigma dell’equivalenza – dovrebbe «introdurre una nuova inequivalenza»³⁷.

Ciò significa individuare un’inedita modalità di produzione del valore per ciascuna singolarità, in cui il *comune* si faccia carico della *non-equivalenza* di ogni uno; «è l’affermazione di ciascuno che il comune deve rendere possibile: un’affermazione che “valga” però tra tutti e in qualche modo attraverso tutti e che rimandi a tutti come alla possibilità e all’apertura del senso singolare di ognuno e di ogni rapporto»³⁸. Un rapporto in cui il *qualunque*³⁹ faccia i conti con il “proprio” rompendo con qualsiasi misura comune. In gioco ritorna ancora l’idea di singolarità unica e irripresentabile, l’occasione insostituibile che fa di ciascun *uno* un unico irripetibile.

Ognuno – ogni “uno” singolare di uno, di due, di molti, di un popolo – è unico di un’unicità, di una singolarità che *obbliga* infinitamente e *si obbliga* a essere messa in atto, in opera e in lavoro. Contemporaneamente, però, l’uguaglianza rigorosa è il regime in cui si condividono questi incommensurabili⁴⁰.

La democrazia deve cioè fornire le condizioni di possibilità di una produzione di senso che non va affidata alla politica *tout court*, quanto alle singolarità che agiscono in-comune secondo rapporti di partizione differenti. Nancy rileva, infatti, come «la politica *non sia* il luogo dell’assunzione dei fini, ma solamente quello dell’accesso alle loro possibilità»⁴¹; essa deve ritagliare lo “spazio” dell’affermazione, non un suo contenuto dato; lo *spaziamento* del politico diviene, in tal modo, il teatro di una *partizione di voci*⁴², senza alcuna parte definita *a priori* ma che, al contrario, resta aperta a tutte le configurazioni possibili. La democrazia non deve prescrivere un senso particolare quanto lasciare questo posto vuoto per evitare qualsiasi forma di totalizzazione del politico; tale rischio le preclude anche la possibilità di incarnarsi in una “figura” o in un “concetto”.

36 Sulla critica della società omogenea si veda G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo* in Id., *Critica dell’occhio*, a cura di S. Finzi, Guaredi Editore, Rimini 1972, pp. 175-210.

37 Sull’idea di “equivalenza generale” si veda anche in A. Badiou, *L’emblema democratico*, in Aa.Vv., *In che stato è la democrazia*, cit., p. 21

38 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., p. 50.

39 Sul concetto si veda di G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.

40 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., pp. 50-51.

41 J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 117.

42 Cfr. J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Débats, Galilée, Paris 1982; tr. it. *La partizione delle voci*, Il Poligrafo, Padova 1993.

La democrazia non è figurabile. O meglio non è, per essenza, figurale. È forse il solo senso che in definitiva le si possa attribuire: la democrazia depone l'assunto della figurazione di un destino, di una verità del comune. Ma impone di configurare lo spazio comune in modo tale che sia possibile aprire in esso tutto il pullulare possibile delle forme che l'infinito può assumere, delle figure delle nostre affermazioni e delle dichiarazioni dei nostri desideri⁴³.

La democrazia, priva di qualsiasi verità si dà come l'apertura in cui le singolarità si espongono alla libertà; ciò implica che la stessa nozione di "bene comune" richieda, ogni volta, un'inedita configurazione politica. A quale politica è promessa una democrazia che si scopre sprovvista di una "figura", di un *archè* o di un *telos*? Tale prospettiva non è scevra di difficoltà e non nasconde l'*impasse*, in cui sembra essersi arenata la politica democratica. D'altro canto, tutte le scorciatoie del passato si rivelano oggi illusorie. Nancy – pur non cedendo alla rassegnazione – rileva infatti come il cammino dell'uomo sia sempre esposto sul bordo di un *altro* possibile, l'abisso del male; quella possibilità a cui gli uomini sono sempre promessi, e che – di là dal "ben vivere" di Aristotele – li conduce all'"annientamento di se-stessi e degli altri", e ciò non risparmia neanche il comune, sempre sul punto di essere «ridotto alla comune carbonizzazione»⁴⁴. «Auschwitz – ci ricorda Bataille – è il fatto, il segno dell'uomo. L'immagine dell'uomo è inseparabile, ormai, da una camera a gas...»⁴⁵. Il carnaio delle fosse comuni è sempre davanti a noi e *non solo* alle nostre spalle. Cosa è più comune, in effetti, della polvere a cui siamo promessi? Al di là del paradosso, la democrazia richiede una nuova spinta che la rimetta in cammino.

V – Tale necessità ci impone, secondo Nancy, di ripensare il "comunismo" in quanto verità della democrazia. Quando l'umanità si scopre più nuda, arenata nelle secche della storia, emerge l'urgenza di uno sforzo straordinario, di un eccesso di pensiero che sopravvanti le difficoltà e consenta al bastimento di riprendere il largo. Ciò implica – pur facendo tesoro delle rotte tracciate e abbandonate – il coraggio di lasciarsi alle spalle il passato; occorre spiegare nuove vele per giungere a nuovi approdi. Il comunismo "reale", sotto questo riguardo, non può più essere considerato come una "visione traviata", una disgraziata deviazione dal retto cammino della Storia che avrebbe presto o tardi – ma necessariamente – condotto alla realizzazione dialettica del divenire e al regno del comunismo. Lungi dal concepire il comunismo come un'"ipotesi politica", Nancy stigmatizza come esso non sia affatto un progetto realizzato, né tanto meno da realizzare; il "comunismo" nomina semmai una condizione di esistenza, un ordine di tipo ontologico, per essere più precisi, "un dato, un fatto: il nostro primo dato". L'incontrovertibile constatazione del nostro essere-insieme, l'evidenza fattuale che «noi siamo in comune»⁴⁶.

Comunismo designa dunque la condizione comune di tutte le singolarità o soggetti, vale a dire di tutte le eccezioni – che non si eccettuano da alcuna regola ma dall'indistinzione insensibile e

43 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., p. 55.

44 Ivi, p. 61.

45 G. Bataille, *Sartre*, «Critique», n. 12, mai 1947, ora in *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970-, 12 voll., vol. XI, p. 226.

46 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., nota pp. 22-23.

insensata della pura immanenza chiusa in sé. Il comune non è dunque niente di soggiacente agli esistenti. Non vi è esistenza se non come eccezione del niente muto, chiuso, inesistente. Comune è la condizione dei non-comuni la cui rete fa mondo, possibilità di senso. Il comunismo non dipende dunque dalla politica. Esso attribuisce alla politica un requisito assoluto: quello di aprire lo spazio comune al comune stesso, vale a dire né il privato, né il collettivo, né la separazione, né la totalità – e di aprire, senza autorizzare un compimento del “comune” stesso, né una modalità di sostantivarlo o di farne un soggetto⁴⁷.

L’essere-in-comune – in quanto assunto ontologico – è la condizione che decide l’indirizzo, l’appello di qualsiasi politica che di qui discende. Ciò che, tuttavia, sottende tale occasione è un decisivo mutamento nell’ordine della soggettività; il “soggetto” è costitutivamente votato all’*apertura*, in cui s’inaugura la possibilità di un pensiero *altro* della politica che non si fondi più sulla monade dell’individuo; né un soggetto al singolare (sul modello dell’atomismo liberale), né tanto meno un soggetto plurale che incorpori le singolarità o le sussuma in una qualche variante del corpo organico (Stato fascista o sovietico). L’essere-in-comune non perviene ad alcuna totalizzazione ma è la condizione che *precede* qualsiasi ordine politico. Resta certo da indagare come l’essere singolare-plurale – *moltitudine*⁴⁸ o popolo⁴⁹ che dir si voglia – possa affermarsi come una forza in grado di configurare un *reale* tracciato politico produttivo. Per segnare nuove vie occorreranno nuovi dispositivi concettuali adeguati alle sfide contemporanee. A quale *valore* indirizzare allora la democrazia del comune?

Democrazia vuol dire che né la morte né la vita valgono in se stesse, ma che vale soltanto l’esistenza condivisa in quanto si espone alla sua assenza di senso ultimo come al suo vero – e infinito – senso d’essere. Se il popolo è sovrano, deve farsi carico di ciò che Bataille intende quando scrive che la sovranità non è *niente*⁵⁰.

Il niente in questione è quello dell’assenza di un senso determinato, è l’*an-archia* della democrazia intesa nella sua infondatezza. Non vi è più un Dio, una verità, un destino, una chiamata, che possano giustificare il *kratein* del *demos*. «Se la sovranità non è una sostanza data, ciò significa che la sovranità è la *realtà* che il popolo deve darsi in quanto non è, neanch’esso, una sostanza o un soggetto dato. Un popolo è sempre l’“fondazione”. Al pensiero *a venire* spetterà il compito di articolare la prassi di un *demos* che non potrà più essere concepito come un “soggetto” ma che dovrà designare l’ambito al cui interno si riproducono i processi di soggettivazione del comune.

47 J.-L. Nancy, *Communisme, le mot*, in A. Badiou, /S. Zizek, *L’idée du communisme*, Lignes, Paris 2010; tr. it. *Comunismo, il termine*, in A. Badiou /S. Zizek, *L’idea di comunismo*, DeriveApprodi, Roma 2011, p. 173.

48 Per quanto attiene il concetto di “moltitudine”, si rinvia a P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un’analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2002 e A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Manifestolibri, Roma 2000; sul nesso tra democrazia e *multitudo* si veda M. Hardt / A. Negri, *Multitude*, Penguin Press, 2003; tr. it. *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 267-413.

49 Per un confronto tra “popolo” e “*multitudo*” si veda anche E. Balibar, *Spinoza: la crainte des masses*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso di Urbino 4-8 ottobre 1982*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 293-320; tr. it. *La paura delle masse* in E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Edizioni Ghibli, Roma 2002, pp. 13-40.

50 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., pp. 62-63.

VI – Emerge così una questione decisiva che attiene alla concezione del *potere* ovvero la difficoltà della democrazia nel concepire un potere che non si affermi come «istanza specifica e separata»⁵¹; il potere, infatti, chiama in campo la questione del suo *esercizio*: come attuare un potere che sia – comunque e sempre – espressione della volontà del *demos*? Ancora una volta, il corto circuito che si genera è quello tra sovranità, rappresentanza e *praxis*. Sebbene la sovranità sia, come ricorda Nancy, «democratica dall'origine»⁵², resta tuttavia da pensare un “potere” che non diventi *altro* dalle singolarità. La com-partecipazione alla prassi politica non può ammettere una cesura tra *comune* e decisione. Come fare allora del *comune* l'orizzonte di senso della democrazia? Se questa non si dà come una sommatoria di individui occorre immaginare un'altra politica che concepisca la pluralità umana come qualcosa di diverso da un'informe accozzaglia di esistenze da governare in maniera paternalistica. Il comune non può, tuttavia, neanche essere concepito come un regime che aspiri ad una comunità fusionale che faccia della propria immanenza l'essenza da condividere. Non esiste e non va cercata alcuna *verità*.

La democrazia – ricorda Nancy – ha rincorso negli ultimi due secoli il proprio orizzonte nel *comunismo*, con esso ha cercato in ogni modo di “creare una verità simbolica della comunità” che avrebbe dovuto colmare il vuoto intrinseco ai modelli democratici liberali. Tale processo ha tuttavia ridotto l'“idea comunista” ad un “ideale – utopico o razionale” che sia, ma inefficace rispetto alle alternative in campo; «l'idea comunista ha tentato di erigere la verità dell'essere insieme contro tutte le forme di dominio, di individualizzazione, di socializzazione. Essa ha portato, in un mondo in cui si percepiva oscuramente la perdita di ogni comune, l'“insieme” o il “con” come condizione allo stesso tempo ontologica e pratica, ancora inaudita»⁵³. La verità della democrazia è allora quella di non esporre alcuna *verità* dell'essere-insieme – né di tipo immanente, né tanto meno di ordine trascendente – se non l'apertura stessa della *chance* della libertà, del comune, di una *koinonia* ancora da declinare in una *praxis* politica che possa condurci ad un'effettiva *koinocrazia*.

51 J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 106.

52 J.-L. Nancy, *Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol-sol...*, cit., p. 348. Nancy, rompendo con molte interpretazioni contemporanee, svincola il concetto di sovranità da qualsiasi matrice “teocratica” sottolineando come in Occidente la teocrazia sia venuta meno con il “ritrarsi degli dei” con cui l'Occidente ha avuto origine. Lo stesso “teologico-politico” si rivela l'effetto di un “persistente equivoco”. Sul tema si veda anche il saggio *Guerre, droit, souveraineté-techné*, in «Les Temps Modernes», n. 539, juin 1991, ora in J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, pp. 125-168.

53 J.-L. Nancy, *Le commun le moins commun*, in *Communisme?*, in «Actuel Marx», n. 48, Deuxième semestre, 2010; tr. it. *Il comune meno comune*, in «Lettera internazionale», 4° trimestre, 2010, p. 34.



Massimo Donà

DI UN SESTO SENSO
In margine a *Les Muses* di Jean-Luc Nancy

1. *Prologo*

Ci riferiremo a un intenso saggio dedicato alle “Muse”¹, in cui Jean-Luc Nancy pone al centro della propria riflessione una questione davvero “decisiva”, che è tale per tutta la riflessione estetica contemporanea. Quella della natura “singolare” e/o plurale dell’essere artistico.

Come non interrogarsi, d’altro canto, sulle ragioni di fondo che ci fanno indifferentemente parlare di arte al singolare e di arti al plurale? Una questione che già in Hegel e Adorno, ad esempio, aveva trovato due importanti elaborazioni, ma che, dopo la parentesi heideggeriana (risoltasi in una sorta di riproposizione del problema estetico in chiave ontologico-essenzialistica, e quindi vocata a rifare del tema dell’arte una questione esclusivamente “singolare”, ossia a parlare di essa come di un “universale”), sembra esser stata sostanzialmente rimossa dalla cultura contemporanea.

Per quanto riguarda il volume in questione, dunque, va subito rilevato che si tratta di un approccio che sa essere insieme rigorosamente fenomenologico e fortemente teoretico: da un lato, infatti, si configura come un ripercorrimto “critico” delle più importanti tappe che hanno condotto l’Occidente a pensare l’arte come qualcosa di “unitario”, e dall’altro come uno sforzo tutto rivolto al ripensamento della inesauribile questione heideggeriana del rapporto “arte-tecnica”.

Anche se per Nancy la pluralità delle arti non è semplicisticamente riconducibile alla pluralità del nostro “sentire”, costituito appunto da diversi sensi, va comunque rilevato come nelle sue analisi un ruolo privilegiato lo assuma propriamente l’esperienza del “toccare”. Solo quest’ultimo sembra in grado di liberare le cose dalla gabbia del “significato”. L’arte, dunque, come reale condizione di possibilità per un “toccare” che apre ad una esperienza delle cose davvero “libera” e proprio per ciò capace di metterci radicalmente in questione.

Solo grazie all’arte ed alla sua “plurale singolarità”, infatti, secondo Nancy, ci si può esporre sentendosi “vestigia” di una non altrimenti qualificabile “esistenza”. Nel presentare questo straordinario lavoro di Jean-Luc Nancy vorrei comunque evitare di ripercorrere, sia pur in sintesi, la molteplicità delle questioni che, con grande disinvoltura e spregiudicatezza speculativa, vi si trovano affrontate. E d’altra parte, introdurre un’opera filosofica – e so-

1 Il volume, edito in Francia da Galilée, è stato pubblicato in traduzione italiana dalla casa editrice Diabasis, Reggio Emilia, nel 2006, con il titolo *Le Muse*.

prattutto un'opera che si costituisce come autentico esercizio di *pensiero filosofico*, quale è appunto quella qui in questione – costituisce sempre motivo di forte imbarazzo. Che fare, dunque? Limitarsi a riassumere l'oggettivo dipanarsi dei ragionamenti analiticamente svolti dall'autore, o imporsi una "scelta" e operare una (per quanto dolorosa) selezione?

Certo, gli argomenti toccati dalla riflessione del nostro filosofo sono molti, e tutti di grande rilievo sia storico che teoretico; ma meglio lasciare che il lettore li percorra per proprio conto traendone tutti i prevedibili vantaggi, ossia che li "lavori" con proprie ed originali interrogazioni. Da ciò la presente scelta di impegnarci in un confronto con Nancy intorno a due sole questioni – quelle che ci sembrano in qualche modo essenziali e sufficienti a mettere in luce lo stile speculativo che ha ormai fatto di Nancy uno dei più importanti testimoni della filosofia del nostro tempo. Due questioni saranno quindi fatte oggetto di reale interrogazione da parte nostra e solo con esse ci confronteremo, cercando tanto di mettere in evidenza le fruttuose "aporie" dalle medesime implicate, quanto di esplicitare gli ulteriori sviluppi cui il discorso svolto da Nancy sembra in qualche modo "aprire". Ci stiamo riferendo da un lato alla questione dell'*identità* e dall'altro a quella dell'*esistenza*. Ma procediamo con ordine.

2. *Identità*

Cominciamo a riflettere sulla questione del plurale/singolare che sarebbe proprio dell'arte; una questione che, al di là dell'apparentemente facile risolvibilità sua propria, costringe il pensiero a fare i conti con una "complessità" che si configura come davvero cruciale per chiunque intenda rapportarsi all'esperienza estetica in modo più consapevole di quanto si sia fatto nei secoli precedenti (stante che si è forse troppo spesso voluto vedere nel processuale sviluppo dell'arte e dei suoi stilemi una sorta di progressivo dispiegamento della medesima "idea", ossia di un medesimo *nocciolo* teoretico...).

Come negarlo? Così come si parla da un lato di tecnica e dall'altro di tecniche, da un lato di scienza e dall'altro di scienze, allo stesso modo sembra indubitabile che si possa parlare indifferentemente di "arte" al singolare o di "arti" al plurale. Eppure, non meno evidente sembra che, nel caso dell'arte, non si tratti affatto di un semplice rapporto tra "genere" e "specie"; quasi che l'arte costituisse appunto un genere, rispetto al quale pratiche come la musica, la pittura, la scultura, la poesia etc. sarebbero appunto delle semplici specificazioni, appartenenti davvero ad un medesimo orizzonte categoriale. Quasi che in ognuna di queste pratiche fosse rinvenibile una serie di caratteristiche (dette per ciò stesso "comuni") che consentirebbero alla loro comunque specifica determinazione di essere sempre riconosciuta appunto come *forma d'arte*. Quasi una sorta di "essenza" comune che, nella pratica dello scrivere, così come in quella dedita all'organizzazione dei suoni, ma nello stesso tempo in quella volta alla stesura dei colori sulla tela, rimarrebbe sempre identica a sé, riuscendo a manifestarsi ogni volta come *lo stesso* (come un *questo* piuttosto che un *quello*), nella sua perfetta e determinata identità.

Il fatto è che Nancy sa molto bene quanto sia problematico per il filosofare attuale credere ancora all'esistenza di una "reale" distinzione tra identità e differenza. D'altro canto, l'esperienza di Nietzsche non potrebbe non pesare. A dire il vero, già l'autentica anima dialettica dell'hegelismo più radicale sapeva che *l'identico è originariamente diverso da sé*. Ogni serio

ragionamento filosofico, insomma, di là dall'adesione a questa o quella prospettiva filosofica, deve riconoscerlo; d'altro canto, rileggendo con la necessaria attenzione gli stessi testi platonici non sarà difficile scorgere, almeno in alcuni di essi, la perfetta consapevolezza dell'aporeticità inficiante il rapporto idea (Universale)-cose (singolari). Si pensi in questo senso alle note autocritiche sviluppate da Platone nella prima parte del *Parmenide* dove il padre dell'Accademia rivede appunto l'ingenua aporeticità strutturalmente inficiante quel rapporto di partecipazione tra idee e cose sensibili che sin dai primi dialoghi aveva costituito uno dei nodi teorici centrali del proprio sistema filosofico.

Insomma, Nancy ne è pienamente consapevole: nessun plurale può rinviare ad un fondamento "semplice", ossia ad un "identico" ad esso stesso in qualche modo originariamente presupposto.

Se questo è vero in generale, va anche precisato, comunque, che il luogo in cui tale impossibilità emerge con tutta la forza e l'evidenza necessarie è appunto quello dell'arte. L'arte, insomma, come cartina di tornasole di una verità che è verità di ogni cosa, ma che, solo in quelle espressioni specifiche che definiamo "artistiche", si declina nella forma di una radicale impossibilità: quella che impedisce di ricondurre il reale a modelli esplicativi dualisticamente costituiti, costretti per ciò stesso a distinguere (non contraddittoriamente) il genere dalle specie ad esso relative ed a ritenere che l'universalità del genere alluda a qualcosa che "davvero" trasparirebbe, e quindi esisterebbe, sempre e solamente nelle specifiche particolarità di volta in volta esistenti, in quanto dotato di una propria solida consistenza, per lo più analoga a quella dell'unico Dio che tutte le creature riuscirebbero a manifestare, ma alla cui esistenza nessun buon cristiano accetterebbe di risolvere nel volto tutto individuale di queste ultime.

Secondo Nancy, dunque, soprattutto dopo la grande cesura hegeliana, la tensione tra il singolare e il plurale dell'arte sarebbe giunta ad un livello di massima intensità. Ma, proprio nel dipanarsi delle vicende che avrebbero caratterizzato l'ultimo secolo del millennio appena conclusosi sarebbe venuta in chiaro almeno una cosa: che la progressiva proliferazione delle forme d'arte non può più essere ricondotta ad una semplice catalogazione ordinata sulla base di precisi valori tassonomici. Tale pluralità – va detto con la massima chiarezza – si dà sempre e solamente come l'irriducibile solidificarsi di una "principiale" pluralità, ormai del tutto libera da abbracci unificanti od origini metafisiche di sorta. Come pluralità che, sempre secondo Nancy, non è neppure riconducibile – quasi si trattasse della propria "ragione" – alla differenziata articolazione dell'umano "sentire".

D'altro canto, se il *sensu* gioca un ruolo in qualche modo centrale nell'analisi del nostro autore, ciò può accadere solo in quanto esso viene ad assumere il significato specifico di inedita esperienza del "toccare", di un "toccare" che non indica più semplicemente uno dei cinque sensi ma piuttosto quel modo d'essere con le cose, "con" il mondo e "nel" mondo, che proprio alle diverse manifestazioni dell'arte spetterebbe appunto rendere sperimentabile.

Già qui, però, si pone un problema non indifferente: vale a dire – come è possibile parlare di una modalità dell'esperienza (quale sarebbe appunto consentita da un "toccare" inteso così come lo intende Nancy) che sarebbe comune a tutte le arti, proprio lì dove si è appena preso atto dell'irriducibile pluralità delle arti? Un problema, questo, che è presente, a dire il vero, già nel semplice rilevamento dell'irriducibilità di quello che viene definito "plurale

artistico”. Il fatto è che, là dove tale pluralità fosse davvero rigorosamente originaria, non dovrebbe neppure essere possibile accomunare gli elementi di tale pluralità attraverso il riconoscimento del loro esser presenti appunto come “artistici”.

Insomma, perché parlare di “arti” consegnandosi *solo apparentemente* al plurale? Non si finisce infatti così per continuare, magari in modo mascherato, a far passare l’idea che un “comune” tra tali “arti” esista davvero e sia per ciò stesso ineliminabile, quel comune che ci consentirebbe appunto di chiamare “arti” tutti gli elementi di tale pluralità?

A questo proposito Adorno ci offre un’indicazione comunque preziosa: il fatto è, dice il francofortese, che «solo negativamente si ha ciò che unisce le arti nella sostanza, al di là del vuoto concetto classificatorio»². L’arte al singolare è insomma per lui un concetto negativo: “arte” è ciò che nessuna arte nel *suo specifico* di fatto è. *Arte* indica il “non” di ogni cosiddetta “arte”.

In questo senso, ciò che renderebbe ogni irriducibile elemento della pluralità in questione “una forma dell’arte”, andrebbe inteso come un *nulla* di positivamente determinato, e sicuramente come nulla di ciò che può essere positivamente predicato di esso. Ma ciò significa, appunto, che “non” c’è affatto qualcosa di positivamente definibile che possa esser fatto valere come “il senso” *comune* dell’arte.

Soluzione, questa offertaci da Adorno, che appare essa stessa, però, alquanto problematica, si tratta di una soluzione più apparente che reale, insomma, se non altro in quanto, ad esempio, nell’orizzonte di ciò che non è “musica”, sono compresi anche l’esser nuvola della nuvola, l’esser caldo del caldo, etc. etc. Infatti, il “non esser musica” (o meglio, la “negazione” di ciò che può essere positivamente predicato di quella pratica specifica che chiamiamo “musica”), da noi qui scelto come esempio, non concerne solo determinate pratiche – che vorremmo appunto inscrivere nell’orizzonte, magari “negativamente” determinato, dell’*essere artistico* –, ma tutto ciò che non è musica in assoluto, e quindi anche pratiche, determinazioni ed esperienze che nessuno di noi sarebbe mai disposto a riconoscere come espressioni di quello che non possiamo fare a meno di continuare ad intendere come “fare artistico”.

Insomma, quella direttamente affrontata da Nancy è una questione la cui crucialità corrisponde in misura direttamente proporzionale alla difficoltà della sua soluzione. Il nostro propone una rideterminazione delle pratiche artistiche fondata sulla specificità di un’esperienza che è quella del “toccare” inteso come una sorta di “sesto senso”. Ed è proprio grazie a quest’ultimo che le pratiche artistiche stesse troverebbero la loro originaria condizione di possibilità in quanto modi di una medesima esposizione di quell’“essere-al-mondo” che dovremmo intendere come pure *esteriorità* ed *esposizione*, entrambe isolate e presentate come tali.

Certo, nell’esperienza artistica ognuno di noi è toccato e nello stesso tempo tocca; anzi, tocca proprio nell’esser toccato da qualcosa che non è nulla di ciò che potremmo positivamente dire di esso, ossia tocca un “altro” toccare... che non è quello del tatto, ossia del rapporto fisico e sensibile per il quale riusciamo a manipolare, ad usare, etc. etc., ma che concerne piuttosto il toccarsi da parte del toccare stesso. È il toccarsi stesso che l’arte ci fa toccare, insomma; quel toccarsi che dice pura e semplice interruzione del flusso *communicativum*: quello grazie a cui, solamente, le cose si mettono normalmente a nostra disposizione.

2 T.W. Adorno, *Parva Aesthetica*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 188.

D'altro canto, è proprio per questa esperienza del “toccare in quanto toccarsi toccanti”, che qualcosa ci si presenta come mondo; ossia che l’“è” si fa presente nella sua costituzione propriamente zonale. Come un *questo* o un *quello* che è altro da noi, ma che nello stesso tempo siamo noi stessi in quanto relazione d’incontro con il mondo.

Insomma, Nancy ci invita a riflettere sulle arti come declinazioni “zonali” di un “toccare” di volta in volta atto alla costituzione di *differenze assolute*, in forza del quale ad essere mostrata sarebbe appunto la *differenza singolare di un tocco*, o meglio, di una *zona del toccare*. Perché il toccare dell’arte si dà appunto per “zone” – coaguli di relazioni intensamente semantizzate che in tale stato d’eccezione (quello rappresentato appunto dall’arte) non sono comunque in alcun modo assecondate; ma al contrario *messe in crisi*.

L’arte, dunque, viene letta come esperienza estrema della crisi del significato, e apertura a quella trascendente-immanenza (o transimmanenza) che solo il “senso” può custodire³ – anche se ad una sola condizione: quella di fare di sé quella vera e propria *tabula rasa* a partire dalla quale, solamente, il senso stesso può tornare a farsi significato, facendosi però questa volta oggetto di *veritiera* comunicazione. Comunicazione di *nulla*, insomma – dove, il “nulla” altro non è che quel nulla di senso che ogni significato custodisce come propria originaria condizione di possibilità.

Un’analogia concezione dell’arte doveva comunque iniziare a diffondersi già agli inizi del ventesimo secolo, quando, proprio grazie all’impeto demolitore che avrebbe caratterizzato le testimonianze dell’avanguardia dadaista, si sarebbe cominciato a volere esplicitamente l’incomprensibilità dell’opera.

Tristan Tzara lo urlava a viva voce nel suo Manifesto: «Ci occorrono opere forti, schiette, precise, e più che mai incomprensibili»⁴. Sempre più appariva necessario fare pulizia, dar luogo cioè a quella *tabula rasa* di cui dicevamo poco sopra. «C’è un grande lavoro distruttivo, negativo da compiere. Spazzare, ripulire [...] senza scopo e senza progetti, senza organizzazione: la follia indomabile, la decomposizione»⁵. Ma le parole di Tzara non vanno interpretate come il delirio di una volontà gratuitamente provocatoria e scandalistica. Troppo spesso si è letto il dadaismo in questi termini. Il fatto è che in determinati artisti, e con sempre maggior determinazione, prendeva corpo la coscienza del valore non meramente comunicativo dell’opera. Anzi, del suo costituirsi come l’antitesi del *communicativum*.

E lo sapeva bene anche Valéry – che non era certo un ingenuo ribelle dell’ultima ora, e che pur tuttavia in quel medesimo giro d’anni rifletteva con grande lucidità speculativa sulla differenza tra linguaggio poetico e linguaggio comune, ossia tra l’indecifrabile enigma dell’arte e il necessariamente comprensibile linguaggio comune, ossia tra l’indecifrabile enigma dell’arte e il necessariamente comprensibile linguaggio della prosa.

3 A questo proposito facciamo nostre le preziosissime indicazioni fornite da Roberto Esposito nella sua bellissima introduzione al volume di Nancy *L’esperienza della libertà* (Einaudi, Torino 2000). Già Esposito, infatti, dopo aver chiarito la rilevanza della differenza posta da Nancy tra “senso” e “significato”, rilevava come sia proprio in rapporto all’elaborazione della questione del “senso” che «si misura la forza e il rischio della prospettiva di Nancy» (R. Esposito, *Libertà in comune*, in *L’esperienza della libertà*, cit., p. IX).

4 T. Tzara, *Manifesto dadaista 1918*, tr. it. in M. De Micheli, *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 306.

5 Ivi, p. 307.

Da un lato egli individuava infatti un linguaggio (quello della prosa, della quotidianità) che è tanto più perfetto quanto più riesce ad annullarsi come tale ed a risolversi nel significato (ossia, in una cosa del tutto diversa da esso), e dall'altro invece un linguaggio "intransitivo", che non si risolve in altro-da-sé; ossia «che tende a farsi riprodurre nella forma medesima entro la quale si manifesta, stimolando il lettore a ricostruirla nella sua identità»⁶. L'indissolubilità tra "suono" e "senso", propria della vera poesia, si fa dunque, per Valery, vera e propria condizione di possibilità per un'esperienza dell'*impossibile* – ciò che resta totalmente vietato al linguaggio ordinario, il quale, invece, fa come se, davvero, le parole potessero naturalmente annullarsi nella presenza reale del contenuto da esse stesse per l'appunto intenzionato. Valery sa bene che «non esiste alcuna relazione fra il suono e il senso d'una parola»⁷.

In questa prospettiva, dunque, quello esposto dall'arte non è mai un significato per dirla con Valery: non è mai il risolversi da parte del mezzo linguistico, del suo "senso", nei significati, ossia nel "fine" cui esso tende come ad un altro da sé:

[...] sarò certo di essere stato capito per il fatto significativo che il mio discorso non esiste più: esso è stato interamente sostituito dal suo *significato* – vale a dire dalle immagini, dagli impulsi, dalle reazioni o dagli atti che appartengono a voi⁸,

ma un "senso" che non appartiene all'ordine del *communicativum*, ossia ad un ordine comunque familiare a quell'Io empirico che ognuno di noi comunque anche è, ma ad un Io superiore all'Io stesso, che, dal punto di vista dell'intersoggettività può anche non valere nulla: «ciò che vale per uno solo non vale nulla. È la legge di ferro della Letteratura»⁹. Dove, tale potenza del "senso" non garantisce in alcun modo un'imposizione della sua traduzione in termini di "significato".

Perciò la sua cifra, dal punto di vista della prospettiva comune – teleologica ed utilitaristica –, può essere quella della perfetta "insensatezza".

All'uomo volgare il "senso" dell'arte non può che apparire come perfettamente "insensato". Per il linguaggio della prosa, quello della poesia non può che configurarsi come luogo di un'inutile bellezza – lo sapeva bene già Kant, e verrà compreso sino in fondo nei primi venti anni del Novecento da artisti delle più diverse scuole. E non solo la forza decostruttrice di Dada si iscriveva nell'alveo di tale lucida consapevolezza; ma anche il rigore metafisico di un De Chirico, secondo il quale, appunto, anche grazie alla cesura filosofica segnata da Nietzsche, era diventato possibile far in modo che «il non-senso della vita venisse a costituire l'intimo scheletro di un'arte veramente nuova, libera e profonda»¹⁰. Nulla di tenebroso o di indicibile, nulla di caotico, comunque, in tutto ciò – ma lucida visione, *chiara e distinta*, dell'insensata bellezza della materia, di oggetti che «per chiarezza di colore ed esattezza di misure sono agli antipodi di ogni confusione e di ogni nebulosità»¹¹.

6 P. Valery, *Poesia e pensiero astratto*, in *Varietà*, SE, Milano 1990, p. 294.

7 Ivi, p. 295.

8 Ivi, pp. 293-294.

9 Ivi, p. 298.

10 G. De Chirico, *La pittura come immagine della mente*, in M. De Micheli, *Carte d'artisti, le avanguardie*, Bruno Mondadori, Milano 1995, p. 303.

11 Ivi, p. 305.

Una chiarezza che per l'Io empirico non è comunque condizione di comunicabilità – perciò al conoscere umano non sono sufficienti i principi cartesiani della chiarezza e dell'evidenza. Perché esso possa ottenere un qualche risultato, a doversi dare è innanzitutto una condizione di reale traducibilità del senso in significato, e quindi l'orizzonte teleologico-relazionale proprio di ogni significato. Non la chiarezza e l'evidenza “in sé” producono infatti comunicazione e crescita della conoscenza, ma chiarezza ed evidenza dell'“esser-per altro”.

Perciò, è al cospetto o nel cuore dell'esperienza artistica, sempre secondo Nancy, che ognuno di noi può prendere coscienza di una vera e propria “eccedenza” – un'eccedenza che è innanzitutto eccedenza di sé rispetto a se stessi (da cui il concetto di trans-immanenza). Quell'eccedenza che ognuno di noi è in quanto esistenza totalmente gratuita ed ingiustificabile e proprio per ciò del tutto irragionevole¹².

Lo diceva chiaramente anche Celan; il “poema” (ma noi potremmo dire: l'arte in quanto tale, ossia il suo plurale singolare) parla «per conto di un Altro – chissà, magari di tutt'Altro»¹³, e si fa colloquio disperato con un interlocutore che è vera e propria figura di tale Altro – perciò le sue immagini di costituiscono come «luogo ove tutte le metafore e tutti i tropi vogliono essere condotti ad *absurdum*»¹⁴.

12 Solo a partire dalla consapevolezza di tale “irragionevolezza” è possibile d'altro canto comprendere perché l'umano conoscere si trovi ogni volta al punto di partenza, quasi che nulla fosse stato sino a quel momento guadagnato. Lo sapeva bene Andrea Emo: «Innumerevoli pagine sono state scritte, sterminate pianure bianche su cui corre l'alfabeto, ma nulla è stato raggiunto; nulla è stato concluso; sentiamo che tutto ancora resta da dire [...] che stiamo sempre per cominciare» (A. Emo, Q. 339, 1971). Il fatto è che ogni spiegazione possibile si scontrerà con un'irriducibile *eccedenza* – quella costituita appunto dal fatto che proprio il nostro stesso esistere (così come l'esistere di ogni ente) è ciò che tale spiegazione lascia fuori dal proprio orizzonte. D'altro canto, non poteva essere altrimenti, se, come aveva già perfettamente compreso Kant, il nostro puro esistere allude a quella datità originaria che nessun a-priori formale può sistemare nella propria rete di relazioni categoriali. Alludendo esso a quell'*esser dato* che la stessa attività formatrice dell'Io (che di ogni attività conoscitiva specifica è appunto originaria condizione di possibilità) “presuppone” come il suo stesso *irragionevole* (perché non giustificabile a partire dall'orizzonte apriorico costituente l'Io in quanto “conoscente”) *esser dato* a se stessa. Da ciò la tesi kantiana della irrisolvibilità della “materia”; ossia del suo costituirsi come “autonoma” condizione di possibilità di ogni conoscenza – per questo, secondo Kant, «la materia di ogni fenomeno deve *esser dato* solo a posteriori» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 66) e per lo stesso motivo, aggiungiamo noi (conformemente a quanto sarebbe poi stato sviluppato da Schopenhauer e da Nietzsche), la stessa esistenza dell'Io, in quanto data a posteriori, per lo meno dal punto di vista logico, rispetto alla struttura formale del medesimo, non si costituisce nell'atto stesso con cui quest'ultimo si costituisce, ma è irrimediabilmente sospesa sulla propria assoluta gratuità o ingiustificabilità. In questo senso Kant rileva lucidamente come nessuna intuizione (così interna come esterna) sia originaria – perché «non è tale che con essa sia data l'esistenza dell'oggetto della intuizione, ma è dipendente dall'esistenza dell'oggetto» (ivi, p. 91). L'esistenza deve *esser dato*, e «la facoltà rappresentativa del soggetto *deve essere* modificata da esso» (*ibidem*), affinché qualcosa possa essere presente secondo la sua propria determinazione (conformemente cioè alle forme a priori della sensibilità e dell'intelletto) – e quindi l'Io deve essere dato a se stesso come “esistente” per potersi riconoscere nella propria realtà di attività formatrice originaria, quella che riconoscerà poi la sua stessa esistenza come esistenza di “un mondo” (inteso come relazione originaria di un soggetto e di un oggetto).

13 P. Celan, *Il meridiano*, in *La verità della poesia*, Einaudi, Torino 1993, p. 14.

14 Ivi, p. 17.

Da cui tutti gli sforzi profusi nel corso della storia dell'Occidente per rimuovere tale eccedenza e per continuare in tal modo a credere di essere "per" e "a partire da" qualcosa. Sforzi che solo l'arte è in grado di "sospendere", facendo spazio a quell'estraneità di cui chiunque è portatore e depositario, ma che riesce a prospettarsi (di là da ogni sempre rinnovabile illusione) solo lì dove il toccare non è più un pro-cedere verso ma piuttosto quel "sentirsi sentire" cui fanno riferimento le riflessioni svolte appunto da Nancy. Un'estraneità accessibile solo nell'esperienza di quell'interstizio al di là del quale, va detto, l'Io è "mondo" allo stesso modo in cui, al di qua del medesimo, lo stesso Io non può fare a meno di prodursi in quell'amalgama di desideri, sensazioni, riflessioni di cui tutti siamo fatti, e che altro non dice se non che a mostrarsi, in ogni esperienza, è quel mondo che Io stesso infine sono.

Ma come *mostrare* che anche al di là del mondo c'è quell'Io che, solo, può convincersi del fatto che il mondo non è mondo e che l'Io non è Io?

Se, per Nancy, ad offrirsi in tali determinazioni del "toccare" è la "cosa stessa", almeno un fatto va da parte nostra rilevato: che, nell'eccedenza del "toccarsi da parte del toccare", le esperienze dell'arte disegnano con il massimo rigore il cuore di un'esperienza che è la verità stessa della "creazione" – quella da cui l'empirico stesso, ossia ogni datità empirica, è di fatto reso possibile, trovandosi nello stesso tempo abbandonato a qualcosa come una semplice "presentazione del luogo".

La creazione, in questo senso, sottratta alle maglie dell'autorità di un sommo *demiurgos*, diventa l'esposizione di un reale costitutivamente "frammentato" – dove non v'è però alcun senso assente. Lo dice bene lo stesso Nancy in *Il senso del mondo*:

[...] il senso che non può esporsi che direttamente nel frammento non è un *sensu assente*, comparabile all'essenza piena di senso del Dio che non smette, in quanto Dio, di assentarsi: esso è il senso del quale l'assenza non fa senso, cioè non si converte in presenza assente ma consiste interamente, se si può dir così, nell'assenza come presentazione o nella frammentazione della pres-enza¹⁵.

Non si tratta insomma di una sottrazione del significato – che darebbe appunto luogo a qualcosa come un "senso assente", o anche, al senso come assenza di significato, come l'esser nascosto e sottratto alla percezione da parte di quest'ultimo. No, ciò che l'arte rende possibile è quell'esperienza dell'esser creato che, in quanto evento dell'origine (sempre la stessa origine si ripete infatti in ogni creazione artistica), si limita ad esporre

[...] *quel che non è da dire* (non un indicibile, ma il non-da-dire del senso) *in tutto quel che è esposto*, come il dicibile stesso, e ancor più, come il dire stesso, come tutto il dire nella sua frammentazione¹⁶.

Vera e propria esposizione della cosa nel luogo della "sua" esistenza; quello che, in quanto condizione di una esistenza perfettamente *in-dividuale*, non può esser confuso con lo "spazio" determinato che la costituisce quale "oggetto", ossia come cosa tra cose, indistricabilmente connessa alla propria divisibilità, alla propria utilizzabilità, ossia alla propria relazionalità. Quel luogo, insomma, che tanto avrebbe fatto preoccupare il Platone politico, da convincerlo dell'assoluta necessità di condannare l'esperienza artistica.

15 J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997, pp. 162-163.

16 Ivi, p. 163.

Platone aveva compreso molto bene che il fare dell'arte è destinato alla frequentazione di una realtà costitutivamente "frammentata" – fatta di cose "isolate", meri *phantasmata* illusoriamente prodotti da una superficie specchiante, priva di ogni nesso "concreto" con la concretezza "relazionale" della vita quotidiana e politica.

Già agli occhi del grande padre del pensiero occidentale, dunque, l'arte si mostrava nella sua verità, una verità totalmente impolitica¹⁷; situata sul crocevia di quell'*impossibile* che permea di sé la totalità dell'esistente – lo stesso che sarebbe stato ripreso con la massima forza, nel Novecento, da autori pur diversi come Walter Benjamin da un lato e Man Ray dall'altro. Straordinaria si sarebbe rivelata, ad esempio, la consapevolezza di quest'ultimo a proposito della natura essenzialmente "frammentaria" dell'esistere artistico. Una *natura* valevole per qualsiasi opera, e di qualsiasi epoca storica – non a caso egli avrebbe finito per convincersi del fatto che: «è possibile apprezzare meglio l'astratta bellezza di un'opera classica in un suo frammento, piuttosto che nella sua interezza»¹⁸. Ché, solo il frammento dà luogo a quella che Man Ray stesso avrebbe definito *qualità assoluta* – qualcosa che nessuna pratica può "confinare" in questo o quello spazio della propria geografia semantica. Perciò il "frammento" dice un aver luogo che, a nulla di diverso dal proprio stesso aver luogo, di fatto rinvia; un "aver luogo" di natura esclusivamente ontologica, dunque.

Per l'arte, insomma, l'essere *ha luogo* – o meglio, ha luogo la sua stessa irriducibile "differenza", il suo costituirsi sempre nella irriducibile specificità di un toccarsi (che è poi l'esserci inteso come un assoluto aver a che fare con se stessi) in forza del quale, sempre e solamente, un mondo viene all'esistenza o anche, viene fatto essere. Questo o quel mondo, come "cosa", dunque; e non come immagine di qualcos'altro che andrebbe poi sempre ricercato "al-di-là" di esso.

Quali sono dunque le arti?

Potremmo rispondere, per esplicitare in forma preliminare la tesi di Nancy: sono "arti" tutte quelle pratiche in forza delle quali l'esser toccato di volta in volta in questione coincide con l'esporsi puro e semplice, senza alcun'altra determinazione, di un essere-al-mondo. Di una zona, dunque – di un esistere perfettamente singolare il cui costituirsi come "uno tra molti" non rinvia affatto a fondi categorialmente determinabili, ad a-priori formali valevoli come ragioni di questo o quell'ordinamento gerarchizzato, ma piuttosto al suo stesso mostrarsi come figura di "un" (e quindi di uno dei possibili, dei molti possibili) mondo. Ossia come l'esserci di qualcosa che, proprio in quanto costituentesi come "mondo", dice appunto l'originario dispiegarsi di una "molteplicità" che inevitabilmente lo eccede, evidenziando appunto il fatto di essere uno-dei-molti, ossia "cosa singolare" inscritta in quanto tale nella irrisolvibile pluralità del "mondo".

17 Usiamo qui l'espressione "impolitico" nell'accezione proposta da Roberto Esposito nel bellissimo volume *Categorie dell'impolitico* (il Mulino, Bologna 1999). Anche l'arte, dunque – per usare le parole di Esposito – non allude, semplicisticamente, ad una dimensione "altra" da quella della *polis*. Essa "tocca" il politico stesso, anzi il "suo impossibile". E quindi riguarda il "politico" in quanto «guardato da un angolo di rifrazione che lo "misura" a ciò che esso non è né può essere» (ivi, p. XXI). Per essa, infatti, come per l'impolitico tematizzato da Esposito, «non c'è dualità – semmai differenza. E una differenza che riguarda la prospettiva, non l'oggetto, e tantomeno il soggetto, di sguardo» (*ibidem*).

18 Man Ray, *Emak Bakia*, in *Tutti gli scritti*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 55.

Da cui un gioco di forze che può davvero fare la “differenza”: uno scambio reciproco di risposte da intendersi come cor-rispondenza libera da qualsivoglia significazione. Questo, quanto condotto alla presenza dal contatto determinantesi per il puto e semplice “toccare” proprio dell’esperienza artistica – in cui, ad esser comunicato, è semplicemente quell’interruzione che di volta in volta si fa destituzione della comunicazione stessa, secondo un ritmo che è quello del movimento del semplice venire alla presenza. Ed è proprio a partire da tali premesse, che Nancy dice delle parole davvero decisive in relazione alle tematiche artistiche, definendole appunto come ciò che accoglierebbe addirittura il “fondo” stesso nell’evidenza di un “esserci” sempre singolare (lo stesso che, nel suo sempre *assoluto* costituirsi, equivale *sic et simpliciter* ad una non ulteriormente giustificabile ragione di se stesso).

L’esperienza dell’arte finisce dunque per assumere il volto di una vera e propria esperienza di verità – inconfutabile verità. Fermo restando che l’inconfutabilità coincide qui con la sua stessa perfetta indimostrabilità (d’altro canto come si potrebbe dimostrare il “principio”, se non a condizione di vanificare la sua stessa supposta principlialità?). Perciò ha davvero ragione Pessoa, quando afferma che *le cose non hanno significato: hanno esistenza*. Le cose sono l’unico senso occulto delle cose.

Proprio in quanto esplicitazione di tale “vero”, dunque, l’arte riesce a configurarsi come portatrice di un’esperienza in cui a darsi è sempre, ogni volta, una “unità” che non ha mai luogo al di là di tale “ogni”. Sì che ogni opera, ogni tecnica, ogni evento dell’artisticità, insomma, si disegni come semplice ritaglio dell’apparire – come il suo ritaglio. Ossia come quel presentarsi della presentazione la cui universalità (la cui intrascendibilità) non delinea alcun confine determinato, alcuna positiva sostanzialità (qualcosa come “una presentazione in generale”); ma vive in un ritmo d’essere che fa della sua insuperabile singolarità l’evento stesso della pluralità, e di tale pluralità l’evento stesso dell’intrascendibile toccarsi di un esistere sempre perfettamente singolare.

Nancy, insomma, procede sicuro; e così facendo, perviene ad una *akmé* speculativa che lo costringe alla definitiva resa dei conti nei confronti di ogni mitologia del rovesciamento, ossia di ogni dialettica negativa – e proprio per questo riesce a metter in gioco un “altro” senso dell’identità (tra gli opposti) della cui portata non è forse neppure pienamente consapevole.

Al di là di ciò, peraltro, egli apre il pensiero alla possibilità di rimettere in gioco l’intero apparato categoriale ereditato da una importante tradizione filosofica (quale è appunto quella dell’Occidente), facendone appunto intravedere inediti e realmente possibili sviluppi. Come quello relativo ad un’idea di “identità” il cui *differenziarsi* non dice affatto, per la medesima, un modo del proprio destinale “portarsi fuori di sé”; tale, cioè, che tutte le opposizioni (singolare/plurale, figura/sfondo, universale/particolare, etc.) possano predisporre ad una radicale e proficua rideterminazione – proficua almeno per quel tanto che sembra rendere possibile il definitivo abbandono di ogni esperienza della “perdita” e della “mancanza” (come quelle inevitabilmente implicate da ogni forma possibile del dialettico in quanto tale).

Ciò che sembra possibile, a partire da tali premesse, dunque, è la stessa intellesione di un farsi *altro* in relazione a cui nulla venga in qualche modo perduto. Un farsi *altro* libero per ciò stesso da ogni declinazione cronologico/temporale; costituentesi dunque come puro evento di una perfetta e – per dirla alla Nancy – puramente “zonale” spazialità ontologica. Perciò, a prospettarsi è qui, davvero, un’inedita e tuttora impensata topologia dell’*identità*.

Se è vero che “il senso è pluralmente unico e unicamente plurale”, liberi da idolatrie o mistici-

smi della sacralità, ci si potrà lasciar toccare da un'inedita esperienza della vera in-finità: connessa alla perfetta coscienza del fatto che ogni finito, ogni evidenza, ogni sfumatura della presenza, dicono appunto tutt'altro che "privazione" e "incompiutezza" – ché ogni volta è davvero "lo stesso" a dirsi, ridirsi, a dirsi in modo sempre realmente *diverso*, anzi, sempre assolutamente *diverso*. All'infinito – cioè sempre, senza "tregua", per dirla con Nancy.

Come negarlo? Non si può non riconoscere di trovarsi al cospetto di un radicale ed inesplorato volto dell'*identità*: quello in forza del quale, solo nella precisa attenzione all'infinito modularsi dell'esistente, sempre "assoluto", appunto (se non altro in quanto *ab-solto* dal dovere di presentarsi, di pronunciare il proprio nome e il proprio cognome, ossia di definirsi), e quindi indeclinabile, è in qualche modo possibile incontrare la perfetta indifferenza di un irriducibile "è", quello che ognuno di noi finisce paradossalmente per rimuovere e mascherare ogni volta che lo fa "predicato". Ogni volta che lo costituisce come *verbum*, che lo declina, e quindi che lo "crea" (radicalizzando così la stessa paradossalità di tale esperienza) – ossia che ne fa un assolutamente singolare, e quindi un "esistente": finendo così per moltiplicare la sua stessa immoltiplicabile e perfetta singolarità.

3. Esistenza

Proprio a partire dalla tematizzazione di una forma non dialettica dell'esserci, dunque, Nancy perviene a fare dell'*identità* un qualcosa di sempre perfettamente identico a sé nel suo stesso non esser mai davvero "solo". Si tratta dunque di un'*identità* che è sempre e solamente nella propria "esistenza". Nel proprio esser perfettamente singolare sempre e solamente in una irriducibile ed insemplificabile pluralità.

Ma allora è lo stesso concetto di "esistenza" a reclamare *in primis* una radicale ritematizzazione. Ché non è più possibile parlare di "esistere" nel senso di "eccedenza" rispetto a qualsivoglia vuota determinazione d'essenza. L'*esistere* cui dà voce Nancy nulla ha a che vedere con un "plus" rispetto all'orizzonte delle mere determinazioni – esso dice piuttosto ciò che già Tommaso d'Aquino individuava quale ragione dell'unicità e straordinarietà di Dio¹⁹: ossia un'esistenza davvero indistinguibile dall'essenza. Quel puro "è" in cui tutto è detto al modo di una singolarità tanto perfetta da farsi vero e proprio *non aliud*²⁰ – esistenza vera che né ci perfeziona né ci limita, come quella che sarebbe stata "toccata" dal genio pittorico di Magritte. Le parole di quest'ultimo non lasciano dubbi al proposito: «l'*esistenza* del mondo e la nostra esistenza sono uno scandalo per il pensiero, sono qualcosa di assolutamente incomprensibile, quali che siano tutte le spiegazioni che se ne possono dare»²¹.

19 «Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse [...] quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere; quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem preter esse suum [...]» (Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, 5; *Ente ed essenza*, tr. it. Rusconi, Milano 1995, p. 119).

20 Il riferimento a Nicola Cusano è in questo caso evidente – si tratta infatti di uno dei concetti decisivi della teoresi cusaniiana, che proprio attraverso quest'ultimo tenta di rendere ragione in modo filosoficamente rigorosissimo dell'altrimenti aporetica trascendenza del divino in quanto tale (cfr. N. Cusano, *Non aliud*, in *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1972).

21 R. Magritte, *Tutti gli scritti*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 523.

E forse proprio in tale *nuda esistenza* abita quello che Nancy chiama appunto l'enigma dell'arte – certo, “forse tutta la storia dell'arte è fatta delle sue tensioni e delle sue torsioni verso il suo proprio enigma”, ma ciò che si tratta di comprendere è innanzitutto questo: che, ad esserci, ogni volta, è davvero sempre un'altra arte. Sì che lo stesso enigma sia sempre perfettamente identico a sé, sempre il medesimo, eppure sempre *irriconoscibile* – d'altro canto, cosa potrebbe significare la *conoscenza* del semplice esserci di ciò che è?

Per quanto ne sappiamo, conoscere significa sempre e comunque tradire il puro “è” – dandogli un nome, de-finendolo, facendolo essere ineluttabilmente *per aliud*.

Perciò, la meraviglia che ci mette ogni volta in difficoltà – sì che ci si chieda continuamente, ad ogni giro di boa: “Ma è vera arte, questa? Cosa ha a che fare tutto ciò (*il contemporaneo*) con quello che è stato fino ad oggi “arte”?” – lungi dal costituirsi come prova del fatto che avremmo smarrito la strada maestra dell'arte, dice al contrario che ogni volta, nonostante tutto, l'abbiamo ritrovata, ritrovandola appunto nel suo stesso non farsi mai trovare. Nella sua sconcertante irriconoscibilità.

In ciò il ritmo di una ripetizione in cui a ripetersi è nient'altro che la perfetta visibilità dell'invisibile – quella dell'“è”, ossia di una copula che non predica alcunché, ma che espone, anzi che *si* espone, che si fa vedere *nell'altro* che ogni volta stupisce nello stupirsi suo proprio, per il suo non essere mai diverso da sé, dalla propria perfetta singolarità, e, in questo stesso esporsi, per il suo non potersi mai ri-conoscere davvero. Solo ciò che abbiamo già conosciuto, possiamo infatti ri-conoscere – come ben sapeva Platone. Nessuna anamnesi può in questo caso salvarci; ché, niente v'è da ricordare, né del passato né del presente.

Perciò, sulla roccia dell'esserci artistico ci vengono offerte mere vestigia del nulla; di ciò che, per il fatto stesso di non risolversi in una qualche “questità”, coincide appunto, e nel modo più radicale, con un “è” risoltosi tutto in puro spazio, in pura estensione e luogo di passaggi. Spaziatura segnata da figure – le “nostre”. Quelle del nostro esser passanti. Trovandoci noi tutti, per l'appunto, nell'interstizio di un a-dimensionale “è”, il cui passare è talmente immediato che nessuno riesce a toccarlo, indipendentemente dal suo proprio toccarsi – dal toccare il proprio assoluto toccarsi. Indipendentemente dal suo presentarsi in un “tocco” che non è né il mio né quello di nessun altro. Dal suo esser proprio per ciò sempre *già passato* nell'esistere empirico – quello che nulla “sa” del proprio “è”, e che proprio per questo, comunque, si consente l'illusione della conoscenza, la stessa che noi disperatamente educiamo, magari senza renderci conto della sua irrimediabile *ou-topicità*.

D'altro canto, cos'era l'*essenza* già per Aristotele se non il puro *to ti en einai* (ciò che è stato essere)? E ancora per Hegel, cosa attinge il conoscere quando “tocca” quell'*essenza* in cui ogni “è” custodisce la propria verità *negativa*, se non un passare che è sempre inde-rognabilmente già passato²², se non un *Sein* tutto già da sempre risolto nell'esteriorità di un “universalissimo”, e perciò a tutti “comune”, *Wesen*?

22 È forse a tale verità che guarda Nancy nel rilevare come l'*esposizione infinita dell'identità*, il cui «atto è quello dell'uguaglianza che, uguagliandosi, si rende ineguale a sé», non produca «né una presenza puramente presente (che dunque delegua) né un'assenza puramente assente (che dunque s'impone), ma l'assoluto della presentazione» (J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1997, pp. 34-35).

Pietro D’Oriano

SENSO E IMMAGINE

I - «La parola vero indica alla logica la direzione, così come bello la indica all’estetica e buono all’etica». È con prudenza, ma forse con ironia, che comincia il saggio di Frege, *Il pensiero, Der Gedanke*¹, di cui affronto in questa sede, in alcuni dei suoi aspetti, la dottrina dell’indefinitività della verità, dell’“esser vero”.

Quando si legge la frase appena citata (o una frase del genere), si è portati facilmente a pensare che questa parola “vero”, come le altre due, sia compresa, in qualche modo, e che, con essa, ci troviamo dentro il linguaggio come dentro quel luogo in cui comprendiamo ciò di cui si sta parlando.

Questa idea pone un problema sottile, ché una tale *pre-comprensione* della parola “vero”, ammettendo che ci sia, s’urta al fatto che il vero è, per Frege, costitutivamente indefinibile; per cui la parola “vero” – l’esercizio, il possesso, la comprensione di questa parola – non appare poterci condurre, in realtà, da nessuna parte. Questa indefinitività ci esclude d’un colpo dal linguaggio e ci avvia davanti a un *fuori*. Per l’uso almeno – per quanto prudente e modesto – della parola, ma anche per lo stesso uso – modesto – dell’idea di comprensione o precomprensione di una parola, siamo, evidentemente, dentro il linguaggio; ma, d’altra parte, siamo anche ammoniti a starne fuori, per quanto sia possibile, perché si rivelerà ben presto che la parola “vero”, o meglio l’uso di essa, non può portare affatto ad una definizione dell’esser vero. Quindi è come se, in qualche modo, dovessimo stare, allo stesso tempo, *dentro e fuori* il linguaggio.

Questo stare, contemporaneamente, dentro e fuori il linguaggio, può anche essere compreso come uno star *vicino* e star *lontano* all’*argomentare mediante proposizioni*. E questa è un po’ la chiave di lettura che vorrei utilizzare per l’intero saggio di Frege. Avverto subito che l’*argomentare – o no – mediante proposizioni*, che è parte del “titolo” del mio proposito, nasconde molti trabocchetti.

Ma si noti immediatamente questo: per Frege è chiaro che il vero, è dell’essere, non è qualcosa che accade². Sicché le leggi della logica (e forse del pensiero), le “leggi dell’esser vero”,

1 Il saggio è una delle tre “ricerche logiche” raccolte successivamente in varie pubblicazioni; io lo cito dai *Kleine Schriften*, dando però il numero di pagina della prima pubblicazione del testo, (1918/1919) numero riportato a margine, oltre che nei *Kleine Schriften*, nell’edizione italiana cui mi riferisco (*Ricerche logiche*, edizione italiana a cura di Michele Di Francesco, traduzione di Roberto Casati – da me spesso modificata –, Guerini, Milano 1988).

2 Cfr. *ivi*, p. 58 e s.

non sono comparabili a quelle che vigono nel mondo della natura, ossia dell'accadere. «È nelle leggi dell'esser vero che si dispiegherà il significato della parola "vero"»³. Ma allora, poiché il contrasto è tra essere e accadere, la stessa espressione "leggi del pensiero" non può essere mantenuta come valida *per sé*; bisognerà al contrario deprecologgizzarla al massimo: il pensiero non sembra forse configurarsi, come *per sé*, quale una speciale forma di *attività*, e, quindi, come un "fatto" che "accade"? Ma se "accade", non dev'essere anch'esso all'insegna della causalità, della effettualità, di quella realtà come effettività (*Wirklichkeit*) che contraddistingue, in maniera essenziale, il mondo della natura?⁴ Invece, è nelle leggi dell'esser vero, il cui «riconoscimento spetta alla logica»⁵, che "si dispiegherà (il saggio è appena iniziato) il significato (*Bedeutung*) della parola *vero*".

Di che dispiegamento può trattarsi? Frege pare che stia perseguendo il significato di una parola, nel senso di *ciò* per cui la parola "vero" sta – la sua *Bedeutung* secondo uno dei tre sensi almeno della parola "*Bedeutung*". – Si sa, il termine tedesco *Bedeutung* è pressoché intraducibile, ma siamo pronti a tradirlo: 1) *Bedeutung* indica dunque l'importanza di qualcosa; 2) *Bedeutung* indica il significato, il senso – il *meaning*, in inglese – di una qualche espressione; 3) *Bedeutung* indica il riferimento a qualcosa, tramite una certa espressione, di cui la cosa in questione è allora il riferimento o referente. È in questo caso che la parola "sta per qualcosa". L'inglese allora dice *reference*; solo che, come noto, i sensi 2) e 3) *tendono* a far tutt'uno proprio nella letteratura filosofica di lingua inglese.

L'altra parola in gioco nella "semantica" di Frege è, notoriamente, *Sinn*, tradotta con "senso". Spesso i due significati di *Bedeutung* e di *Sinn* tendono anche ad accavallarsi; ad esempio in Husserl, che ben conosceva Frege, questi due termini – senso e significato – sono esplicitamente usati come sinonimi. Ammettendo, però, nel proseguire l'analisi, che *Bedeutung* sia usato, in questo passo di Frege, in senso forte e, quasi, tecnico (ossia nel terzo di cui sopra), dovremmo, allora, ritradurre così la frase appena citata: «Nelle leggi dell'esser vero si dispiegherà *ciò a cui si riferisce* la parola "vero"». È un qualcosa che Frege, addirittura, «intende *nominare*», se può «designarlo come vero»⁶.

A mio avviso, deve trattarsi di – qualcosa come – un *fuori assoluto*. Frege non si situa né nella precomprensione della parola "vero" (ma allora, non si situa nella precomprensione stessa di *ciò a cui* essa, in quanto una parola con un certo senso, si *riferisce*... precomprensione di *ciò per cui* essa *sta*) né si colloca – almeno non del tutto... come potrebbe *ciò darsi?* – fuori dal linguaggio. Quindi il riferimento (la *Bedeutung* come riferimento) che forse lo concerne (data la nostra ipotesi di un istante fa, che coglieva la frase «Nelle leggi dell'esser vero si dispiegherà *ciò a cui si riferisce* la parola "vero"»), né è internabile alla lingua – ché allora "*Bedeutung*" potrebbe avere, *innanzi tutto*, il senso di: significato o senso linguistico, e questo, in forza della precomprensione in gioco (e si tratterebbe, *innanzi tutto*, della *Bedeutung* nella seconda accezione di cui sopra) – né sta fuori da essa – al pari, allora e in definitiva, di un qualsiasi riferimento o referente, al pari di qualsiasi *res* rispetto al *verbum*.

3 Ivi, p. 59.

4 Cfr. ivi, p. 58 e s.

5 Ivi, p. 58.

6 Ivi, p. 59; corsivo mio. Con "nominare" e "designare" traduco un unico *nennen*.

Al contrario, l'ipotesi in gioco si risolve nell'ipotesi di un fuori – un fuori “assoluto” – rispetto né-al-dentro-né-al-fuori che ha preso presto a delinarsi. «Io intendo innanzitutto e a grandi tratti delineare ciò che intendo designare (*nennen*) come vero»⁷.

Questo qualcosa s'avvera ritrovabile nel tutto – e via via, nelle parti – degli argomenti, altrui e suoi, che Frege percorre e espone, al fine di render comprensibile, via via, la propria nozione che la verità è indefinibile. Egli mette in atto come un'opera di restringimento graduale di tutti i significati attribuiti dalla – o almeno da una certa – tradizione alla parola “vero”, compiendo quasi un lavoro semantico di scavo di questo termine fondamentale per la logica.

È chiaro che se cammin facendo e/o alla fine, la verità – l'obiettivo perpetuo dell'insieme argomentativo suggerito – risulta indeterminabile, è unicamente la figura di un qualche fuori che, cammin facendo e/o alla fine, si staglia perpetuo. Deve avere operato il “riferimento”, il “riferirsi a” che non ha “referenti”: deve trattarsi del riferimento inteso come il riferirsi/a ma senza che alcunché venga ed anzi debba venire a riempire il gesto di tensione verso di “esso”, al che retto dall’“a” (riferirsi/a), il quale non c'è. In questo gesto, premiato o pressato – impresso nella sua figura –, è il Fuori come tale, *i.e.* il che il quale non c'è mai (o il qualcosa, che non c'è, del riferirsi a... “esso”).

Che accade, in effetti? Che ogni argomento particolare sul vero, che Frege riespone dalla tradizione, mette in gioco il vero (in questa o quella definizione o esposizione abituale) come il qualcosa a cui l'argomento si riferisce, ch'esso “intenziona”. Ciascuna volta, ognuno di questi argomenti (che s'articola, ogni volta, come un gesto di riferirsi/a o d'intenzionamento), suppone che il vero sia il loro fuori, *i.e.* il referente di questo riferirsi/a. Ma se ciascun argomento è torto da Frege contro la possibilità che il vero sia definito, allora questo fuori o referente o qualcosa, non c'è. Il fuori *fa da* fuori, e cioè lo *rappresenta* (ne è il rappresentante: il fuori *vertritt* il fuori o se stesso), senza esserlo una sola volta. E l'argomento stesso (che s'articola *come* il riferirsi/a citato), s'articola come una *Vertretung*, come una “rappresentazione” (*Vertretung* o *Repräsentation*). Questo, se lo consideriamo *a parte objecti*, per così dire – se cioè lo comprendiamo dal lato di ciò che, ci fosse, sarebbe dell'argomento la riuscita. Al contrario, l'elemento del “fare/da-senza-esserlo” finisce per esser il suo “proprio” elemento.

Ma c'è di più. Se il fuori fa da fuori – se il referente, tale un'esteriorità, fa da referente – senza esserlo, quel che Frege ci suggerisce, ogni volta – per ogni volta, per tutte le volte – che *ricusa* un certo argomento sul vero, è che il suo stesso *diniego* si articola *come* una *Vertretung*. Il che significa: che il vero non è mai ricusato “come tale”, *i.e.* come se fosse/potesse essere un oggetto d'argomentazione. La cosa del diniego è la sua stessa esibizione, ovvero il modo in cui il diniego si fenomenizza, è. Ché il solo modo d'avere a che fare col vero, è di farne la cosa di una *Vertretung*. Il vero non appare mai – neanche per esser negato (*apófasis*). In partenza, il vero non è la cosa di nessuna proposizione – ed in particolare, di nessuna affermazione (*katáfasis*).

7 *Ibidem.*

II – «La verità si vede affermata di immagini, rappresentazioni, proposizioni e pensieri»⁸. È su questa ricomposizione che riposa l'intero saggio di Frege, che vuole il vero come un predicabile. Del resto, non è vero che «da un punto di vista linguistico la parola “vero” si presenta come un termine di proprietà»? E non è anzi «da ciò stesso che origina il desiderio di delimitare più precisamente *l'ambito* nel quale la verità può venir affermata, nel quale la verità possa in genere entrare in linea di conto»⁹? Naturalmente, Frege vuole dire: è solo da un punto di vista *meramente* linguistico che il vero si manifesta come un che di predicabile – «un termine di proprietà» esprimendolo, un predicato monadico al pari di “bianco” o “grande”. In buona sostanza, si parte da un “ambito” *meramente* linguistico, al fine di – tentare di – afferrarne uno successivo. Solo che codesto dev'essere non solo un altro ambito, ma anche un ambito altro, altro del tutto. È che l'idea stessa di ambito (*Gebiet*) prevede degli elementi, almeno un *qualcosa* lo abita. Ma l'indefinibilità “costitutiva” del vero lo pretende irriferibile al nesso concetto/oggetto, cui Frege ha rinunciato completamente al momento di scrivere *Der Gedanke*¹⁰. A mio avviso, la dimensione linguistica, o se si vuole logico-grammaticale, del predicare interviene “propriamente” solo per dar voce a – per “sensibilizzare” – una certa “intenzione”:

Quando si afferma di una immagine che essa è vera non si vuole propriamente ascriverle una proprietà che le spetterebbe in completo isolamento da altre cose, ma si ha in mente qualcosa di totalmente diverso: si vuole dire (*man will sagen*) che quella immagine corrisponde in qualche modo a questa cosa. “La mia rappresentazione corrisponde al duomo di Colonia” è una proposizione: sin da adesso, è della verità di questa proposizione che si tratta¹¹.

È ovvio che non designeremmo come vera l'immagine se non vi fosse un'intenzione (*Absicht*) che essa sia vera: l'immagine deve (*soll*) rappresentare (*darstellen*) qualcosa¹².

L'immagine “deve” – “*soll*”: parla lì un'ingiunzione a me in quanto soggetto di conoscenza – “rappresentare/esibire” – “*darstellen*”: dev'esser capace di mostrarci – “qualcosa”. Io devo esser capace di mostrare a qualcun altro da me una cosa, qualcosa, anzi una certa cosa. Di più: se questo è esibire, *darstellen*, allora l'esibizione, la *Darstellung*, è una *Vorstellung* (rappresentazione); se questo è esibire (*darstellen*), allora posso dire che la *Vorstellung* che sto avendo “corrisponde al duomo di Colonia”. Ma “la mia rappresentazione corrisponde al duomo di Colonia” è, certamente, una proposizione. Sì che, sin dall'esibire – sin dall'esibizione di qualcosa e cioè di un immaginato – come un dovere di senso, “sin da” allora, “è della verità di questa proposizione” che si trattava. Si trattava sin dall'inizio di verbalizzare, di mettere in proposizione, un proposito: l'esigenza esprimenda, e “ovvia” per cui mai “designeremmo come vera l'immagine se non vi fosse un'intenzione (*Absicht*) che essa sia vera:

8 Ivi, p. 59.

9 *Ibidem*.

10 La parola “vero”, anzi la parola “il vero”, non ha più cittadinanza nel saggio del '18, ché “il vero” non è più il nome proprio di un certo pur “speciale” oggetto – la proposizione cioè non è più ritenibile come il nome proprio di un valore di verità, ossia di questo oggetto. In altri e conclusivi termini, non si ripropone più, per principio, il nesso concetto/oggetto.

11 Ivi, p. 60.

12 Ivi, p. 59.

l'immagine deve (*soll*) rappresentare (*darstellen*) qualcosa". Naturalmente, un proposito non è in modo ovvio una proposizione, e la proposizione *in questione* ("questa proposizione") non esprime da sé per nulla quel proposito – anche se la ricostruzione del proposito (l'esigenza esprimenda), partendo proprio da "questa proposizione" è fattibile. Tuttavia, se la nozione d'immagine presuppone quella di rappresentazione e questa (e la prima) quella di proposizione, *c'è* del discontinuo tra le tre ed in particolare – tra l'immagine e la rappresentazione. Mi dev'esser già noto che io ho "a che fare" con il duomo di Colonia, devo già sapere che *c'è* un duomo di Colonia – devo averlo già visto. E questa previsione me la può offrire solo l'immagine. Essa è una percezione. Solo che *dire* una percezione, l'avvia immediatamente all'esser-vero, alla questione della verità. Sì che ciò – la percezione – che dovrebbe costituire un "prima per noi", non sarà mai stato un tale prima; e il duomo di Colonia non fu mai pre-visto.

In partenza, "la mia rappresentazione del duomo di Colonia" è una sua "immagine". Ma Frege s'è messo d'impegno per ricusare l'amalgama tra rappresentazione e immagine, da un lato, e verità dall'altro – ma anche per suggerirci che tra la rappresentazione e l'immagine, interviene del discontinuo. Ecco un'intenzione preta di un dovere (*Sollen*) e di un vedere (*Ab-Sicht*), anzi di una volontà di dire (un "*Wille zum Sagen*"?). L'una o gli altri premono anche sul rappresentare: «anche la rappresentazione (*Vorstellung*) non viene designata come vera in sé ma solo in vista di una certa intenzione: ch'essa debba (*solle*) corrispondere a qualcosa»¹³.

Ma lo si sarà capito, se il vero si predica o si afferma dei *Bilder* (immagini), delle *Vorstellungen* (rappresentazioni), dei *Sätze* (proposizioni) ed anzi forse anche dei *Gedanke* (pensieri), è un certo fare de "la mia immagine del duomo di Colonia", o de "la mia rappresentazione del duomo di Colonia", che è messo in gioco qui. Un uso – un uso la cui sensatezza sta nel fatto – che presuppone che io *dica* qualcosa: che io dica l'uno o l'altro sintagma "con l'intenzione" di rappresentare (*darstellen*) questo duomo; ch'io mi esprima "riguardo a" e come "in vista di" esso. Ma allora questo mio dire è un dire per proposizione. (La verità si vede affermata di immagini, rappresentazioni, proposizioni e pensieri). (Si tratta sin d'adesso della verità di questa o quella proposizione)¹⁴.

Frege ci sta *parlando* delle condizioni di possibilità dell'uso della parola "vero", ossia dell'espressione del *proposito* d'esprimere il fatto che "questa" immagine corrisponde all'individuo duomo-di-Colonia. Frege ci sta parlando dell'uso della parola "vero" in un modo che condividerebbe Heidegger, per il quale una mera percezione non *c'è* ("non sento il clacson di una macchina: sento il clacson di una *Adler*", secondo un noto passo di *Essere e tempo*). Forse l'uso fregeano del termine "vero" è appena implicito in certe pagine di *Essere e tempo*. La percezione dell'*Adler* sarebbe una percezione *vera* ("Adler" è il nome di una fabbrica di automobili oggi scomparsa).

Gli argomenti di Frege suppongono che sia l'intenzione e/o il dovere/volontà di senso che *fa* la proposizione. Codesta – l'enunciato del Vero di volta in volta – è una *poiesi*. Una

13 *Ibidem*.

14 Io ho ogni volta già l'immagine del duomo di Colonia – *ma nel senso che* per individuarla (*e cioè*, per tentare di dirla come vera), devo già sapere che il suo immaginato – ciò a cui essa si riferisce – è il duomo di Colonia. Ma questo presapere non è l'*intuitio singularis* che me l'offre; non me l'offre cioè una modalità di afferramento (la percezione, specialmente) che, a livello dell'espressione, è forse un "segno" che ha un individuo come suo significato (referente).

poiesi che è un'abbreviazione dell'intero processo in gioco, che va dall'immagine alla proposizione ed anzi, da questa a quella. Ché la proposizione "dice tacendolo" il proposito che abbiamo notato inizialmente. A titolo di tale abbreviazione, "la" proposizione è già un'entità appartenente a una forma elementare di "scrittura concettuale (*Begriffsschrift*)" – come se il più originario degli *schematismi* consistesse nello sforzo di dare una voce – ricostruibile, mai effettiva, *wirklich*, reale – al proposito, all'intenzione o alla volontà e dovere di dire o di senso che abbiamo osservato.

A questo punto, può venir da pensare quanto segue. "La mia immagine (o la mia rappresentazione) corrisponde al duomo di Colonia" è una proposizione; essa solo indirettamente esteriorizza l'intenzione o dovere o ancora volontà di senso, come dire, "vero"; quel proposito non passa nella proposizione. Ma forse, assai più a monte, sono l'intenzione e la volontà di dire in questione che sono irrilevanti. Ché, altrimenti, una volta *effettuate*, *ri-effettuate* le condizioni di possibilità del buon uso della parola "vero", sembrerebbe che dovessimo trovarci sulla buona strada. Ma no! Frege quasi irride alla soluzione che potrebbe aprirsi là: quella proposizione istituisce una corrispondenza e cioè, una relazione, ossia un predicato a (almeno) due posti. Nel mentre che "vero" pretendeva designare un predicato monadico tipo "grande" e "forte". Solo che sappiamo che la via linguistica era un percorso di superficie – entro cui non era neanche detto/predicato esplicitamente quel proposito.

L'esser-vero continua a esser costitutivamente indefinibile. Sopra, è emersa una *Vertretung*; per essa, l'esser-vero né è accettabile né è ricusabile. E questa nozione non è ulteriormente giustificabile. Appare comunque, farle da contralto qualcosa come la Parola del Filosofo.

L'indefinibilità pretende dal vero ch'esso sia irriferribile al nesso concetto/oggetto. Ma dunque, il vero non è nessun *Etwas* – nessun qualcosa. Come potrebbe quella proposizione rivolgersi a una rappresentazione che sia *Darstellung* – una rappresentazione nel senso di un'esibizione o mostrazione – di qualcosa? L'esser-vero non è mostrabile perché, in partenza, non è qualcosa.

A questo punto, possiamo ben supporre che quel dire lì – il dire che opera la proposizione evocata varie volte – non sia un buon dire. E che il buon dire *non* debba coinvolgere quell'intenzione e quel dovere di senso.

C'è un passo, nel saggio di Frege, che ha praticamente scandalizzato i suoi lettori – tutti di scuola analitica o peggio, tutti largamente "analizzati" – il passo escluderebbe la formazione di un pensiero *pubblico*. «Ciascuno è dato a se stesso in un modo particolare e originario nel quale non è dato a nessun altro»¹⁵. Io lo commento così: a Frege interessa preservare un vero "io". Un io che non si lascia ritrovare nel "gioco" del *Sinn* e della *Bedeutung* che inscenava la "situazione esemplare" della messa in effetto delle condizioni di possibilità del buon uso della parola "vero". In quella circostanza si assisteva al sacrificio della *Bedeutung* nel terzo senso del termine, come riferimento/referente. Il fatto che l'immagine del duomo di Colonia non fosse una mera percezione, ma una percezione "vera", comportava la messa in parentesi dell'immaginato, in quanto un dato individuo – identificabile innanzi tutto come eguale a se stesso, ma allora in maniera "che non informa", per tutto ciò occorre confrontare il celebre inizio di *Senso e significato*, *Über Sinn und Bedeutung*. In punto di *Bedeutung* noi non

15 Ivi, p. 66.

sappiamo niente di rilevante su x , tranne che x è identico a se stesso. È solo allo stadio del *Sinn*, che il molteplice-della-significanza ci tange. Ma allora, il sacrificio dell'immaginato, ossia del referente (*Bedeutung*), implicava la venuta e il posizionarsi del senso, del *Sinn*, del molteplice-della-significanza.

Tuttavia l'impianto del *Sinn* non bastava a fare dell'intenzione e del dovere di senso la buona via all'esser-vero. In buona sostanza, anche la vicenda di senso che così si apriva, restava di spettanza, ancora e solo, di un certo locutore individuo (per quanto fittizio) – di colui che riferisce del duomo di Colonia.

A Frege interessa un io che parli “con serietà”; in fondo l'unico ingrediente indispensabile per una proposizione che tale sia, è la sua espressione seria. Un tale dire per proposizione non conviene all'attore di teatro, eppure Frege – è la mia scommessa, che non posso dettagliare qui – prende in prestito dal teatro un concetto di *fare* – il *drân* – che non né *poiesis* né *praxis*. A Frege in buona sostanza interessa la stessa armonia tra i sensi e il logos che fu la preoccupazione del pensiero più antico – «l'essere (sensibile), in quanto è oggetto esterno a noi, non può diventare la parola, che è in noi»¹⁶.

I veri Greci s'interessavano alla Parola del Filosofo, la quale non si ritrova nei bisticci dei dimostrativi e degli anaforici. Il Lettore avrà notato, sopra, il gioco tra “la mia immagine”, “la mia rappresentazione”, “questa proposizione” e “questa cosa”. Un gioco che indizia la realtà, la *Wirklichkeit*, o il *fare*, ogni volta, di un certo locutore – qui, di colui che riferiva “effettivamente” del duomo di Colonia.

L'io “greco” che a mio avviso, interessa Frege (non quello cartesiano-humeano-kantiano dei suoi lettori analitici), è l'io che non ha cura del gioco del *Sinn* e della *Bedeutung* – un gioco che solo serve a esprimere le condizioni di possibilità dell'uso della parola “vero”. È presso questo io “greco” che il vero è “costitutivamente” indefinibile: non basta il disegno delle condizioni di possibilità dell'uso della sua parola. Trattasi dell'io del *drân*, del “fare a teatro” – e della mimesi, ossia della “buona parola”. Se pure il Filosofo avesse un'intenzione di verità, non è colà, in quel “gioco”, che essa può darsi. Quel gioco si lascia irretire dal fare poetico-prattico. Di questa serietà, Frege non ha più che enunciato l'*irruzione*. Ma essa basta a scompaginare la fondatezza di quel gioco, che è solo relativo a un enunciatore tra altri – per il cui “proposito” vale bene – in fin dei conti – una *ri-attivazione* del senso. Il saggio di Frege si conclude alla fine con delle considerazioni sulla “afferrabilità” dei pensieri, su un *Fassen* che, in qualche modo, rimette in gioco *la realtà del fare*, dell'*agire*, la *Wirklichkeit* e il *Wirkliche*, ed in definitiva il mondo dell'*Etwas*, del qualcosa e dei suoi utenti, empirici o non che siano.

Chi parla veramente? Non si tratta mai nel saggio di Frege di altro! Qui si potrebbe rilevare un altro suo legame con Heidegger, anche se il tema heideggeriano dell'Essere è indistinguibile da quello del Qualcosa – a differenza dell'esser-vero di Frege! Heidegger deve aver temuto la violenza della *Vertretung*.

L'io *greco*, mi pare il solo a misura della *Vertretung*, quello stesso sul quale concludevo la prima parte di queste note. Ché per questa *Vertretung* non si tratta né di accettare né di ricusare l'esser-vero. Il problema di Frege mi pare risiedere altrove: esso starebbe nell'evocazione

16 Gorgia da Lentini, in *I Sofisti*, Laterza, Bari 1954, p. 60 (citato dal bel libro di Antonio Rainone, *Il doppio mondo dell'occhio e dell'orecchio*, Mimesis, Milano 2010, p. 7).

Il tema di B@bel

di un Parlante – e di un Esperente – che non si lascia confondere con il Locutore. «Ma ecco che egli vorrebbe comunicare con gli altri [...]. Se pertanto dice “io sono stato ferito” deve utilizzare “io” in un senso che sia comprensibile anche agli altri, più o meno nel senso di colui che vi sta parlando in questo momento»¹⁷. Ma è possibile che le sorti del *Logos* attengano a queste sì modeste cure?

17 G. Frege, *Ricerche logiche*, cit., p. 66.

Claudia Dovolich

**PENSARE CON NANCY
UN “ESSERE-IN-COMUNE” TRA SINGOLARITÀ**

Nancy, con il suo pensare rigoroso, ci costringe ad un confronto serrato con alcune delle questioni più inquietanti sollevate, e poi spesso lasciate inevase, da molte delle decostruzioni che si sono succedute nel corso del XX secolo, ruotanti attorno al ruolo e al posto della soggettività. Gli interrogativi che ha sollevato nel corso della sua riflessione si collocano dopo Nietzsche, dopo Freud, dopo Heidegger con i quali abbiamo archiviato la pretesa centralità e trasparenza del soggetto cosciente, della soggettività conoscente, per riaprire alle pressanti questioni etico-politiche di un “essere-in-comune-tra-singularità”. Ulteriormente complicato dall’incontro con le suggestioni offerte dagli accidentati percorsi di pensiero di autori quali Bataille, Blanchot, Foucault, Deleuze e Derrida, Nancy coniuga con la “comunità” il suo interesse per le singularità, tutte singolarmente “esposte” all’accadere degli eventi ed alla venuta degli altri.

Recependo le istanze del pensiero della differenza, rifiutando l’approccio dialettico e le soluzioni ideologiche, accoglie l’eredità di tanti lavori decostruttivi sottolineando l’esigenza di mantenere sempre aperta la *relazione* a sé, agli altri, al mondo, centra il suo lavoro filosofico su tutto ciò che mette in relazione, ma nello stesso tempo salvaguarda la distanza e la differenza, sul *tra*, sul *con*, sull’*in*, sugli intervalli che nel *partage* ci espongono a tutto ciò che accade *tra noi*. Accogliendo le eredità più aporetiche della nostra tradizione assume il filosofare come un compito, o forse sarebbe meglio dire, con toni meno enfatici, un *lavoro* perché in ogni intervento di pensiero si tratta proprio di un *fare*, di mettere *in atto* un’azione, un *gesto* continuamente ripreso, ripetuto nel quale è sempre possibile *in-con-tra-re* altre esperienze di pensiero e di vita.

Queste note mirano a mettere a fuoco alcuni dei nodi centrali dell’incontro/disgiunzione tra alcune delle nozioni che nel recente passato il nostro ha donato alla filosofia, offrendo spunti per un ripensamento radicale della nostra tradizione, rendendo incandescenti alcune delle parole-chiave del dibattito attuale. Muovendo dalla decostruzione della nozione di soggetto, direi meglio della metafisica della soggettività, all’interno del contesto più vasto ed articolato del pensiero della differenza, Nancy colloca immediatamente la sua riflessione sul margine tra l’etico e il politico risvegliando l’interesse per la comunità, per il corpo, e per la libertà.

E proprio alla libertà Nancy ha dedicato un denso volume che ha ridestato l’attenzione su questo antico tema, sottraendolo a quell’idealismo della libertà centrato su una metafisica

soggettivistica della volontà, ed aprendo *l'esperienza della libertà* al vissuto di ogni *esistenza singolare, esposta, nella partizione delle voci, ad un essere-in-comune*, in cui l'essere non è né essenza, né sostanza, ma solo *ex-posizione*, esperienza inappropriabile della libertà. Per lui

[...] la comunità non si basa su un'essenza comune, ma il suo essere-in-comune obbedisce alla duplice logica della (s)partizione¹, che è un'estensione di quella dell'offerirsi e del ritrarsi. Si comunica, cioè "si è *in comune*" o si "com-pare" nel ritrarsi del senso comunicato e del senso della comunicazione, e nella (s)partizione dei generi e dei regimi di discorso [...]. Se mi dedico a scrivere, sono subito soggetto alla (s)partizione e all'incommensurabilità dell'*in-comune*².

1. La comunità da pensare con Jean-Luc Nancy

Ma prima di approdare alla libertà Nancy aveva riaccessò l'interesse per la "nozione" di *comunità*, con il celebre testo del 1986 *La comunità inoperosa*, la cui traduzione in lingua italiana nel 1992, lo stesso anno di pubblicazione degli altri due importanti volumi di *Corpus* e *La comparizione* nei quali completa il suo pensiero, gli offre l'occasione di fare alcune importanti "precisazioni" sul concetto e sulla parola *comunità*, non tanto per scioglierne l'ambiguità quanto per sottrarlo all'abbandono in cui lo aveva lasciato una tradizione che pure ne aveva fatto «uno dei suoi presupposti più costanti, ma forse proprio per questo meno interrogati. L'importante è aprire l'interrogazione senza lasciare che il presupposto continui a operare nell'ombra»³. Compito arduo perché si tratta di far fronte contemporaneamente a due necessità contrastanti: mostrare tutta la propria diffidenza e cercare di disfarsi di un concetto che, come scrive Nancy «ha rappresentato il corpo sociale o collettivo nella sua figura più interiorizzata, più immanente, e dunque più totalitaria», e nello stesso tempo indicare, avviando il lavoro che si appresta a svolgere, la nostra attuale «incapacità di designare l'essere-in-comune in una maniera che non sia seccamente e poveramente astratta»⁴.

- 1 Mettendo la *s* tra parentesi intendo segnalare che non condivido la scelta del traduttore italiano de *L'esperienza della libertà* di rendere con *spartizione* il termine francese di *partage* sul quale si gioca tanta parte della riflessione di Nancy. Mi pare più appropriata la traduzione con *partizione* operata dalla traduttrice de *La comunità inoperosa*, la quale chiarisce poi in una nota: «Traduciamo con "partizione" il termine francese "*partage*" che ha un campo semantico ben più ampio del termine italiano: esso significa, infatti, non solo l'azione del dividere, la partizione o la ripartizione di qualcosa, e il suo risultato, la parte che viene attribuita a ciascuno, ma anche il fatto di condividere qualcosa con qualcuno, la condivisione, e infine ciò che è attribuito dalla sorte, il destino di ciascuno ed è questo il significato che più si perde nella traduzione italiana» (J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 1992, pp. 28-29). Anticipo qualcosa che dovrebbe risultare chiaro in seguito: la partizione di cui parla Nancy non ha niente a che fare con la "spartizione" di beni materiali e di funzioni avanzate da certe correnti di pensiero socio-politico che si ispirano al *comunitarismo* e si denominano con una serie di *neo* e di *post*; la partizione secondo il nostro autore non va commisurata alla quotidiana spartizione di beni e benefici, ma tocca profonde questioni etiche ed ontologiche, si tratta della *condivisione* di un *essere-in-comune*, o meglio di un *essere comune* che si tratta ancora di pensare.
- 2 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2000, p. 161.
- 3 J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 10.
- 4 Ivi, p. 8.

Non potendo ripercorre qui le importanti analisi svolte da Nancy, mi limito a sottolineare alcuni punti della sua argomentazione, a cominciare dallo spostamento radicale da una comunità intesa in modo sostanziale che risulta essere una «proiezione di una onto-teologia del "Soggetto"» ad una in cui «mettendo in primo piano il fatto di *apparire insieme*, al mondo e gli uni agli altri, prendevo le distanze dal un'eventuale "natura" o "essenza" dell'essere-in-comune»⁵. Per cui accade che rivalutando le istanze del *singolare*, del *particolare*, dell'*individuale* Nancy è alla ricerca di un modo di essere *insieme* e di essere *con* che deve mantenersi lontano da ogni dialettica del riconoscimento e da ogni movimento di identificazione o peggio di interiorizzazione-incorporazione, tenendo presente gli enormi guadagni che la psicoanalisi ha consentito al pensiero del novecento, mentre oggi sembra aver perso gran parte della sua forza emancipatrice.

Nella diagnosi svolta dal nostro autore sulle cause della "dissoluzione, della dislocazione o della conflagrazione della comunità" nel mondo moderno un ruolo di primo piano è svolto da un *umanesimo*, che ha contaminato anche il *comunismo*, che sentenzia "un'assoluta immanenza dell'uomo all'uomo", e come scrive Nancy «è proprio l'immanenza dell'uomo all'uomo, o meglio è proprio l'*uomo*, assolutamente, considerato come l'essere immanente per eccellenza, a costituire l'ostacolo maggiore per un pensiero della comunità»⁶. E quindi l'individuo considerato, a torto o a ragione, come il maggior risultato dello sviluppo moderno del pensiero e della civiltà occidentale, europea, è «solo quel che resta della dissoluzione della comunità. Per sua natura – come dice il suo nome – egli è l'atomo, l'indivisibile [...]. Ma per fare un mondo non bastano dei semplici atomi. Ci vuole un *clinamen*»⁷.

Lasciando cadere le questioni che si affollano attorno al "mondo" cui ha dedicato due importanti volumi dai significativi titoli *Il senso del mondo* e *La creazione del mondo o la mondializzazione*, intendo soffermarmi sul *clinamen*, ed evocando questo termine non posso non ricordare un grande autore, precocemente scomparso dalla scena del mondo e troppo frettolosamente dimenticato da molti che, non riconoscendosi eredi del suo pensiero, fanno un uso spesso disinvolto del suo lavoro, intendo nominare Gilles Deleuze, con il quale invece Nancy intrattiene un dialogo continuo e profondo. Dalle parole di Nancy emerge una problematica della *singularità* che condensa tutto quanto intorno ad essa è stato scritto da Nietzsche, Freud, Heidegger ed occorre ricordare anche Lévinas prima di Derrida, ed ecco cosa scrive a seguito della citazione precedente:

Ci vuole un'inclinazione, una pendenza, dell'uno verso l'altro, dell'uno attraverso l'altro o dall'uno all'altro. La comunità è almeno il *clinamen* dell'individuo. Ma nessuna teoria, nessuna etica, nessuna politica, nessuna metafisica dell'individuo sono in grado di considerare questo *clinamen*, questa declinazione o declino dell'individuo nella comunità, – nemmeno le tante espressioni del pensiero novecentesco che si sono provate a – rivestire l'individuo-soggetto più classico di una pasta morale o sociologica: non l'hanno *inclinato*, fuori di sé su quel bordo che è il suo essere-in-comune⁸.

5 Ivi, p. 9.

6 Ivi, p. 22.

7 Ivi, p. 23.

8 Ivi, p. 24.

Perché il soggetto della metafisica moderna elude la comunità nel suo stesso principio di autarchia e di immanenza assoluta, mentre la comunità è relazione e rapporto, è essere rapporto come *com-unità*. Evitando persino di nominare le questioni che Nancy avanza in questo testo confrontandosi con Bataille, rimando direttamente a quanto dice lasciando intravedere la piega che sta prendendo la sua riflessione in un denso paragrafo chiuso tra parentesi:

(Abbozzo una riserva sulla quale tornerò più avanti: dietro il tema dell'individuo, ma al di là di esso, potrebbe nascondersi la questione della singolarità. Che cosa sono *un* corpo, *un* viso, *una* voce, *una* morte, *una* scrittura – non già indivisibili, ma singolari? Qual è la loro necessità singolare, nella partizione che divide e fa comunicare i corpi, le voci, le scritture in generale e nel loro insieme? [...] La singolarità non ha mai né la natura, né la struttura dell'individualità. La singolarità non ha luogo nell'ordine degli atomi, identità identificabili se non identiche, ma sul piano del *clinamen* inidentificabile)⁹.

Coniugate sul versante etico-politico della comunità queste sono le questioni che hanno travagliato il pensiero filosofico ma non solo, attorno alla “soggettività”. E dopo parole dure, dai toni aspri in voga negli anni settanta, circa i discorsi etici, politici, filosofici sulla comunità, ridotti “quando ce n'erano” a “chiacchiere sulla fraternità o a montaggi laboriosi sull'intersoggettività” vengo al tema della *fraternità* sul quale il nostro ha intrecciato un lungo dialogo con l'amico Derrida, non esente a tratti dai modi di un confronto aspro e serrato.

Evocando il fantasma della comunità infranta da ricostituire Nancy ci invita a “diffidare” della coscienza retrospettiva che tende al recupero nostalgico di una mitica unità perduta, in cui «ciascun membro si può identificare solo attraverso la mediazione supplementare della sua identificazione col corpo vivente delle comunità», aggiungendo che «nel motto della Repubblica francese è la *fraternità* a designare la comunità: la fraternità è il modello della famiglia e dell'amore»¹⁰, il mito dell'*intimità* e dell'*interiorità* di fronte al pericolo dell'*esteriorità*. La logica della fraternità che regge la famiglia, le comunità religiose e/o mistiche, le corporazioni, i comuni, le confraternite di vario genere stringe tra gli individui legami forti dando luogo a forme di comunità distinte dalla società ed opposte al dominio ma destinate ad una organicità che dissolve le differenze tra i suoi membri, lontane dalla questione della comunità che Nancy vuole rimettere in gioco per aprire ad una necessaria redistribuzione dello spazio, della spazialità che distingue e relaziona le singolarità senza appropriarle.

A differenza delle comunità organiche che recuperano la morte individuale a profitto della totalità, ne fanno “il compimento infinito di una vita immanente”, per Nancy la morte che è sempre una morte singolare, della quale non si stanca di ripetere che “eccede irrimediabilmente le risorse di una metafisica del soggetto”, per cui nello spazio della comunità cui pensa occorre spingersi oltre ciò che Heidegger ha scritto, perché a suo avviso «l'essere-per-la-morte” del *Dasein* non è stato pensato radicalmente nel suo essere-con, nel suo *Mitsein*, e che è proprio questo che va pensato»¹¹. E nel proseguire questo pensiero Nancy scrive che

9 Ivi, pp. 28-29.

10 Ivi, p. 34.

11 Ivi, p. 42.

[...] la comunità si rivela nella morte di *autrui*: essa si rivela così sempre ad altri. La comunità è ciò che ha luogo sempre attraverso altri e per altri. Non è lo spazio degli “Io” – soggetti e sostanze in fondo immortali – ma quello di *io* che sono sempre *altri* (o addirittura niente) [...]. Una comunità non è il soggetto di una fusione né in generale un progetto produttivo o operativo, essa non è affatto un *progetto* [...]. Una comunità è la presentazione ai suoi membri della loro verità mortale¹².

Si tratta qui della verità di esseri singolari e molteplici stretti tra la *nascita* e la *morte*, una verità che li espone alle loro *esistenze* inappropriabili, dalle quali e nelle quali appare che “l’essere è abbandonato”, sulle tracce ma anche oltre il pensiero heideggeriano, l’essere dell’ente finito non è ciò che lo fa essere, o che gli dona l’esistenza, è piuttosto “ciò che lo lascia *abbandonato* a una tale *esposizione*”; ancora una volta si tratta quindi di qualcosa che ha a che fare con l’*esteriorità*, che rimanda ad una forma di “comunicazione”¹³ che si collega allo *spazio*, allo *spaziamento*, all’*esperienza del fuori*, del *fuori-di-sé* nella “coscienza chiara” che non si tratta più di recuperare l’immanenza e l’intimità. E mi concedo una sola citazione da Bataille, ripresa da Nancy perché in essa già si annuncia in qualche modo il secondo grande libro di quest’ultimo: «Posso immaginare una comunità che abbia la forma meno rigida possibile o che sia addirittura informe: l’unica condizione è che sia in comune un’esperienza della libertà morale che non si riduca al piatto significato, che si annulla e nega se stesso, della libertà particolare»¹⁴. Emerge l’urgenza del nostro compito: pensare la comunità “in forme inedite” dell’*essere-in-comune*, pensarne cioè “l’esigenza insistente e forse ancora *inaudita*” oltre i modelli comunitari storicamente sperimentati e falliti, oltre i “totalitarismi”, oltre gli “imperialismi”, anche quelli di stampo tecno-economico, che vuol dire ancora una volta oltre la sovranità del soggetto, perché secondo Nancy sempre “un pensiero del soggetto fa fallire il pensiero della comunità”.

La grande questione qui evidenziata è una di quelle che maggiormente interroga ed inquieta il nostro tempo, è l’enorme questione dell’alterità, dimenticata o rimossa in quelle filosofie che hanno voluto pensare l’altro e la comunicazione in termini di soggetto e oggetto, in esse, scrive il nostro

[...] scompaiono, o meglio non possono *apparire* né *l’altro* né *la comunicazione*. L’altro di una comunicazione che diviene oggetto di un soggetto [...] è un altro che non è più un altro, ma un oggetto della rappresentazione di un soggetto (o in modo più tortuoso, l’oggetto che rappresenta un altro soggetto per la rappresentazione del soggetto). La comunicazione, e l’alterità che ne è la condizione, non possono che avere un ruolo e un rango strumentali, non ontologici, in un pensiero che attribuisce al soggetto l’identità negativa ma speculare dell’oggetto, dell’esteriorità, cioè, priva

12 Ivi, p. 43.

13 In nota Nancy chiarisce di assumere la parola “comunicazione” nel senso in cui Bataille la usa facendo violenza al suo significato abituale «sia nel caso in cui si riferisca alla soggettività e all’intersoggettività che quando denota la trasmissione di un messaggio o di un senso. Questa parola, al limite, sarebbe insostenibile. La conservo perché riecheggia il termine “comunità”, ma le sovrappongo (il che significa talvolta sostituirla) la parola “partizione”», il che risponde in qualche modo all’esigenza manifestata dallo stesso Bataille di eliminare “due concetti fatti male (si riferisce ad *essere isolato* e *comunicazione*) residui di credenze puerili”, che si realizza nel compito della decostruzione assunto poi in proprio da Derrida in *Firma, evento, contesto* e da Deleuze e Guattari in *Postulati della linguistica* (cfr. ivi, p. 50).

14 G. Bataille, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970, VI, p. 252.

di alterità. Il soggetto non può essere fuori di sé: ciò che in fin dei conti lo definisce è proprio il fatto che tutto il suo fuori, tutte le sue “alienazioni” o “estraniazioni” sono alla fine soppresse da lui e *tolte* in lui. L’essere della comunicazione, invece, l’essere-comunicante (e non il soggetto-rappresentante) o, oserei dire, la comunicazione come predicamento dell’essere, come “trascendentale” è innanzitutto *essere-fuori-di-sé*¹⁵.

L’*esposizione* si rivela così un altro grande tema della riflessione di Nancy, per lui lo spazio, la spaziatura, la *partizione* fa essere, fa esistere gli esseri singolari, ma li fa anche *essere-insieme*, *essere-con*, ma si tratta di pensare *altrimenti* le diverse modalità di questo relazionarsi, al di fuori degli schemi riapproprianti proposti delle varie dialettiche storicamente esplorate. Occorre pensare la *comunità* e la *partizione* al posto del soggetto e se questo è ancora troppo poco o quasi niente forse è perché «non c’è niente da *dire*. Forse non bisogna cercare né una parola né un concetto, ma riconoscere nel pensiero della comunità un eccesso teorico (o più esattamente un eccesso sul teorico) che ci obbliga a un’altra *prassi* del discorso e della comunità», a un altro modo di pensare e vivere il nostro essere-in-comune e «ciò implica evidentemente un’etica, una politica del discorso e della scrittura»¹⁶, che niente hanno a che fare con le contemporanee etiche del discorso e della comunicazione, ma indicano invece in direzione di ciò che Nancy cerca di dire con l’inadeguata espressione di “comunismo letterario”, che evoca il lavoro sulla traccia e sulla scrittura svolto da Derrida e tutti quei singolari “autori” malgrado loro che hanno fatto della scrittura, non solo letteraria, un atto sovversivo.

Ricollegando infine le questioni della *singularità* e della *partizione* il nostro può scrivere «La comunità non toglie la finitezza che espone. Essa stessa, insomma, non è che questa esposizione. La comunità è la comunità degli esseri finiti e, come tale, è essa stessa comunità *finita*»¹⁷, perché a differenza dell’individuo che è infinito e aspira all’infinito, la *singularità*, l’*essere singolare* è finito, spaziato, esposto tra la nascita e la morte, e il confine della singularità è l’alterità, anche quella che lo attraversa e lo spazia, lo espone fra sé e sé, lo fa *apparire*.

Con la *comparizione* si completa per ora l’articolazione di queste assai complesse riflessioni per cui Nancy può scrivere:

[...] se l’essere sociale è sempre posto come un predicato dell’uomo, la comunità indica invece ciò a partire da cui soltanto qualcosa come l’“uomo” può essere pensato [...]. Al posto di una tale comunione c’è comunicazione: la finitezza cioè non è niente, non è né un fondo, né un’essenza, né una sostanza. Ma appare, si presenta, si espone e così *esiste* in quanto comunicazione. Per designare questa fenomenalità specifica [...] bisognerebbe dire che la finitezza *com-pare* e non può che *com-parire*, intendendo con questo che l’essere finito si presenta sempre insieme, dunque a molti [...]. La comunicazione consiste innanzitutto in questa partizione e in questa com-parizione della finitezza¹⁸.

L’*estensione* fa quindi esistere ogni singolo essere *esponendolo* a un *fuori*, per cui accade che la comunicazione non interviene tra soggetti ma è il fatto stesso dell’*esposizione al fuori* che costituisce ogni singularità, non individuazione ma *com-parizione* della finitezza.

15 J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., pp. 58-59.

16 Ivi, p. 62.

17 Ivi, p. 63.

18 Ivi, p. 66.

La comunità non si produce come un'opera, ma se ne fa l'esperienza, in questo senso e sulle tracce di Blanchot Nancy parla di una comunità *inoperosa*, che non si chiude né nella produzione, né in qualsiasi forma di compimento, ma «incontra l'interruzione, la frammentazione, la sospensione. La comunità è fatta dall'interruzione delle singolarità o dalla sospensione che gli esseri singolari *sono*»¹⁹, ripetendo spesso che «la comunità ci è data – o noi siamo dati e abbandonati secondo la comunità: non è un'opera da fare ma un dono da rinnovare, da comunicare. È piuttosto un compito, un compito infinito nel cuore della finitezza»²⁰.

E questo compito si annuncia come un lavoro di «scrittura» che è anche politico, perché:

Se il politico non si dissolve nell'elemento socio-tecnico delle forze e dei bisogni [...] esso deve inscrivere la partizione della comunità [...]. «Politico» vorrebbe dire una comunità che si consacra all'inoperosità della sua comunicazione o che è destinata a questa inoperosità; una comunità che faccia coscientemente l'esperienza della sua partizione [...] un tale significato del politico [...] implica che si è già impegnati nella comunità, che se ne fa, in una maniera qualunque, l'esperienza in quanto comunicazione; implica scrivere. Non si deve cessare di scrivere, non si deve cessare di far sì che il tracciato singolare del nostro essere-in-comune si esponga²¹.

2. La libertà: un'esperienza da condividere

Con *L'esperienza della libertà* Nancy scrive un testo che rinnova l'interesse per questo antico filosofema, scrive uno di quei libri densi, impervi, dai quali a lettura "ultimata" sembra di non poter scartare nulla, di non dover sottrarre neppure una parola, perché ogni termine richiama alla fatica del pensiero, non per evitarla, soffocarla o richiuderla nella confortante ripetizione di teorie già collaudate, ma per ridarle spazio e vita. Ed è proprio a partire dallo "spazio lasciato libero" da Heidegger, che ha "abbandonato" il tema della libertà dopo averne fatto la questione fondamentale della filosofia, che Nancy mette in atto una "liberazione" della libertà dalla sua appropriazione soggettivistica. Egli si richiama all'esistenza (non assenza), alla finitezza (non immanenza), per sottrarre la libertà alla deriva volontaristica che con la filosofia idealistica ne ha fatto la proprietà essenziale di un soggetto di ragione, per restituirla alla pratica, per *ex-porla* all'accadere della vita; egli non ci parla infatti di un concetto, di una teoria, e nemmeno di un pensiero ma sempre e solo ci comunica *un'esperienza della libertà*, che si dà, si dona come una "decisione di esistenza".

Nulla di debole, rassegnato, rinunciatario in tutto ciò ma l'assunzione consapevole delle implicazioni etico-politiche di quel pensiero della differenza, e di quelle articolate decostruzioni, sulle tracce di quel pensiero difficile, inattuale ma forte che ha segnato col furore iconoclasta degli anni settanta la distruzione del significato (ideale) e del soggetto (cosciente, padrone di sé), per spingere alla ricerca di senso dell'esistenza individuale e del mondo da inventare sempre di nuovo, e che scorge nell'esposizione all'altro non una perdita segnata dalla nostalgia ma la propria insuperabile condizione di esistenza, esposta alla propria nascita ed alla propria morte come esperienze inappropriabili. E, come sottolinea Esposito nella

19 Ivi, p. 71.

20 Ivi, p. 79.

21 Ivi, p. 88.

sua introduzione al volume di Nancy, questa condizione ci consegna al fatto di «essere *noi stessi* – noi tutti e noi soli – il senso sottratto ad ogni origine, fine, orientamento», ci affida a «qualcosa che assomiglia ad un destino ma anche ad una *chance* inaspettata», perché la filosofia che ha dovuto rinunciare ad assegnare al mondo il proprio senso

[...] può costituire l'apertura di uno spazio di pensiero in cui il mondo si riconosce esso stesso come l'unico senso. Il mondo – le relazioni che tesse, i nodi che intreccia, gli incontri che libera nella grana di un'esistenza perché mai coincidente con se stessa, sempre affacciata sull'altro da sé. È questa inclinazione dell'esistenza verso il suo fuori – il suo comparire nella singolare pluralità del mondo – a caratterizzare il pensiero di Nancy in direzione costitutivamente politica. Se il senso coincide con l'esistenza, vuol dire che finalmente possiamo “presentarci” a noi stessi senza più intermediari o mediatori – gli uni agli altri, nell'infinita condivisione di un'esperienza comune. Tale esperienza è quella della libertà²².

Se per Nancy l'esistenza non è qualcosa di empirico ma la “fatticità” di un singolare *hic et nunc*, e la libertà è un “fatto” da intendere però non come un tipo particolare di causalità ma come un modo di essere-in-comune delle singolarità, la libertà soprattutto non è un tema ma la “cosa stessa” del pensiero, da cogliere come *praxis* del pensiero, come *esperienza*, cioè come incontro con un dato di fatto, o meglio come “sperimentazione di un reale”, ricordando sempre che deriva dal verbo latino *ex-periri*. Sottolineando che l'esistenza è realmente al mondo rileva che «ciò che è “da fare” non si situa nel registro di una *poiesis*, come un'opera di cui sia già fruibile lo schema, ma nel registro della *praxis*, che “produce” unicamente il proprio agente o attore, e che assomiglia dunque maggiormente a una schematizzazione»²³.

Ripetendo spesso che “gli uomini non nascono liberi” intende affermare che la libertà non è né un diritto naturale né una acquisizione permanente, ma vuole ricordarci e sottolineare instancabilmente che gli uomini “nascono infinitamente alla libertà”, e questa *co-appartenza* della libertà e del pensiero impone il sacrificio dell'uomo costruito dall'antropologia, e il ritorno ad un'esistenza singolare e ad un essere concepito, sulle tracce ma anche oltre Heidegger filtrato da Bataille, come *prodigalità*, *eccedenza*, *elargizione*, *dispendio*, distante da ogni forma di calcolo economico e di dialettica della restituzione e del riconoscimento, che indica piuttosto verso il *dono*. Perché «la libertà è prima di tutto la liberalità prodiga che spende e dispensa, senza fondo, il pensiero», ma

[...] ciò che si prodiga non era prima tenuto in serbo entro i confini di una cinta, e neppure si conteneva in se stesso, come fa un abisso. La generosità precede la possibilità di qualsiasi possesso. Il segreto di questa generosità è il fatto che non si tratta più, qui, di donare ciò che si ha (non si ha nulla, la libertà non ha nulla di proprio), bensì di donarsi – e il sé di questa forma riflessiva non è altro che la generosità, o il generoso della generosità. Il generoso della generosità non è il suo soggetto o la sua essenza, è semmai la sua singolarità, e cioè il suo evento: la generosità accade, dona e si dona donandosi, sempre al singolare²⁴.

22 R. Esposito, *Libertà in comune*, Introduzione a J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., pp. X-XI.

23 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 25.

24 Ivi, p. 58. Occorrerebbe leggere due note fondamentali che qui mi limito a segnalare: la nota n. 12 a pagina 56 sulla *ripetizione* e la nota n. 13 a pagina 58 sulla *singolarità*, importante perché apre su un confronto possibile con la filosofia di Deleuze.

La libertà costituisce dunque l'apertura stessa del pensiero, la libertà non si appartiene, come non si appartiene l'uomo, esposto tra la nascita e la morte alla singolarità della sua esistenza, ma *c'è, si dà o si dona* come "effrazione originaria" su un fuori, che si potrebbe anche caratterizzare come una trascendenza orizzontale verso gli altri esseri singolari, verso *autrui*, evocando un termine levinasiano. Nancy, dopo aver affermato che nessuno è funzionario di questo altro pensiero che egli sta delineando, ci ricorda che non è stata la filosofia a rendere problema la libertà, a produrla o a crearla, perché la libertà è un fatto, un dato e un compito, è piuttosto essa che «*mantiene aperto l'accesso all'essenza del logos*, attraverso la sua storia e tutte le sue trasformazioni»²⁵.

Sostenendo che "l'essere-in-comune è simultaneo dell'esistenza singolare e coestensivo alla sua spazialità" Nancy intende mettere in primo piano il fatto che l'essere singolare è *nel rapporto o in rapporto* anche quando si ritrae da ogni rapporto, egli accade sempre "una sola volta, questa", ed ormai dovrebbe essere chiaro che "le singolarità non hanno un *essere comune*, ma *com-paiono* ogni volta *in comune*", ma restituisco a lui la parola per riassumere quanto detto fin qui:

[...] l'essere-in-comune significa questo: l'essere non è qualcosa che noi possediamo come una proprietà comune, mentre *siamo*, l'essere ci è comune solo in quanto *essere (s)partito*. Non che una sostanza comune o generale sia distribuita a tutti noi. Piuttosto l'essere è *solo in quanto* è (s)partito *tra gli esistenti e negli esistenti*²⁶.

Quel che Nancy, in questo simile a molti suoi contemporanei formatisi sugli stessi autori, intende sottolineare è che con questa sorta di "struttura fondamentale", ma l'espressione è inadeguata, dell'*esistenza singolare* e della sua *esposizione*, siamo molto distanti da ogni tipo di dialettica riappropriante, da qualsiasi processo di riconoscimento e di padronanza di sé da parte di una qualsiasi soggettività, individuale o collettiva, siamo nello spazio di *apertura* dell'esistenza, di *ogni esistenza singolare*, ed esposti alla sua *libertà*, "abbandonati" alla sua *libera decisione d'esistenza*.

E poiché «la libertà incarna la logica dell'accesso a sé fuori di sé, in una spaziatura ogni volta singolare dell'essere» essa consente di «spaziare lo spazio» che per Nancy significa: «*(s)partire indefinitamente la (s)partizione* delle singolarità», e nel capoverso successivo afferma «è anche per questo che la libertà, come *logos* della (s)partizione, è direttamente connessa all'uguaglianza, o meglio, è direttamente *uguale all'uguaglianza*»²⁷. Qui l'uguaglianza non ha niente a che vedere con una "comune misura" ma obbliga piuttosto a misurarsi con il nulla che vuol dire "misurar-si all'altezza di prendere le misure della propria esistenza", in uno stretto legame con la fraternità, tema sul quale il nostro ha intrecciato una "disputa fraterna" con Derrida. Per quest'ultimo Nancy infatti, dopo aver operato l'apertura della spaziatura, dell'arealità e della partizione (*partage*), riconduce tutto nell'ambito dei motivi classici, fin troppo tradizionali di Libertà, Uguaglianza, Fraternità racchiusi nel motto della Repubblica francese quando scrive:

25 Ivi, p. 66.

26 Ivi, p. 72.

27 Ivi, p. 74.

La comunità si (s)partisce la dismisura della libertà. [...] la (s)partizione stessa della comunità è la comune (dis)misura della libertà. Così, la misura è comune, ma non nel senso di una misura data alla quale tutti facciano riferimento: la misura è comune come dismisura della (s)partizione dell'esistenza. È questa l'essenza dell'uguaglianza, ed è l'essenza del rapporto. Ed è anche la fraternità, se possiamo dire che la fraternità, al di qua di ogni sua connotazione sentimentale [...] non è un rapporto tra coloro che sono uniti da una stessa famiglia, bensì un rapporto tra coloro che *hanno perso il Padre* o la sostanza comune e vengono così abbandonati alla loro libertà e all'uguaglianza che questa libertà impone. Sono questi per Freud i figli del Padre in-umano dell'orda, che diventano fratelli *spartendosi* il suo corpo *smembrato*. La fraternità, in questo caso, è l'uguaglianza nella (s)partizione dell'incommensurabile²⁸.

E poiché queste considerazioni conducono nello spazio del "politico" argomentazioni simili vengono ripetute anche a proposito della *giustizia* ricondotta alla decisione di ricusare ogni volta la "giusta misura" in voga, e proprio in nome dell'incommensurabile, perché il "politico" non si risolve nella dinamica dei poteri, perché la libertà non può essere conferita ma è initialità, perché

[...] la libertà è inizialmente o è l'essere *che si inizia* (singolarmente) [...]. Libertà: evento e avvento dell'esistenza come essere-in-comune della singolarità. Effrazione simultanea all'interno dell'individuo e all'interno della comunità, che schiude lo spazio-tempo dell'initialità²⁹.

Così scrive Nancy chiudendo il centrale capitolo VII de *L'esperienza della libertà*, sottolineando il fatto che noi esistiamo in un rapporto tra singolarità, in cui *l'ex-sistenza* non è mai accompagnata dalla retorica patica che caratterizza la scrittura heideggeriana, né denotata da nessuna eccezionalità, ma semplicemente esposta al suo *essere-in-comune*, siamo, tutti e ciascuno, nello spazio di apertura dell'esistenza, di ogni esistenza singolare, "abbandonati" alla nostra libertà, alla nostra libera decisione di esistenza.

28 Ivi, pp. 74-75.

29 Ivi, pp. 81-82.

Dario Gentili

CREAZIONE POLITICA

“Creazione politica” potrebbe sembrare un titolo provocatorio – e in parte lo è – se non fosse che rappresenta volutamente un ossimoro: una di quelle figure di pensiero che non definiscono un concetto univoco, bensì un campo di tensione tra termini che non perdono la reciproca differenza. Gli ossimori sono figure frequenti nella filosofia di Jean-Luc Nancy in quanto modi di esprimere “aperture” del pensiero irriducibili a ogni sorta di sintesi concettuale. Nonostante Nancy non abbia tematizzato esplicitamente una concezione della “creazione politica”, è nello spirito della sua filosofia, e adoperandone le categorie, che provo a evidenziare la potenzialità e la produttività di questo ossimoro che, *à la Nancy*, non rappresenta un *impasse* del pensiero, bensì una sua possibilità.

Certo, l’espressione “creazione politica” potrebbe rievocare anche concezioni inquietanti della politica, concezioni sostanzialistiche e totalitarie che le hanno attribuito la capacità divina di “creare il mondo e l’uomo” a immagine e somiglianza di una data verità o di un dato fine ultimo; eppure, è lo stesso Nancy che mi fornisce una certa idea di creazione e una certa idea di politica per ripensare la possibilità di una creazione politica, di una politica creatrice: una politica che, pur senza la pretesa di creare l’“uomo nuovo” e di istituire la verità dell’esistenza in comune, non sia ridotta nemmeno alla mera amministrazione e gestione dello *status quo*. Come sottolinea Nancy in *Démocratie, finie et infinie*, l’ambivalenza – per dirla così – tra “Stato etico” e “Stato amministrativo” costituisce la politica fin dalle origini:

È in effetti da una dualità o duplicità costitutiva della “politica” che procede l’ambivalenza mal distinta e mal regolata della “democrazia”. La politica non ha mai smesso, dai Greci fino a noi, d’intrattenersi in una doppia disposizione: da una parte, il solo regolamento dell’esistenza comune; dall’altra parte, l’assunzione del senso o della verità di questa esistenza. Talvolta la politica delimita chiaramente la sua sfera d’azione e di pretese, talaltra al contrario l’estende fino alla presa in carico della totalità dell’esistenza (indiscernibilmente comune e singolare)¹.

L’ambivalenza e l’ambiguità della politica sono all’origine dell’“insignificanza” che caratterizza oggi l’idea della democrazia in quanto tale; l’attuale idea di democrazia è in funzione di una certa politica: i governi democratici di oggi rappresentano il superamento – che

1 J.-L. Nancy, *Démocratie finie et infinie*, in Aa.Vv., *Démocratie, dans quel état ?*, La Fabrique éditions, Paris 2009, p. 79.

è in realtà un “autosuperamento” – del politico moderno e la “neutralizzazione” dei suoi termini portatori di verità ontologica quali Popolo, Comunità o, per i Francesi, Repubblica. Come Nancy scrive in *Vérité de la démocratie*, la democrazia, allora, è quel dispositivo politico funzionale all’affermazione del principio di equivalenza del capitalismo:

[...] il capitalismo, nel quale o con il quale, se non addirittura *come* il quale, la democrazia ha avuto origine, è innanzitutto, nel suo principio, la scelta di un modo di valutazione: mediante l’equivalenza. Il capitalismo proviene dalla decisione di una civiltà: il valore è nell’equivalenza. [...] La democrazia può perciò diventare tendenzialmente il nome di un’equivalenza ancora più generale di quella di cui parla Marx: fini, mezzi, valori, sensi, azioni, opere e persone tutti interscambiabili, perché tutti ricondotti a niente che li possa distinguere, tutti rapportati a uno scambio che, ben lungi da essere una “partizione” nel senso ricco di questa parola, non è altro che sostituzione dei ruoli o scambio dei posti. Il destino della democrazia è legato alla possibilità di una trasformazione del paradigma di equivalenza².

La soluzione di Nancy consiste nel tematizzare un’idea di “politica democratica”, dove i due termini – tra loro eterogenei – non trovano una sintesi in cui la politica sussume e dispone della democrazia, bensì determinano un campo di tensione: “politica democratica” è appunto un ossimoro, di cui va espressa la potenzialità. Per sviluppare un principio di equivalenza che non sia quello esclusivamente quantitativo e omologante che ha condotto alla cosiddetta “democrazia dei sondaggi”, la politica democratica deve farsi “creatrice”, aprire un mondo al di fuori di quello dell’interscambiabilità e del calcolo, che è una sorta di “cattivo infinito” – in-finito come somma algebrica dei singoli finiti – rispetto alla vera idea di infinito: l’infinito della finitezza di ogni singolarità. Nancy non indica esattamente in termini di “creazione” il compito della “politica democratica”; eppure, seguendo la sua stessa argomentazione, si potrebbe giungere a tale conclusione senza tradirne il pensiero. Ma proseguiamo con ordine.

Per Nancy, ciò che eccede il principio d’equivalenza delle democrazie capitalistiche è il suo desiderio sempre inappagato, l’impossibilità di chiudersi in sé una volta per tutte; questa è la sua verità, che potrebbe chiamarsi *comunismo* e rappresentare la questione irrisolta delle nostre democrazie invece che un’idea da bandire senza appello dal discorso pubblico:

In tal senso il vero nome che la democrazia desidera, e quello che essa ha, di fatto, generato e portato per centocinquanta anni come suo orizzonte, è il nome *comunismo*. Questo nome è stato quello del desiderio della creazione di una verità simbolica della comunità, di cui la società si sapeva sotto ogni aspetto in difetto. [...] È stato il nome portatore di un’idea – appena un’idea, nient’affatto un concetto in senso stretto, un pensiero, una direzione di pensiero secondo cui la democrazia, di fatto, s’interrogava sulla sua essenza propria e sulla sua destinazione propria. [...] Essa aveva come compito di aprire la questione di ciò che la *società*, come tale, lascia in sofferenza: precisamente il simbolico, o l’ontologico, o ancor più banalmente il senso o la verità dell’essere-insieme. Il comunismo non era dunque politico e non doveva esserlo. La denuncia stessa della separazione della politica che esso ha comportato non era politica. Il comunismo non l’ha saputo, noi adesso dobbiamo saperlo³.

2 J.-L. Nancy, *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 48-49.

3 J.-L. Nancy, *Démocratie finie et infinie*, cit., pp. 87-88.

Il comunismo, dunque, non è un regime politico, bensì una sorta di idea regolativa della democrazia: il comunismo non è la verità della politica, ma la verità della democrazia. Quando “comunismo” diventa un nome della politica, quando l’essere-comune diventa realizzabile una volta per tutte, si producono le conseguenze che la storia del Novecento ha mostrato.

Il problema, tuttavia, resta: come svincolare la democrazia dal dominio del principio di equivalenza capitalistico senza la proposta di una politica alternativa? E inoltre, ammesso e concesso che il comunismo non debba essere una forma di governo politico, o addirittura il fondamento di ogni forma politica, come garantire che una politica democratica aperta al “comunismo” non si chiuda nell’istituzione della sua forma politica? Insomma, come connettere e, al contempo, mantenere ferma la distinzione tra politica e democrazia? Nancy salvaguarda la democrazia da una sua integrale assunzione politica evidenziando l’incommensurabilità della democrazia rispetto alla politica; la democrazia è una metafisica e, in quanto tale, irriducibile a ogni forma politica determinata:

L’iperbole merita di essere sviluppata: la democrazia è in primo luogo una metafisica e solo in secondo luogo una politica. Ma questa non è fondata da quella: non è altro che la condizione del suo esercizio. Pensiamo innanzitutto l’essere del nostro essere-insieme-nel-mondo e poi vedremo quale politica permette che questo pensiero tenti la sua sorte. È sempre possibile dilatare il senso delle parole, rendere “politica” uguale a “metafisica”: ma così si perde o si confonde una distinzione il cui principio deve essere consustanziale alla *democrazia*. Questo principio sottrae dall’ordinamento dello Stato – senza pregiudicare le funzioni che gli sono proprie – l’assunzione dei fini dell’uomo, dell’esistenza comune e singolare⁴.

Se il principio “metafisico” della democrazia impedisce alla forma politica dello Stato democratico di esaurirne le potenzialità, che cosa “fa spazio” alla democrazia al di là e al di fuori dello Stato capitalistico? *Chi de-cide la separazione* tra democrazia e Stato? Chi decide di sottrarre uno spazio di eccedenza democratica allo spazio governato e amministrato dal principio di equivalenza dello Stato capitalistico-democratico? È la *politica democratica*, per Nancy, che a suo modo de-cide:

La condizione per l’affermazione inequivalente è politica in quanto il politico deve costruirne lo spazio. Ma l’affermazione stessa non è politica. La si potrà chiamare come si vuole – esistenziale, artistica, letteraria, sognante, amorosa, scientifica, pensante, vagabonda, ludica, amichevole, gastronomica, urbanistica [...]; la politica non assume nessuno di questi registri, ma dà loro spazio e possibilità. [...] La politica democratica apre lo spazio per identità molteplici e per la loro partizione, ma essa stessa non deve configurarsi⁵.

E ancora: «Pensare l’eterogeneità di queste sfere rispetto alla sfera propriamente politica è una necessità *politica*»⁶. La prassi inoperosa della politica democratica è pur sempre *politica*: consiste pur sempre nel *de-cidere*, ma – come indica la sua stessa etimologia – nel senso di “separare”⁷. La prassi della politica democratica consiste allora nel *sottrarsi* dallo spazio e

4 J.-L. Nancy, *Verità della democrazia*, cit., pp. 68-69.

5 Ivi, pp. 53-54.

6 J.-L. Nancy, *Démocratie finie et infinie*, cit., p. 83.

7 In tal senso il significato della *Entscheidung* risulta affine a quello di “apertura decidente” della

dagli ambiti che re-cide e separa da sé, perché tali sfere non siano istituibili politicamente. La de-cisione politica è, quindi, piuttosto che un “auto-superarsi”, un auto-limitarsi.

La politica democratica è una prassi che non pone in opera la politica, non fonda né produce nulla – e proprio per questo può essere definita “creatrice” nel senso che Nancy attribuisce alla *creazione*: «Creare non è porre, ma separare»⁸, secondo l’insegnamento dello stesso racconto biblico, che descrive il primo atto della creazione come la separazione del giorno dalla notte, della luce dalle tenebre. Nel separare, la creazione, dunque, crea nulla: nulla di dato, nemmeno il nulla del nichilismo – il nulla non fa “luogo” (*topos*)⁹, è piuttosto la spaziatura tra le creature, con-divisibile ma non appropriabile:

L’idea di *creatio ex nihilo*, quando è distinta da ogni forma di produzione o di fabbricazione, corrisponde essenzialmente al duplice motivo dell’assenza di una necessità e dell’esistenza contingente del dato, che non ha ragione, fondamento né principio del suo darsi [...]. *Ex nihilo*, cioè: niente al principio, un niente di principio, nient’altro che ciò che è, nient’altro che ciò che cresce (*creo*, *creresco*) senza principio di crescita, nemmeno (soprattutto nemmeno) il principio autonomo di una “natura” [...]. Si potrebbe dire, il *nihil* è posto. Ed è forse il solo modo per uscire seriamente dal nichilismo. “Nichilismo” in realtà vuol dire: fare principio del niente. Ma *ex nihilo* vuol dire: disfare ogni principio, ivi compreso quello del niente. Svuotare, cioè, il *niente* (*rem*, la cosa) di ogni principialità: è la creazione¹⁰.

La *creatio ex nihilo* costituisce un passaggio essenziale della “decostruzione del monoteismo e in particolare del cristianesimo” su cui Nancy sta lavorando negli ultimi anni: la creazione divina in quanto ritrarsi e sottrarsi di Dio per lasciare spazio al mondo – sul modello dello *tzim-tzum* della quabbalah luriana – concepisce il divino esclusivamente come apertura, mentre il *vuoto*, il *nulla*, che tale apertura lascia non è altro che l’assenza di ogni principio e di ogni fondamento. Nella creazione, è Dio stesso che apre lo spazio della sua assenza:

[Il dio unico] si confonde con [la sua creazione]: confondendosi vi si ritira e ritirandosi vi si svuota: svuotandosi non c’è nient’altro che l’apertura di questo vuoto. Solo l’apertura è divina, ma il divino non è altro che l’apertura. L’apertura non è la fondazione né l’origine. L’apertura non è neanche una sorta di ricettacolo o di estensione per le cose del mondo. L’apertura del mondo è ciò che si apre lungo queste cose e tra di esse, ciò che le separa nelle loro singolarità rigogliose e che le mette in rapporto reciprocamente nella loro coesistenza¹¹.

Entschlossenheit heideggeriana; cfr. J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza*, in *L’essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995.

8 J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 66 n.

9 Si potrebbe porre la questione se la “dischiusura” in quanto spaziamento senza produzione di luogo possa rimandare alla concezione della *chōra* di Derrida, lo spazio senza forma che dà luogo a ogni forma in particolare. Brani di *La Déclousion* come il seguente sembrerebbero suggerirlo: «Un nuovo inizio della creazione: *niente* che si spazia, fa posto e dà luogo a *qualcosa*. I *luoghi* sono delocalizzati e messi in fuga da uno spaziamento che li precede e che, solo più tardi, darà luogo a nuovi luoghi. Né luoghi, né cieli, né dei: per il momento è la dischiusura generale, più ancora dello schiudersi» (J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio, Napoli 2007, p. 222).

10 Ivi, pp. 36-37.

11 J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., p. 61.

La questione che pongo è se il pensiero della creazione, tematizzato nei brani citati di *La création du monde* e di *La Déclosion* nell'orizzonte di una "decostruzione del cristianesimo", non possa essere applicato alla prassi della politica democratica nell'orizzonte di una "decostruzione del politico moderno". Non è forse l'analogia tra il Dio del monoteismo e il sovrano alla base della "teologia politica"? Non è forse lo stesso Nancy, ancora in *La création du monde*, ad autorizzare una ricerca in tale direzione, quando decostruisce il "principio di sovranità" a partire dalla sua teorizzazione teologico-politica più esemplare, quella di Carl Schmitt?

La sovranità è un frammento in modo ancor più essenziale: frammento che non totalizza se stesso, frammento in continua sottrazione, principio di sottrazione, e non di imposizione o fondazione. In quest'ottica, è chiaro allora che la sovranità ha a che fare con l'*eccezione* cui la riconduce Carl Schmitt. Ma si tratta pur sempre di pensare l'eccezione, che non è soltanto ciò che si dà fuori diritto, o fuori istituzione. Essa è anche ciò che non si dà affatto: ciò che non è un fatto bruto, un dato cui ricondurre il passaggio al limite del diritto, ma ciò che si ritrae da ogni dato. L'eccezione si eccettua, per così dire. Il problema, in Schmitt, è che egli invece sutura tacitamente questa eccezione dell'eccezione, ossia l'autentica logica dell'assenza di fondamento (e, come noto, questa operazione assume per lui il nome di *Führer*)¹².

Seppur in accordo con il ben noto incipit della *Teologia politica* di Schmitt – «Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»¹³ – Nancy tuttavia ne decostruisce il senso schmittiano: la sovranità è legata all'eccezione in quanto la sua de-cisione la *ex-clude*, la "separa" e la "tiene al di fuori" di ogni datità e posizione di principio; pertanto, essa *ex-cede* prima di tutto se stessa in quanto auto-fondazione di una soggettività personale e indivisibile – il *Führer*. La sovranità non individua il *chi* della soggettività, bensì *personne*: nessun chi in particolare, *chiunque*¹⁴. Paradossalmente la concezione più radicale della fondazione assoluta della sovranità si converte in Nancy in una concezione an-archica della democrazia, svelando così quello sfondo potenzialmente anarchico della stessa teoria della sovranità di Schmitt, che lui per primo aveva percepito e fermamente scongiurato:

Ma [Locke] non vede che la legge non dice a chi dà l'autorità. Eppure non è che chiunque possa eseguire e realizzare ogni possibile norma giuridica. Quest'ultima in quanto norma di decisione dice solo *come* si deve decidere non anche *chi* deve decidere. Chiunque potrebbe appellarsi alla giustizia del contenuto, se non vi fosse un'ultima istanza. Ma l'ultima istanza non deriva dalla norma¹⁵.

È proprio a un'"ultima istanza" che trascende la norma giuridica che si appella Schmitt per salvaguardare una concezione personalistica e indivisibile della sovranità; fin dall'inizio è fuori questione *chi* è il sovrano: la sua "posizione", in ultima istanza, non è *ex-posta*

12 Ivi, p. 113.

13 C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 33.

14 Scrivendo *chiunque* con il *chi* in corsivo, mi riferisco a Derrida che, nella sua ultima produzione, vi ricorre di frequente per evidenziare la decostruzione di quella soggettività sovrana intesa a *la Schmitt* come personale e indivisibile. Su questo mi permetto di rimandare a D. Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009.

15 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 57.

all'eccezione, ma è pre-supposta. È invece l'assenza di un'ultima istanza che, per Nancy, va salvaguardata: un'eccezione che ex-cede ogni posizione sovrana, che apre sempre a uno spazio al di fuori del politico statuale – uno spazio infondato e infondabile. A dover essere salvaguardata è l'an-archia della sovranità democratica. Del resto, se Schmitt concepisce il sovrano in analogia con il Dio creatore che *pone e fonda* il mondo, Nancy pensa la sovranità in analogia con una divinità che si sottrae e si ritira per far spazio al mondo. Ne deriva una critica radicale all'auto-nomia del politico democratico: in assenza di un'ultima istanza, la politica democratica non ha *nomos*, spazio proprio.

Questa *creatio ex nihilo* sempre in-atto – che fa nulla di ogni presupposto dato per rimetterlo costantemente alla sua contingenza e storicità – lascia al suo cuore uno spazio vuoto, inappropriabile da parte di ogni ultima istanza: divina, sovrana, identitaria o comunitaria che sia. È uno spazio che assomiglia a quello che lascia la *Destruction* – termine da tradurre, come propone Nancy a proposito di Heidegger, in base al significato di *Abbau* (“smantellamento, smontaggio pezzo per pezzo”) piuttosto che a quello di *Zerstörung*, “distruzione” in senso stretto¹⁶ – quella stessa *Destruction* di cui scrive Benjamin ne *Il carattere distruttivo*:

Il carattere distruttivo non ha immaginazione. Ha poche esigenze, e la prima è: sapere che cosa subentra a ciò che è distrutto. In un primo momento, per un attimo almeno, lo spazio vuoto: il posto dove era la cosa, dove era vissuto l'uomo. Si troverà prima o poi qualcuno che ne ha bisogno senza occuparlo. [...] Riduce l'esistente in macerie non per amor delle macerie ma della via d'uscita che le attraversa¹⁷.

Il compito del carattere distruttivo di Benjamin non consiste nell'occupare con nuove fondamenta lo spazio che la *Destruction* di ogni fondazione, presupposto e *arché* lascia in macerie; ma piuttosto nel salvaguardare l'apertura di tale spazio per la sua partizione e con-divisione da parte di chiunque ne abbia bisogno. È il medesimo compito di cui, per Nancy, in *L'Adoration*, ognuno di noi è responsabile:

Ma è a partire da Hegel, e ancor più fino a noi, che a divenire manifesto è che *il posto vuoto non doveva essere occupato*. [...] Tale è ancora, di nuovo, nostra responsabilità: salvaguardare il posto vuoto, o meglio ancora, forse: fare in modo che non ci sia più posto per un'istanza o per una questione della “ragione resa”, del fondamento, dell'origine e della fine¹⁸.

Questo è, a me sembra, il compito inedito – ogni volta inedito – e la prassi creatrice di una politica democratica. Una politica democratica in grado, pertanto, di convertire in domanda l'affermazione del presupposto schmittiano della sovranità; la conclusione di *Identité* è quindi “politica” non perché afferma – o nega – un'identità nazionale francese, ma perché, invece di rispondere, salvaguarda l'apertura della questione per lasciarla riecheggiare e risuonare al di fuori della sfera politica: «La Francia – chi, molto francamente? (*La France – qui, bien franchement?*)»¹⁹.

16 Cfr. J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 207.

17 W. Benjamin, *Il carattere distruttivo*, in *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000-, vol. VI: *Scritti 1930-1931*, pp. 521-522.

18 J.-L. Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris 2010, p. 49.

19 J.-L. Nancy, *Identité. Fragments, franchises*, Galilée, Paris 2010, p. 70.

Jérôme Lèbre

POINT DE FUITE
ART ET POLITIQUE CHEZ JEAN-LUC NANCY

La pensée, l'art, la politique, mais aussi la religion : Jean-Luc Nancy touche à tout – mais sans prétendre tout saisir ou tout voir. Il touche à l'intouchable, à l'esprit même, entendu précisément comme cette activité de la pensée qui réunit en les réfléchissant toutes les sphères de l'activité humaine. A peine touché, l'esprit se fragmente et se disperse en une multiplicité d'éclats : ses domaines deviennent des espaces que l'écriture traverse, si bien que chaque écrit donne une nouvelle perspective, ou sur une politique singulière (la démocratie), ou sur une œuvre, ou sur une religion (le christianisme) ou sur une pensée (celle du corps par exemple). Cependant, on se tromperait sans doute en insistant trop sur la multiplicité irréductible de ces écrits. Il n'y a pas que des éclats, il n'y a pas que des touchers fragmentaires chez Jean-Luc Nancy ; il y a aussi des points de fuite : c'est-à-dire des lieux de convergence à l'infini où tout l'esprit pèse, pour pénétrer le réel et lui donner sens.

Il peut paraître étrange d'aborder une pensée du toucher d'une manière si visuelle. Mais le point de fuite, ce repère théorique qui permet de faire converger les lignes d'un dessin de façon à lui donner une perspective, organise la vue bien plus qu'il ne se voit. Disons même : il se touche ni plus ni moins qu'il se voit, puisque toucher, ce n'est pas renoncer à la vue, mais l'affirmer autrement, en un point à partir duquel la sensation s'organise. Le point de fuite fait donc converger la vue et le toucher et peut-être même tous les sens, pourtant irréductibles.

C'est pourquoi ce toucher part toujours d'un tel point, et c'est ce qui lui donne son exactitude. En ce point, il n'y a rien, sinon l'insertion d'une pensée exacte dans une totalité opaque – sinon un être singulier, exactement situé par son rapport à ce qui lui est hors de lui. Ainsi, chaque être singulier, mais aussi telle œuvre d'art, ou l'esprit tout entier, existe en organisant sa fuite sur place, du lieu où il se trouve, et donc aussi sans jamais simplement fuir. Il faut donc aussi entendre ce refus de fuir, donc une vertu, le courage, dans le « point de fuite » : un courage inévitable car il n'y a pas de fuite possible et aucun refuge à atteindre, puisque chacun est déjà entièrement dehors, entièrement exposé. C'est en partant de ce point que j'aimerais rendre compte de l'art et de la politique chez Jean-Luc Nancy.

1. *Une distinction exacte*

Qui, actuellement, nous offre une pensée politique précise ? C'est une question courante, et la réponse la plus courante est : personne. Mais peut-être la question est-elle mal posée. La politique, par définition, ne peut être réduite à la perspective d'une personne précise, et la pensée d'une personne, par définition, n'est pas précisément politique. Cette question a donc le défaut de personnaliser la pensée comme on personnalise le pouvoir. Il en irait autrement si l'on demandait : qui a le courage de revendiquer l'exactitude en politique ? Jean-Luc Nancy peut-on répondre, pas seulement lui, mais lui aussi. Il est notable que ces écrits politiques se fassent de plus en plus brefs et ponctuels. Il s'agit ou d'articles ou de prises de position sollicitées par des sujets d'actualité : une phrase de campagne de Nicolas Sarkozy prétendant liquider l'héritage de 68 (c'est ahurissant, dit Nancy) la mesure de l'un de ses ministres lançant de haut un débat sur l'identité nationale (c'est stupéfiant, dit-il) ¹. On est loin, semble-t-il, de la méditation patiente sur la déconstruction du Christianisme qui occupe ou préoccupe Nancy dans le même temps. Mais dans leur ponctualité même, ces écrits sont de l'ordre de l'exact.

Leur exactitude est bien celle du sens à donner à l'identification d'un individu, d'une politique, ou à l'identification en politique. Le « courage politique » exige en effet la distinction entre deux mouvements d'identification. L'un, non courageux, consiste à chercher un refuge, à parler ou agir au nom d'un régime (La République par exemple), d'un peuple, d'une nation, ou d'un Dieu. On tente dans ce cas d'incarner une figure politique déterminée, on la personifie en commençant par soi-même : je suis Republicain, démocrate, Français, chrétien, etc. Le courage consiste alors à résister à une telle identification, à juger qu'elle n'est jamais sûre et à vrai dire indéfinissable et intenable. Non qu'il faille renoncer à toute identité, se perdre dans une indétermination totale, et simplement se réjouir de plonger au sein d'une multitude indéfinie. Car il y a une identification autre, et courageuse : celle qui consiste à prouver activement que la solution de tout n'est pas politique, et que la politique a pour seule fin de rendre possible une affirmation non-politique de soi. Il s'agit alors de revendiquer sa place au sein d'un être-commun, d'affirmer par le fait même de l'existence l'ouverture d'un espace où les identités se constituent sans l'imposition d'un tout supérieur à l'individu. Chacun de nous existe en son lieu, qui est aussi le lieu d'une échappée à soi. L'affirmation même du singulier signifie alors qu'« on n'accède jamais, je cite Nancy, à ce point de fuite, de rassemblement et de dispersion infinis » ².

En ce point se trouve peut-être la déconstruction elle-même. Rappelons ce qu'écrit Alain Badiou dans son *Petit Panthéon portatif* à propos de Derrida. Derrida était un « courageux homme de paix » ³. Il a résisté avec d'autres à toutes les formes de discours qui visent à normer, identifier, classer ou quadriller le réel. La déconstruction fait s'échapper ce que ce discours normatif localise : le Juif et l'Arabe, la démocratie et le totalitarisme, l'être et

1 Cf. J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008 et *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Galilée, 2010.

2 J.-L. Nancy, *Identité. Fragments, franchises*, cit., p. 45.

3 A. Badiou, *Petit Panthéon portatif*, Paris, La Fabrique éditions, 2008, p. 128.

l'étant, sont toujours pris dans une différence qui les enlèvent à leur place. Derrida serait ainsi comme un chasseur qui ne voudrait pas capturer, mais montrer la fuite de l'animal qu'il suit. C'est très juste, et c'est exactement ce que fait Derrida dans son dernier séminaire sur *La Bête et le souverain*, quand il chasse le loup, le souverain lui-même. La thèse de Derrida selon Badiou est donc que « quelle que soit la forme d'imposition discursive, il existe un point qui échappe à cette imposition, qu'on peut appeler un point de fuite »⁴. Ce qui est alors contestable, c'est que Badiou voit en ce point un degré minimal d'existence, voire un « inexistant » : l'inexistant, précise-t-il, n'est pas le néant ; il est un être, mais n'est pas en état de le manifester, tel le peuple de l'Internationale : « nous ne sommes rien, soyons tout ». La déconstruction tenterait donc de maintenir en un point de fuite l'inexistence de ce qui est sans manifestation : une vraie chasse au dahu (cet animal imaginaire des Alpes françaises) dont la victoire, lâche finalement Badiou, n'est que verbale. Seulement, la déconstruction est prise ici à rebours, voire à l'envers. A vrai dire le point de fuite qu'il s'agit de localiser est là, c'est un « *da-sein* », mais justement parce qu'il se dégage de ce discours de position ou d'imposition par excellence qu'est l'affirmation originaire ou destinale de l'être. Sans en dire plus sur Derrida⁵, précisons que d'une manière très nette, la déconstruction chez Jean-Luc Nancy voit ou touche ce qui n'a pas d'être, mais surgit du néant dans une évidence qui éclate sans s'imposer ; et ce degré maximal de manifestation, c'est l'existence même : « l'intensification du néant ne nie pas sa néantité : elle la concentre, elle en accumule la tension de néant en tant que néant [...] et elle la porte jusqu'à l'incandescence où elle prend l'éclat d'une affirmation. Avec l'éclat – éclair et éclatement, éclatement d'un éclair –, c'est le coup d'une fois, l'irruption existante de l'existence »⁶. Il n'y a rien de verbal dans cette évidence, qui vise à dégager, dans le contexte de cette citation, ni plus ni moins qu'un espace pour la liberté.

C'est si peu verbal que c'est plutôt politique et musical, comme la « victoire en chantant » du *Chant du départ*⁷. « Le peuple souverain s'avance », dit cet hymne révolutionnaire puis napoléonien. Mais en même temps, ce peuple-là a tendance à disparaître, écrit Nancy. Dans son contexte historique, il appartient encore au beau règne de l'identité romantique, qui soude les citoyens et le pouvoir personnel dans l'harmonie d'une marche. Le peuple s'y déclare et s'y chante comme totalité instituée ; il se figure une présence dans l'individu souverain, dont l'être-là est la pointe de l'Etat, dirait Hegel. A ce stade (celui de l'Empire) la différence entre la monarchie et la démocratie n'est que formelle. Seulement, et en même temps, la démocratie dégage le peuple de cette figure identitaire. Car le peuple précède historiquement et réellement son institution souveraine : il existe déjà, il a toujours été déjà là, comme ce qui s'arrache au néant dans la factualité d'un contact entre des existences singulières. En ce sens, il n'est pas rien ni tout, il est quelque chose, une existence multiple, dont l'unité souveraine n'est rien, c'est-à-dire un point de fuite, *vanishing point*, dit l'anglais : une ouverture infinie sur rien. Loin de simplement s'avancer, l'acte du peuple en tant que peuple est alors bien

4 *Ibid.*, p. 124.

5 Sur le courage et la chasse selon Derrida, cf. J. Lèbre, « Pas de course », in coll., *Derrida politique*, à paraître.

6 J.-L. Nancy, *L'Expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988, p. 110.

7 J.-L. Nancy, « Ré-fa-mi-ré-do-ré-si-sol-sol », in coll., *La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2004, pp. 341-349.

plutôt de se retirer de son identité, de fuir son institution définitive, et d'exister en tant que peuple instituant, ouvrant ainsi un espace pour une communauté faite de différences.

Il n'y a pas d'autre espace pour exister : tous les êtres singuliers appartiennent à un peuple et tous les peuples ont pour point de fuite leur institution comme peuples souverains. L'ouverture de l'espace en ce point, ou ces points (il y a plusieurs souverainetés et plusieurs nations) est l'espacement de toutes les existences. Ainsi la politique imprègne toutes les sphères de l'existence ; sans elle il n'y aura tout simplement pas d'espace commun et donc pas d'autres sphères. Mais en même temps, la politique n'est que cet espacement, et puisque son être-là spécifique, la souveraineté, n'est rien, l'existence lui échappe. L'être commun n'offre donc qu'une exigence de sens voué à se répéter ailleurs, indéfiniment. Et c'est cette répétition indéfinie qui fait naître d'autres sphères de l'esprit, celles de l'art, de l'amour, de la pensée, etc. En chacune, et à chaque fois, l'être singulier, monade qui n'est que porte et fenêtre, affirme son droit, qui est en même temps un devoir et un impératif, une loi de la liberté, d'exister à partir de rien.

Cette approche permet d'en dire plus sur la relation exacte entre l'art et la politique. Jean-Luc Nancy, on l'a vu, compte l'art parmi ces sphères qui répètent l'exigence d'exister à partir de rien. Donc premièrement, l'art n'a pas de sens politique. Quand Nancy extrait un fragment de partition, *Ré-fa-mi-ré-do-ré-si-sol-sol*, du « Chant du départ », cela ne veut pas dire qu'il préfère ce chant à l'« Internationale » comme Napoléon le préférerait à la « Marseillaise ». Cela signifie qu'en dehors de ses paroles, la musique existe comme telle, comme un son qui ne dit rien, mais fuit dans l'enchaînement des notes toute intuition d'une mélodie totale. Le chant a donc son propre point de fuite, le son lui-même. Deuxièmement, l'art n'est que l'une des sphères échappant au pouvoir. Ainsi, la différence entre l'art et la politique ne dit encore rien sur l'art, elle n'est pas significative comme peuvent l'être, chez Schiller, la différence entre le flottement du plaisir artistique et l'action politique déterminée, ou, chez Hegel, la différence entre l'intuition artistique et la reconnaissance active de l'Etat. Chez Nancy, l'éclatement de l'esprit en sphères multiples empêche de considérer l'art comme la propédeutique de la culture ou comme l'un des cercles d'un grand cercle encyclopédique. Mais troisièmement, et selon la même logique, l'art n'est pas un « exemple parmi d'autres » de cet éclatement des sphères du sens. Sa manière de répéter l'exigence d'une existence à partir de rien est peut-être celle qui a de plus de sens pour la politique elle-même. En d'autres termes, l'idée d'un point de fuite de l'existence n'est pas, n'est jamais, une métaphore, et c'est cela qu'il me faut maintenant montrer.

2. *L'esprit, entre l'art et la politique*

Si la politique ménage un espace pour la liberté, le rend possible ou le configure, l'art est le commencement de cette liberté. Précisons : son commencement en un point, ou, ce qui revient au même, « la liberté de commencer, d'entamer, ici ou là, un tracé, une inscription, non au hasard, de manière hasardée, risquée, jouée, abandonnée »⁸. Alors que la politique doit se

8 J.-L. Nancy, *Une Pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 192.

maintenir en retrait de sa propre figuration et ménager son point de fuite, l'art commence toujours à poser ailleurs le point à partir duquel il reconfigure l'espace : « *Dove a mi paia, fermo uno punto* »⁹. Alors que la politique doit résister en permanence à son institutionnalisation comme ordre surplombant toutes les sphères de l'existence, l'art s'institue sans résistance, par lui-même et pour lui, et de cette manière, est la sphère qui résiste le mieux à la politique.

Il n'y a peut-être pas de meilleure illustration de cela que les *Ménines* de Vélasquez. Ce tableau, on le sait, montre le portrait de Philippe IV et de son épouse en cours d'exécution, mais à l'envers : on voit le dos du portrait, le peintre qui a pris du recul pour apprécier son modèle, ainsi qu'un petit groupe de spectateurs composé de l'infante Marguerite, sa suite, et un visiteur se tenant au fond de la pièce, sur le seuil d'une porte entr'ouverte. Quant au couple royal, il se situe en face du groupe et donc hors du tableau, mais son image réfléchie apparaît en arrière-plan dans un miroir accroché au mur. Foucault¹⁰ a montré que le tableau tel qu'on le voit semble offrir au regard tous les éléments de la représentation (l'artiste, l'envers du portrait, ceux qui le contemplent, et même le modèle, grâce à l'artifice du miroir) tout en élidant le regard qui la rend possible. En effet le point de vue du peintre des *Ménines*, identique à celui du spectateur réel, demeurent dans une invisibilité irréductible. Cette position étant aussi celle du couple souverain, la souveraineté s'étend au sujet de la représentation alors même qu'est jeté un doute sur la possibilité de la représenter : le miroir, pâle reflet qui ne peut s'élever au degré de présence des personnages peints, montre surtout que le roi et la reine sont absents du tableau. Le politique est donc bien, dans les *Ménines*, en retrait de sa propre figuration. Mais le point de fuite nous dit encore plus que le point de vue. Foucault note bien que le miroir n'est regardé par personne, et que bizarrement, il ne reflète pas toute la pièce, mais uniquement le couple royal. Pourtant, dit-il, il est « à peu près » central. Mais c'est que justement, il ne l'est pas : il se situe à côté du point de fuite décidant de la perspective de la pièce, lequel est placé sur le bras du spectateur debout sur le seuil¹¹. Cet homme, c'est Don José Nieto Vélasquez, parent du portraitiste mais aussi confrère, puisqu'il est tapissier du roi. Alors même que le couple royal devrait ordonner toute la représentation, l'artiste a donc mis l'accent sur un être singulier situé hors de la fonction souveraine mais aussi presque hors de la pièce, dans un dehors interne au tableau qui n'est autre que le seuil de la représentation.

Ainsi compris, le point de fuite en art n'est pas simplement celui à partir duquel l'œuvre s'organise librement, en dehors de la politique : il est aussi celui qui fait que l'œuvre dévoile en elle son dehors, et ainsi se désœuvre, renonçant d'emblée, dès son premier tracé, à la possibilité de son accomplissement, de sa clôture représentative. Il marque le lieu où elle se perd dans l'infini, et, comme c'est le cas dans les *Ménines*, le seuil même de ce lieu. Entendons que l'adéquation de la politique et de l'art, leur identification dans une œuvre totale, est un fantasme politique, esthétique, mais n'est pas un fantasme artistique. L'art résiste à ce

9 « Là où il me plaît, j'arrête un point » : L.B. Alberti, *Della pittura*, livre I, éd. Luigi Mallé, Florence, 1950, p. 71, cité par Hubert Damisch, *L'Origine de la perspective*, deuxième édition, Champs-Flammarion, 1993, p. 60 : c'est bien la liberté de la perspective qui intéresse Damisch dans ce passage.

10 M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, chapitre I.

11 Cf. H. Damisch (reprenant les analyses de Steinberg), *op. cit.*, p. 60. Notons que le juste positionnement du point de perspective ne règle pas vraiment le mystère du « cadrage » propre au miroir.

fantasme, il résiste à la politique parce qu'il commence toujours au point où l'esthétique se termine, délivrant d'elle-même l'art en proclamant sa fin. C'est déjà vrai de l'art romantique pour lequel l'œuvre est toujours déjà perdue, si bien que la perte est constitutive de l'œuvre. C'est vrai de l'art communiste des premiers temps, qui résistait déjà au programme de Lénine, prenant le revers de l'œuvre politique absolue en constituant son propre espace, pictural ou cinématographique ¹².

Pour dire les choses autrement, l'art dérange la politique et l'histoire ¹³ en s'écartant de l'identité, de la totalité, ou de la conformité de la forme, bref, du beau, afin de viser le sublime : il n'œuvre ainsi qu'en s'écartant de lui-même, en devenant autre que ce que l'on attend de lui, en visant non la forme totale mais l'illimité, l'infini de la fuite. Cet infini part bien toujours d'un point, il est « l'infini d'un commencement » dit Nancy, retracé « vers le fond », rajoute-t-il ¹⁴. Ainsi, il est sans cesse réaffirmé et retracé, à l'infini : car à la différence de la politique, l'art ne s'institue pas en fonction d'un unique point de fuite, dominant ou souverain, quitte à ce que ces souverainetés se multiplient ensuite et entrent en conflit. A l'intérieur d'une même peinture, le peintre peut multiplier librement et sans conflit ces points. Et bien sûr, chaque tableau en pose au moins un autre. Mieux : quelque soit l'art auquel appartient une œuvre, celle-ci se désœuvre en fonction de son ou de ses points de fuite.

C'est pourquoi s'il y a une politique, un espace politique, il n'y a pas un art, il n'y a pas l'art, mais toujours des arts. Des arts sans sens commun, et même, immédiatement, sans point commun. Et cela, parce que les sens eux-mêmes n'ont pas de point commun, mais impliquent un espacement interne du corps qui le rend sensible, ou lui donne une âme. L'âme n'est en effet rien d'autre que l'étendue du corps. Elle est d'abord le contact de chaque point du corps avec son dehors, c'est-à-dire ce que l'on nomme le toucher : celui-ci ouvre la possibilité du sentir en un point qui rend le dehors à la fois infiniment proche et infiniment lointain. Autrement dit, on ne touche que des points de fuite, ou que de l'intouchable. Cependant le toucher n'est pas la sensibilité tout entière : il se pluralise de lui-même, conditionne l'ouverture des autres sens, qui sont autant d'approches du dehors à partir d'autres points. Il y a donc uniquement convergence ou communauté des sens dans la mesure où chaque sens incarne le « pointu absolu » ¹⁵ de la pensée, ou encore, montre « l'extrême précision de l'âme » ¹⁶, c'est-à-dire son exactitude. Exactitude d'une ouverture, d'un espacement ou d'une percée, comme le montre le dispositif originel (lui-même perdu, introuvable et intouchable) de Brunelleschi : la perspective s'y inventait grâce à un trou dans la toile de la dimension de l'œil (a *similitudine del tuo occhio* ¹⁷), lequel touchait l'envers du tableau et le voyait à distance grâce à un miroir, si bien qu'en ce trou, point de vue et point de fuite coïncidaient exactement.

Il n'y a donc pas d'art du toucher, mais tous les arts expriment librement cela, cette exactitude des sens *en dehors* et à distance du toucher. A ce stade apparaît bien sûr un

12 J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986, p. 24.

13 J.-L. Nancy, *Une Pensée finie*, cit., p. 149.

14 *Ibid.*, p. 165.

15 J.-L. Nancy, *Le Poids d'une pensée*, rééd. Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 12.

16 J.-L. Nancy, *58 indices sur le corps*, Paris, Nota Bene, p. 54 (indice n. 48).

17 Filarète (Antonio Averlino detto il Filarete), cité par H. Damisch, *op. cit.*, p. 84, n. 9, et p. 179.

certain privilège du dessin et de la peinture, ou plutôt du dessin en tant qu'il précède la peinture et décide de son espacement. Le dessin est l'art du commencement, voire l'art de commencer, l'art du contact sans origine entre le crayon et le papier, qui ouvre la forme ou la fait naître¹⁸. Tracer une ligne, c'est ainsi « mobiliser et tirer en avant un point de vérité »¹⁹. La ligne de fuite ne traverse pas un plan d'immanence qui dépasserait l'œuvre, elle est bien plutôt « de l'ordre de la divisibilité en points d'une ligne finie »²⁰. Il en va ici de l'autonomie de l'art, en chacune de ses réalisations : la ligne ne quitte pas le cadre, et c'est pourquoi elle est un infini à la fois actuel et ouvert, creusé en lui-même, un jet sans projet, un graphe sans programme, une finalité sans fin. Et comme il y a aussi des lignes mélodiques, architecturales, filmiques²¹, elles doivent se concevoir de la même manière. Le son emporte la forme, encore plus que le dessin²², dans la mesure où elle ne repose pas sur la totalité virtuelle d'une mélodie, mais sur l'attaque ou l'actualité d'un son « fait de renvois »²³, qui résonne et se module à partir d'un point d'écoute en lequel s'ouvre l'espace entre la source sonore et l'oreille. C'est bien ce que figure *La Vénus écoutant un joueur d'orgue* du Titien, tableau où les tuyaux de l'orgue sont continués par une rangée d'arbres, tandis que le profil et l'oreille de Vénus sont continués par une autre, ces deux rangées se rejoignant au point de fuite du tableau. Parlons, enfin du cinéma : dans *L'Evidence du film*, Nancy loue chez Kiarostami l'élimination du hors-champ, la capacité à faire tenir dans un cadre une image impliquant son propre dehors. L'habituel point de vue du spectateur est alors remplacé par le regard des acteurs, qui en portant au loin figure « la pointe aiguë, tenue » d'une subjectivité espaçant le monde. Dès lors, « tout est situé, mais rien ne reste en place »²⁴.

Ce que disait Panofsky de la perspective picturale²⁵ s'avère ainsi vrai de tous les arts : faisant suite à un « art des corps » qui les agrègent simplement, la perspective, cette technique contraignante, libère cependant les corps, qui se situent et s'espacent naturellement dans un champ à la fois cadré et illimité incluant le point de vue du spectateur. Seulement chaque corps n'est plus simplement situé par un point, mais est aussi un point en fonction duquel l'espace s'ouvre à l'infini. C'est ainsi que la perspective comme procédé technique s'articule avec la perception, non vaguement, mais de telle manière que l'on puisse dire : les arts ne représentent pas forcément les corps, mais impliquent l'exactitude des sens en même temps qu'ils la révèlent. Il y a en effet toujours un corps singulier qui tend une main au début d'un tracé, ouvre un œil sur la chair d'une toile, tend l'oreille à l'écoute d'un son, comme il y a un corps d'acteur regardant au loin et de spectateur voyant ce regard regarder.

Et c'est bien pourquoi l'art se dissocie vraiment de la politique. En effet, quand le pôle d'unité qu'offre le corps souverain se retire, l'espace politique démultiplie les corps, les fait comparaître les uns avec les autres, mais les rend aussi insituables et équivalents. Dans

18 J.-L. Nancy, *Le Plaisir au dessin*, Paris, Galilée, 2009, p. 9.

19 *Ibid.*, p. 124.

20 *Ibid.*, p. 114.

21 *Ibid.*, p. 52.

22 J.-L. Nancy, *A l'Ecoute*, Paris, Galilée, 2002, p. 14.

23 *Ibid.*, p. 22.

24 J.-L. Nancy, *L'Evidence du film*, Gevaert, Bruxelles, 2001, p. 51.

25 E. Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1975, p. 79 sq.

ce dénuement ou cette équivalence générale, seule compte la circulation des biens ou des symboles. L'humanité devient ainsi manipulable, corvéable, sacrificable. Cette exposition des corps ne signifie pas pour autant leur soumission à une emprise souveraine, biopolitique, à laquelle on pourrait résister d'une manière individuelle, en élaborant un style de vie ou en faisant de sa vie une œuvre. Il n'y a qu'une éco-technie, une production indéfinie de tous les corps, dépourvue de finalité et de sens²⁶. Mais l'art aussi est technè : c'est alors dans le même mouvement, sans dialectique et sans résistance, qu'il continue l'éco-technie en la renversant en un point, montrant la singularité du corps dans son dénuement et sa résistance sensible à toute imposition extérieure du sens. L'éco-technie crée les corps, l'art montre que les corps « exigent encore, à nouveau, leur création »²⁷, mais cette fois-ci à partir d'eux-mêmes, ou comme « corps-organon »²⁸ de chaque geste artistique. La politique est une éco-technie globale, l'art est sa continuation en technè du prochain. C'est ce que signifie le titre de Kiarostami, *La vie continue* : dans l'effondrement global de l'Iran au moment d'un tremblement de terre les vies singulières peuvent encore être cadrées, apparaissant comme les garantes d'un sens local, d'une résistance de l'existence réduite à elle-même.

La démocratie n'a pas besoin d'un tremblement de terre pour s'effondrer, elle est, en elle-même, l'effondrement du sens politique. Elle est rongée par le capital, l'anonymat, voire l'ennui. C'est ainsi qu'elle apparaît depuis 1968 : non révoltante ou scandaleuse, mais tout simplement affligeante. Ce n'est pas alors un nouveau projet de société, un nouveau programme, qui peut changer quelque chose à cette situation. Le réalisme oblige à considérer la démocratie comme une éco-technie qui ne peut que voir surgir hors d'elle une autre technè rétablissant la singularité et la proximité des corps. Je cite *Vérité de la démocratie* : « Autant la cité démocratique renonce à se figurer [...] autant, en revanche, elle voit surgir toutes les aspirations possibles vers des formes inédites. L'art se tord dans l'effort d'enfanter des formes qu'il voudrait lui-même en excès de toutes les formes de ce qui se nomme art et sur la forme ou l'idée d'« art elle-même »²⁹. Parmi ses formes nouvelles d'un art démocratique Nancy cite le rock et le rap, les vidéos, les images de synthèse, les performances, le nouveau roman, le body-art : autant de tentatives, dit-il, de « saisir à neuf une existence en pleine transformation », ou encore, d'admettre « que nos corps désirent se comprendre autrement ».

Ce passage est d'abord intéressant par ce qu'il passe sous silence : toutes les tentatives de politisation de l'art après 1968, toutes les tentatives de résistance directe au poids institutionnel de l'Etat démocratique. Dominique Baqué s'est chargé d'en montrer les impasses : révolte esthétisante, repli sur l'intime, rhétorique de l'injonction, dérive caritative, cynisme managérial, divertissement³⁰. Dans tous ces cas, l'art n'arrive qu'à s'appropriier l'absence de sens du politique. Evoquons un seul exemple : le *Robogun* de Philippe Meste, ce petit char télécommandé tirant des missiles dans la rue ou sur les murs de Galerie, mais fondamentalement dépourvu de cible. Dominique Baqué en conclut que le véritable art politique né en

26 Cf. J.-L. Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*. Paris, Galilée, 2002, « note sur le terme de biopolitique », pp. 137-143.

27 J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 73.

28 J.-L. Nancy, *Le Plaisir au dessin*, cit., p. 50.

29 J.-L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, cit., p. 51.

30 D. Baqué, *Pour un nouvel Art politique. De l'art contemporain au documentaire*, rééd. Champs-Flammarion, 2006, chapitres I à IV.

1968 est justement non-politique, mais documentaire, laissant ainsi la parole à ce qu'elle nomme des « corps-paroles », exposant sur un écran leur situation singulière, comme chez Depardon par exemple ³¹. Nancy ne dit pas autre chose, en laissant cependant éclater les formes d'inventivité artistiques, en insistant moins sur la valeur de témoignage d'un art particulier que sur la puissance d'éclatement des arts, livrés à la diversité des sens. Pour lui, l'art est bien témoignage, vestige, trace, mais cette trace a avant tout valeur de trait et d'aventure, ou encore, de *plaisir*.

Dans l'art, en effet, les corps désirent se comprendre, ou comprennent leur désir. Au moment même où s'effondre tout fantasme du bien commun ou d'une « satisfaction souveraine » ³², s'ouvre dans la ponctualité même du corps la possibilité d'une jouissance artistique, impliquant sa propre tension, ses propres efforts, ses souffrances également. Autrement dit, sans se réfugier dans l'intime ou dans le divertissement, se refusant à la révolte, l'art met le corps en rapport avec l'infini, le ramène à la ponctualité du tangible, du touché, et de la tension entre ce qui touche et ce qui est touché, à la tension du rapport qui est le plaisir même. A la différence de l'amour, qui affirme le plaisir hors politique, l'art préserve donc contre la politique le sens du plaisir. Mais c'est justement pour cette raison que la politique *doit* le voir surgir. Ce n'est plus dialectiquement, ou sous la forme de l'opposition et de la révolution, que la politique conditionne l'art : la démocratie doit bien plutôt s'accepter comme la technique globale qui aide trivialement, matériellement, financièrement, l'art à surgir, tout en lui laissant sa liberté, en lui laissant la forme du plaisir dans l'invention des formes.

Mais nous nous heurtons ici à un problème, un dernier problème : si la démocratie laisse surgir de nouvelles formes artistiques, pourquoi surgiraient-elles au moment où elle les laisse faire ? Sans dialectique, la liberté que la politique laisse à l'art risque de s'avérer inemployée. Ceux qui nient l'héritage de 68 incarnent ainsi bien moins une résistance de l'Etat aux formes subversives de l'art que ce reproche à la fois sérieux et trivial : l'art n'aurait pas la force d'employer pour lui-même les moyens que l'Etat lui donne. On ne peut répondre à ce reproche qu'en expliquant la convergence dynamique, ou le point de rencontre inévitable, entre l'histoire politique et l'histoire de l'art. Et c'est aussi ce à quoi s'emploie, chez Jean-Luc Nancy, la déconstruction du christianisme.

On peut être légitimement surpris de voir la religion servir ici, c'est-à-dire après 68, de médiation entre la politique et l'art. Serait-ce que l'art doit encore être sauvé par la religion ? L'esprit de Nancy serait-il hégélien, tendrait-il vers l'unité de l'esprit, jouissant de soi dans ses moments absolus, l'art, la religion, la pensée, après s'être séparé de soi dans le monde objectif de la politique ? Non. Car cette jouissance (chez Hegel déjà, et chez Nancy évidemment) ne va pas sans inquiétude. Et c'est précisément le moment médiateur et unifiant de l'absolu, à savoir la religion, qui s'insère comme une pointe dans l'intimité du sujet croyant. Le christianisme est l'entame de la jouissance absolue, parce qu'il évide tout principe unifiant : l'incarnation met en rapport le Père et le fils de telle sorte que le fils n'est rien sans le Père, cette absence même du père le faisant exister comme corps emplis d'un vide, ouvert sur l'infini, sur le dehors. Chaque corps est alors ce point où le dieu se vide, laissant une absence,

31 *Ibid.*, chapitre V.

32 J.-L. Nancy, *Une Pensée finie*, cit., p. 186.

un trou, qui le rend sensible à tout autre. Ainsi le christianisme se déconstruit tout seul, et érode le monde sans faire disparaître l'esprit. L'esprit reste présent dans chaque existence, créée à partir de rien. Il s'y éveille même, comme « la pénétration d'une très fine pointe »³³ qui éclate en une multiplicité de points de perspective, une multiplicité de corps. On l'aura compris : la déconstruction du christianisme réaffirme que l'espace des corps, donc l'espace politique reste en défaut. Pas de Dieu, cela veut dire pas de fondement, pas de sens politique. Le sens du monde reste hors du monde, et l'affirmation du sens dans chaque présence singulière se présente alors, selon une expression de Roland Barthes, comme « point de fuite de la jouissance »³⁴.

Or la peinture chrétienne porte « rien moins que l'enjeu du christianisme en tant qu'il se déconstruit lui-même »³⁵, nous dit Nancy dans un écrit sur une peinture de la « Visitation » par Pontormo. Le Christ dans le ventre de Marie est précisément la présence réelle de ce qui ne peut se présenter comme tel, l'être-là de l'au-delà, l'appel invisible et intangible de l'infini. C'est alors tout naturellement que Nancy se réfère à la peinture chrétienne de la Renaissance, en particulier italienne. La période d'invention de la perspective moderne participe en effet à une période de mutation fondamentale du christianisme. Alors que le monde est encore conçu comme fini, et radicalement séparé de l'infini de son Créateur, la perspective recentre ce monde en le concentrant en un point ; de cette manière, elle anticipe historiquement sur le concept géométrique d'un infini actuel, réalisé dans la réalité empirique et non plus simplement en Dieu. Autrement dit, l'organisation des lignes de tableau en fonction d'un point est l'indice, artistique ou technique, d'une possibilité radicalement nouvelle qui ne se réalisera que plus tard, celle d'une vision de l'univers « pour ainsi dire déthéologisée » ou tournée « vers la terre »³⁶. L'espacement réel des corps que le point de fuite libère en passant par l'infini permet alors le libre jeu d'un rapport entre les êtres singuliers, rapport impliquant une distance à la fois infiniment proche et infiniment lointaine, qui n'est autre que celle de la tension du désir, ou du plaisir : tension entre Marie et Jésus dans les représentations du passage de l'évangile *Noli me tangere*, et tension dans le tableau païen du Titien représentant la Vénus et le joueur d'orgue. Les gestes, les regards, les ventres, tout est mis en rapport grâce à la perspective.

Dès lors, l'art contemporain a toute la force d'une nouvelle mutation qui atteint la politique comme lui, et infléchit la précédente : car à l'avènement de la démocratie qui dénude les corps du monde, et les rend à leur multiplicité d'existants, répond bien le défi artistique du XX^e siècle exprimé par Lissitzky : se libérer de la forme stricte de la perspective, faire « voler en éclats le centre optique »³⁷. L'art est d'ailleurs parfaitement conscient de cette manière d'agir, dans les dessins de Valerio Adami, ou quand il reprend directement des tableaux ou des thèmes de la Renaissance avec de nouvelles techniques, celle de la vidéo par exemple : Nancy cite la reprise de la visitation par Bill Viola, ou le « *Noli me tangere* » de Sam Taylor Wood. Autrement dit, il se sait participer à la déconstruction du christianisme,

33 J.-L. Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)* Paris, Galilée, 2010, p. 9.

34 R. Barthes, *Le Bruissement de la langue*, cité par Jean-Luc Nancy in *La Déclosion, (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005, p. 184.

35 J.-L. Nancy, *Visitation (de la peinture chrétienne)*, Paris, Galilée, 2001, pp. 45-46.

36 La première formule est de p. 158, la deuxième de H. Damisch, *op. cit.*, p. 184.

37 E. Panofsky, *op. cit.*, p. 180.

impliquant elle-même celle de la souveraineté. Et cela, à chaque fois qu'il sait abandonner le thème politique, et retrouver la tension du désir incarnée dans une forme.

Le rôle de la démocratie peut alors se comprendre en un mot : elle n'a pas de forme, mais traduit l'exigence de gestes artistiques capables de tracer avec rigueur, exactitude, une forme nouvelle, laquelle donne à la perspective un nouvel éclat, et à l'existence un nouveau point de fuite, une nouvelle possibilité de plaisir. On pourrait conclure ainsi. Mais il nous faut rajouter que parmi ces possibilités de l'art, s'en trouve une que la perspective a toujours laissée paradoxalement ouverte : celle qui consiste à obstruer le point de fuite en plaçant au premier plan des figures qui s'agrègent comme elles pouvaient le faire au Moyen-âge. Ainsi, dans *L'Extase de sainte Cécile* de Raphaël, la patronne de la musique tient son orgue portatif à l'envers, les tuyaux se détachent et tombent presque, tandis qu'un groupe de personnages drapés se serrent contre elle. L'orgue qui se déconstruit ici est indissociable de cette *struction* des corps qui ne fait pas éclater la perspective, mais entre en tension avec elle. Cette tension entre la perspective et le groupe de figures, l'extase et l'agrégat terrestre, la déconstruction et la struction du désir, n'est-ce pas ce qui, chez Jean-Luc Nancy, offre une nouvelle tâche pour la pensée ? « La contiguïté entre les étants change de sens et devient problématique : elle est suspendue entre le passage d'un sens et l'obstruction d'un fatras ». Ainsi, même obstrué par les corps, ou parce qu'il l'est, « le point de fuite est la figure inversée du dernier mot »³⁸.

38 Première citation, J.-L. Nancy, *L'Adoration*, p. 102 ; deuxième citation, Id., *La Déclosion*, p. 186. Sur le tableau de Raphaël, cf. Marisa Dalai, «La struttura compositiva e spaziale: una proposta di lettura», article commenté par H. Damisch, *op. cit.*, p. 46-47.

ABSTRACT

Invitandoci a “non insistere troppo sulla molteplicità irriducibile dei suoi scritti” sottolinea l’acutezza e la profondità per le quali quello di Nancy è un “pensiero esatto” che espone e si espone alla “realtà opaca” dei corpi, dei sensi e delle arti. Sono specialmente gli ultimi interventi, consegnati a piccoli testi, a saggi brevi ma puntuali e molto concentrati su questioni aperte dal sempre più esplicito carattere etico-politico, a testimoniare del suo coraggio, del suo rigore che lo portano a non eludere mai le questioni più spinose del nostro tempo. Questioni “aperte” e continuamente in via di definizione che hanno a che fare con le esistenze singolarmente esposte le une alle altre nelle loro singolari decisioni di esistenza, ma anche con quel particolare modo di esistere “in quanto popolo istituente” che apre lo spazio di una “comunità fatta di differenze”, esistenze singolari plurali che esistono a partire da quel niente (rien/rem) di fondazione che segna la nostra contingenza.

Il punto di fuga, il limite tra il dentro e il fuori che consente di cogliere l’articolazione del senso, viene esplicitato, meglio che in altri contesti, nel mondo dell’arte, o meglio delle arti, specie quelle visive che l’autore sembra privilegiare specie nelle sue forme attuali di video-arte, quelle in cui si mantiene il “privilegio del disegno, l’arte del cominciamento, l’arte del contatto senza origine tra la matita e la carta, che apre la forma e la fa nascere” come scrive lo stesso Nancy ne Il piacere del disegno. Sono le arti più recenti, che si avvalgono delle risorse del video e dell’elettronica, a creare nuove forme espressive capaci di aiutare i nostri corpi che “desiderano comprendersi altrimenti”, o meglio che desiderano comprendere il loro desiderio.

Occorre anche farsi carico di come accettare la tecnica/le tecniche che sempre di più aiutano l’arte/le arti “trivialmente”, cioè fornendo risorse materiali, e si tratta anche di materiali diversi e sempre nuovi, ma materiali anche nel senso finanziario di aiutare l’arte a sorgere, a trovare i mezzi (in tutti i sensi) per esprimersi, per poter continuare a sollevare quel “godimento inquieto” che Nancy ha esplorato soprattutto nell’ambito della pittura tra l’invenzione della prospettiva e lo “spaziamento reale dei corpi” che il punto di fuga libera passando per l’infinito, permettendo la relazione nella distanza e la tensione tra il desiderio e/o il piacere.

Tutto ciò si lega, in modo abbastanza straordinario, a questioni politiche importanti, a cominciare da quella che da sempre concerne la democrazia, che non ha forma propria che traduce/tradisce la stessa esigenza del gesto artistico: tracciare con rigore ed esattezza, una forma sempre nuova.

Enrica Lisciani Petrini

IN ASCOLTO

1. *Per cominciare – qualche utile interrogativo*

Per affrontare le questioni su cui intendo concentrare questo intervento, vorrei cominciare da qualche interrogativo: che cos'è l'ascolto per noi? quando, per esempio, andiamo ad un concerto, e persino quando siamo in dialogo con qualcuno: come pensiamo che avvenga il processo dell'ascoltare, dell'intendere? che cosa accade e che cosa si mette in moto? e qual è il ruolo dell'ascolto per noi, ossia che impressione esercita su di noi? Ebbene, se proviamo a dare delle risposte a questi pochi, banali interrogativi, partendo dalle nozioni acquisite, ci accorgiamo – ad una attenta analisi – che esse sono cariche di pregiudizi, talora persino del tutto infondati. Infatti, per poco che fissiamo l'attenzione su questa questione, ci rendiamo conto che abitualmente noi pensiamo l'ascolto secondo le seguenti modalità:

– come un processo che avviene tra noi “soggetti”, i quali “intendiamo” (nel doppio senso: che ascoltiamo e capiamo) qualcosa che ci sta di fronte (un “oggetto”, un *ob-jectum*, sonoro nella fattispecie), che ci viene incontro e riceviamo;

– mettendo in atto un complesso meccanismo sì acustico, ma soprattutto intellettuale: nel senso che, ad un concerto o in un dialogo, comprendiamo e intendiamo gli “oggetti” sonori (note o parole) che arrivano alle nostre orecchie in base a schemi culturali codificati (per es. la conoscenza della storia della musica, oppure la conoscenza dei significati del linguaggio di chi ci sta parlando, etc.).

Tiriamo le somme: che cosa significa tutto questo? Cerchiamo di andare alla sostanza: *che l'ascolto, così inteso, è un processo già tutto intellettualisticamente preconstituito*. Che si tratti di una musica o di un discorso, noi *già* possediamo gli schemi (o comunque mettiamo in atto – “intenzioniamo” con – schemi dati), che, come dei filtri preventivamente adottati, ci consentono di afferrare, catturare quanto ascoltiamo riportandolo ad una *griglia di senso già prefissata*.

I risvolti sono evidenti:

– questa impostazione ha già spostato il processo dell'ascolto su di un piano del tutto, appunto, intellettualistico: ascoltare significa *innanzitutto capire* con la mente e secondo apparati razionali che già possediamo;

– questa impostazione comporta – senza che ce ne accorgiamo – un implicito risvolto etico: ascoltare significa *inserire, assorbire dentro un proprio quadro concettuale (e dunque culturale)* ciò che si sta udendo.

A questo punto le domande che dobbiamo porci sono: *si tratta di vero ascolto?* tale processo descrive *veramente* quel che accade, quando ascoltiamo? O questa è solo una ricostruzione funzionale ad un certo mondo culturale, nonché etico, centrato sul primato della ragione e della mente, che non coglie veramente la dinamica dell'ascolto, tralasciando una

parte cospicua, per non dire fondamentale, di essa? Sicché quella ricostruzione dell'ascolto è, come dicevo all'inizio, carica di pregiudizi e persino – a guardar bene – infondata?

La tesi che io intendo sostenere è proprio questa: che l'ascolto così inteso non coglie affatto né la complessità, né la "verità" del suo processo. I primi a vedere l'acuta problematicità di tale questione sono stati Merleau-Ponty¹ e Derrida². Lungo la loro scia, più di recente Jean-Luc Nancy ha condotto su di essa un'analisi precisa, mettendone a fuoco i punti nevralgici³. Sicché – con un gioco di parole e sfidando una certa ridondanza cacofonica, potrei dire – stando "in ascolto" del lavoro sull'ascolto di Nancy; ma anche, e soprattutto, stando "in ascolto" dell'ascolto stesso nella sua più autentica fenomenologia, sono giunta alle conclusioni che qui di seguito ora cercherò di dimostrare.

Fin d'ora e preliminarmente posso anticipare che tre sono i punti che mi preme mettere in evidenza. 1) Innanzitutto che il processo dell'ascolto *parte e resta inscindibilmente legato al sostrato corporeo-sensibile* – talché proprio esso mostra quanto i processi intellettuali siano legati alla sfera corporea, e quanto noi siamo "innestati" alla trama concreta del mondo, e non godiamo, rispetto ad essa, di una posizione di "trascendenza", di "sorvolo" e dunque di "dominio" conoscitivo: qualcosa che la nostra cultura ci ha disabituati a vedere. 2) In secondo luogo: proprio a motivo di ciò, l'ascolto è e dovrebbe essere sempre, prima di tutto, un processo nel quale veniamo coinvolti (afferrati da tutte le parti: corporee, mentali, emotive) e, per dir così, *sconvolti*, ovvero un processo che – almeno in alcuni suoi momenti apicali, come quelli che si determinano nell'incontro con *l'altro* o qualcosa *d'altro* in genere – rimette in causa gli schemi concettuali abituali, costringendoci ad interrogarci su quanto già sapevamo o credevamo di sapere, *un urto che sgretola gli apparati di senso nei quali siamo comodamente installati per rimaneggiarli* – e, nel caso, rivederli o reinventarli. 3) Infine, come già si può intuire, tutto questo apre ad una *ben diversa postura etica*: l'ascolto così rivisto e ripensato – lungi dall'essere quell'atteggiamento filantropico, cosiddetto "umanitario", spesso ipocrita, col quale siamo disposti ad ascoltare gli altri, a condizione però che si adeguino alla nostra mentalità, ovvero alla "forma di umanità" che noi abbiamo deciso essere quella "giusta e buona" – viceversa dovrebbe prima di tutto essere una condizione arrischiata, per la quale siamo disposti a entrare nell'orizzonte *dell'altro*, ad accogliere le *sue* modalità di stare al mondo lasciandoci alle spalle i nostri parametri abituali, senza barriere di protezione.

Questi i tre punti-cardine del discorso che, qui, vorrei elaborare. Ma per poter immergerci dentro questa linea e operare il lavoro decostruttivo che essa comporta, occorre prima di tutto allargare il raggio d'ispezione dello sguardo e analizzare a fondo quello che ci appare ovvio. E ovvio non è affatto.

2. Breve sguardo a ritroso

In altri termini dobbiamo cercare di capire prima di tutto – attraverso qualche rapidissimo cenno storico – da dove ci provengono quelle abitudini mentali e culturali, di cui parlavo

1 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1980.

2 Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.

3 Cfr. J.-L. Nancy, *All'ascolto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

prima. Abitudini che, come dicevo poco fa, ci sembrano ovvie e scontate. E tali non sono per nulla. Difatti, la prima, immediata e spontanea domanda-obiezione, di fronte a quanto sto dicendo, potrebbe essere: “Ma come, l’ascolto non significa proprio intendere, capire prima di tutto?”. E invece no, l’ascolto non è prima di tutto “capire”, “intendere” intellettualmente. Questo vale solo là dove, inavvertitamente, si è già deciso il primato della ragione sulla sensibilità.

Ma allora, appunto, dove e quando nasce questo primato?

È ben noto – e dunque la cosa può esser detta a grandi e sommarie linee. Nasce dalla sistematizzazione culturale che accompagna l’intera storia dell’Occidente, dai suoi esordi fin quasi ai nostri giorni. E cioè: dalla convinzione – che ne ha determinato la nascita e poi i successivi sviluppi, nella sua specifica configurazione logico-razionale – che tutta la realtà, l’intero sistema delle cose è retto da una trama di idee logiche visibili al pensiero. Trama ideale che, nello strutturare l’ordine interno della realtà stessa, non solo viene a rappresentare la “patria” sicura dentro la quale abitiamo, ma la sola, autentica Verità alla quale affidarci e dalla quale sentirci garantiti sul piano della conoscenza. Questa costruzione ha fatto nascere, appunto, la nostra specifica visione del mondo, con tutti i suoi saperi, la sua scienza e la sua arte. E ancora oggi regge la nostra vita e le nostre comuni certezze. Il che ha costituito e tuttora costituisce certamente un indubbio guadagno per l’uomo – non si può negare che da ciò siano nate straordinarie scoperte e conoscenze, di cui noi tutti ancora beneficiamo. Ma: a quale prezzo è stato guadagnato tutto ciò? Ecco il punto di domanda che occorre porsi. Non può sfuggire a nessuno che qui, ciò che conta, è unicamente l’ordine in sé razionale della realtà – e di conseguenza ciò che veramente conta è il pensiero, ossia la ragione, ovvero l’intelletto con la sua capacità di penetrare tale ordine. La risposta, alla domanda: “a quale prezzo si istituisce un tale primato della ragione, del pensiero?”, allora non può essere che: al prezzo di una *totale svalutazione e dunque estromissione di quella che è la dimensione sensibile, corporea, materica del reale – e dunque, di conseguenza, anche dei suoni nella loro concretezza fisico-acustica.*

Ecco perché in questo universo culturale può succedere una cosa, a ben vedere, assai strana e singolare: siamo abituati a pensare che, quando si parla, l’essenziale non sia la voce con la sua intonazione, la sua grana, i suoi particolarissimi accenti fonici etc. – tutto un insieme di aspetti corporei che siamo abituati a trascurare – ma esclusivamente il contenuto logico. Come dire: *una voce che non è una voce, una voce del tutto afona!*

Si può capire, dunque, come – dentro *questo* quadro di riferimento – *il ruolo dell’ascolto sia del tutto pre-costituito in senso intellettualistico: l’ascolto non può essere che “intendere”*, ossia: penetrare con il pensiero le strutture logiche di un discorso. Così come, per esempio nel caso di un brano musicale, l’ascolto consisterà nell’individuare le sue strutture ordinatrici, le regole sintattiche che ne presiedono l’ordinamento compositivo. Non per caso secondo Adorno, certamente uno dei più attenti e sensibili conoscitori della musica, l’ascolto o è “consapevole” e “colto” – ossia si comprendono le norme e la sintassi musicale nella loro storica evoluzione e si è capaci di seguire un brano cogliendo le strutture ideali che lo hanno articolato –; oppure è “sentimentale”, e allora esso si muove ad un livello “sensibile”, e pertanto è “regredito”⁴. Diciamoci la verità, in genere è proprio così che la maggior parte di noi

4 Cfr. Th. W. Adorno, *Il carattere di feticcio in musica e la regressione dell’ascolto*, in Id., *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano 1974.

pensa e si comporta quando va ad un concerto: nel migliore dei casi si fa una grande attenzione alle regole compositive che strutturano un brano – ed è l’ascolto “consapevole” come direbbe Adorno. Oppure si adotta un atteggiamento volto a scorgere affinità o differenze con autori del passato (per es. quanto di Mozart ritroviamo in Beethoven, quanto in Messiaen c’è di Cesar Frank, e così via); o ancora la tipologia storica di riferimento (per es. discettiamo se si tratta di musica barocca, romantica etc.) – ed è l’ascolto “colto”, direbbe ancora il nostro compunto musicologo.

3. Ripensare l’ascolto

Ma chiediamoci: è questa la vera esperienza che la musica e i musicisti, e in genere gli artisti ci chiamano a fare? Invero il compito dell’arte in genere e della musica in particolare è ben altro – e cioè “estetico” nel senso più propriamente etimologico della parola, ossia quello di riportarci non attraverso la sensazione all’idea, *ma alla sensazione stessa, all’ordine del sentire*. Sicché l’arte ci chiama proprio a retrocedere – a “regredire” secondo il lessico di Adorno – dal livello intellettuale ad un sostrato, ad una falda sottostante, pre-categoriale, immersa nel sensibile e nella dimensione del corporeo, per mostrare quanto essa sia (e noi con essa siamo) “innestati alle giunture del mondo”, per dirla con le parole efficacissime di Merleau-Ponty.

Se così stanno le cose, anche l’ascolto andrebbe ripensato allora in tutt’altro modo: non come una circostanza innanzitutto intellettuale connessa eminentemente al pensiero e all’“intendere” mentale, ma come una esperienza che prima di tutto ci rivela *quanto siamo immersi nelle onde, nelle pieghe, nella “carne” del mondo e in risonanza con esso*.

C’è un testo di Rilke che può aiutarci a comprendere meglio e immetterci su quest’altra strada. Un appassionato carteggio con la pianista Magda von Hattingberg, svoltosi nel brevissimo lasso di tempo dei primi mesi del 1914, dove leggiamo alcune considerazioni del poeta oltremodo significative, che immediatamente ci “sbalzano” dal nostro modo abituale di vedere le cose – e di ascoltare. Si tratta di alcune riflessioni svolte da Rilke in particolare nella lettera scritta il 1 febbraio 1914, nella quale egli descrive il proprio rapporto con la musica e l’elemento sonoro in genere. E lo fa rievocando un’esperienza acustica avvenuta in Egitto alcuni anni prima alla vista di una Sfinge. Un’esperienza che il poeta considerò sempre fondamentale e decisiva per il proprio percorso artistico, poiché a partire da essa ebbe modo di cogliere, di capire ciò che da quel momento chiama “*la mia musica*”. Ossia: la sua poesia, il suo modo di considerare ciò che l’arte propriamente *deve* essere. Scrive dunque all’amica:

Anche Lei ricorderà di aver vissuto qualcosa di simile: che lo sguardo su un paesaggio, sul mare, sulla notte grandiosa cosparsa di stelle ci ispiri *la convinzione di connessioni e consonanze che non saremmo in grado di comprendere*. Era proprio questo ciò di cui facevo esperienza in misura estrema [...]. Quante volte, già, il mio occhio aveva tentato di cogliere quell’ampia gota in tutti i suoi dettagli: si arrotondava in alto con tanta lentezza, *come se in quel luogo ci fosse spazio per più punti che quaggiù fra noi* [...] allora capii e, nella più grande pienezza del sentire, feci esperienza della sua rotondità. Solo un istante dopo compresi *che cosa* fosse accaduto. Pensi: dietro la sporgenza del copricapo regale sulla testa della Sfinge, si era alzata in volo una civetta, e lenta, *indescrivibilmente udibile* nella pura profondità della notte, aveva sfiorato il volto col suo morbido

volo; e in quel momento, *nel mio udito divenuto perfettamente chiaro per il lungo silenzio della notte, si era inciso [...] il profilo di quella gota. Sino ad ora, tranne qualche eccezione, questa è stata la mia musica*⁵.

Di quale “musica” Rilke sta parlando? L’intensa esperienza da lui rievocata a che cosa veramente allude – qual è il suo significato profondo? Evidentemente qui il poeta non sta parlando della musica che abitualmente si ascolta nei salotti o nei concerti a teatro. Anzi, quella la detestava – al punto che, una volta, impedì ad un vicino di suonare il piano: la musica che, appunto, come dicevamo prima, implica conoscenze storico-intellettuali e mette in moto esclusivamente la nostra attività tutta mentale e culturale. Qui si allude ad *un’altra musica* – e, di conseguenza, ad *un altro ascolto*.

Ma per capire che cosa è in gioco, dobbiamo fare un brevissimo *détour* nella poetica e nella ricerca artistica di Rilke – che è poi la ricerca di molti artisti del primo ’900 – e ricordare sinteticamente qual era il punto nevralgico che egli voleva esprimere con la propria poesia. Ciò a cui il poeta fin dall’inizio aveva sempre mirato, ciò che gli stava a cuore era: “vedere ciò che è” *come è, come* una cosa “di qui” si regge – vive, esiste – contro l’abisso della morte che da ogni parte incombe e la insidia. Qualsiasi cosa – anche la più effimera e la più semplice: una casa, una mela, “tutt’al più una torre”... Dunque: *non* come si costruisce con una poesia un “bel contenuto”, una “bella forma”; *ma come si dà forma ad un ente facendolo essere, facendolo vivere “di qua”,* ripetendo così l’evento della nascita di qualsiasi creatura del reale.

Ebbene – ed ecco il significato della esperienza egiziana – quella notte, al cospetto di quella maestosa gota, Rilke ottiene finalmente la risposta a questo che era il suo vero interrogativo, la sua vera ricerca. Infatti – allorché *il suono* emesso dal volo della civetta gli consegna *nell’udito* (cioè gli fa *vedere udendo*) l’intera forma della sfinge, inafferrabile col solo sguardo – al poeta si fa visibile ciò che è “invisibile” allo sguardo cosiddetto “naturale”, ordinario (il quale vede solo “oggetti” nel loro immediato, ovvero semplice e unitario, perimetro convenzionale) e comprende, afferra con assoluta limpidezza *come le cose sono*. Davanti ai suoi occhi si era dispiegato, infatti, col massimo risalto lo “spazio per più punti”, ossia l’insieme di relazioni – sonore, luminose, cromatiche, persino tattili – grazie alle quali tutta la figura della sfinge realizzava il proprio equilibrio e dunque la propria sussistenza, la propria esistenza. Sicché il poeta di colpo vede con assoluta chiarezza che *così* sempre vive e si configura qualcosa, ogni “cosa di qui”; e *così* si regge “di qua”, contro la morte, contro la pur invincibile “caducità”: *nel suo continuo riverberarsi dentro/fuori più relazioni o “connessioni” spaziali e sensoriali, nella cui intima e reciproca tensione, prende forma appunto un’identità*.

Ecco, è questa “musica”, sono queste consonanze ritmiche – che sono prima di tutto *del reale*, e dunque stanno ben *al di qua* e *prima* dei nostri apparati categoriali o sensoriali codificati, “perdutoamente umani” dice il poeta – che il suo orecchio, il suo udito coglie quella sera. E a cui, senza rendersene conto, aveva sempre mirato come alla “sua musica”. Perciò egli definisce un tale udito – nella *Decima Elegia*, direttamente scaturita da quella esperienza egiziana – “udito di morto”. Perché è grazie ad un tale orecchio che il poeta “oltrepassa se

5 R.M. Rilke, *Lettere a Magda*, Mimesis, Milano 2006, p.33.

stesso”, si sporge di qua dai confini della propria vita individuale e persino percettiva e, “con coscienza *terrena*, profondamente, beatamente *terrena*” – quasi diventasse anch’egli *cosa* fra le *cose* –, scopre che l’intera realtà è un’immensa tessitura vibrante nella quale “trapassiamo senza sosta” gli uni negli altri. Non solo “verso gli avi, verso la nostra origine e verso coloro che in apparenza vengono dopo di noi”, trascorrendo così contemporaneamente nel “doppio regno” della vita e della morte – ecco la spiegazione dell’espressione “udito di morto”⁶. Ma, in quanto siamo tutti “esponenti di vibrazione dell’universo”, trapassiamo senza sosta anche verso “le diverse materie nell’universo”, preparando “chissà, nuovi corpi, metalli, nebulose e costellazioni”⁷.

Sono considerazioni di straordinaria portata. Che dilatano il nostro essere e lo immettono in una dimensione più vasta, in uno spazio più ampio – rivelando quanto siamo innestati, sensorialmente prima di tutto, nelle trame del reale.

Il significato contenuto in queste considerazioni ora ci è dunque chiaro: è *questo* “suono interiore” – “interiore” *alla* realtà, perché *della* realtà – quello al quale il nostro udito dovrebbe essere proteso, porsi in risonanza. Perché è quello in virtù del quale comprendiamo – udiamo, al di là degli schemi percettologici a cui siamo abituati ed educati – che siamo tutti immersi in un’immensa tessitura e innestati alle giunture di essa ed esistiamo in risonanza, in connessione, con tutte le relazioni che ci circondano e da cui siamo costantemente costituiti. Tramite prima di tutto il nostro corpo, la nostra dimensione corporeo-sensoriale – ben prima di qualsiasi comprensione intellettuale, che da quella falda semmai origina e ad essa resta costantemente vincolata.

Ebbene, se guardiamo con attenzione alle sperimentazioni artistiche del secolo appena passato – che continuano, del resto, in quello presente – e non ci affidiamo a osservazioni o modalità di approccio “superficiali” (ossia che si muovono alla superficie delle cose, limitandosi a considerare gli incontri con l’arte e gli artisti eventi culturali o puramente spettacolari), se andiamo più a fondo, dentro il significato di queste esperienze, ci rendiamo conto che quanto emerge dalla ricerca artistica rilkiana lo ritroviamo al cuore, come dicevo prima, della gran parte della ricerca artistica che marca l’intero ’900.

A guardar bene, infatti, è proprio questa esigenza di rompere, mettere in crisi e smantellare l’impalcatura culturale di cui parlavo all’inizio, centrata su una visione dell’uomo del tutto intellettualistica e soprattutto “antropocentrica” – in base alla quale la disposizione della realtà è quella che decide l’uomo col proprio pensiero, ovvero con il proprio “spirito” –, che ritroviamo nelle vicende artistiche almeno dagli inizi del ’900 fino ai nostri giorni. Bastino, oltre a quello di Rilke in campo letterario, due soli altri nomi, relativi rispettivamente all’ambito musicale e pittorico, a dirci di cosa stiamo parlando: Debussy, grande costruttore di architetture sonore e grande esploratore delle possibilità intrinseche al suono come materiale acustico; Cézanne, colui che per primo vuol dipingere “l’istante del mondo che passa” facendone percepire, oltre il colore e la forma, la tattilità e “persino il profumo” come egli stesso diceva.⁸

6 Cfr. R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino 1978.

7 Le ultime espressioni sono tratte da una lunga e importante lettera di Rilke, del 13 novembre 1925, al suo traduttore polacco Witold von Hulewicz (cfr. A. Lavagetto, *Introduzione*, a R.M. Rilke, *Elegie duinesi* in Id., *Poesie*, tr. it. a cura di G. Baioni, 2 voll., Einaudi, Torino 1995, pp. 507-510).

8 Cfr. J. Gasquet, *Cézanne*, in Aa. Vv., *Cézanne. Documenti e interpretazioni*, Donzelli, Roma 1995.

Ma quelli a cui mi sono riferita – Rilke, Debussy e Cézanne – sono solo tre fra i tanti possibili artisti che andrebbero citati. Se infatti gettiamo uno sguardo a raggiera sulle vicende artistiche dell'intero secolo appena trascorso, ci accorgiamo subito che al centro dell'intenzionalità creativa che lo caratterizza, c'è precisamente la costruzione di uno "spazio-mondo", potremmo dire col lessico rilkiano, nel quale *il suono viene utilizzato insieme al colore e al disegno come "materiale tettonico"*, per creare, con le specifiche risonanze cromatiche e sonore, delle vere e proprie architetture spaziali. Dove – si badi bene – ciò che "regge" l'intera costruzione, conferendole l'equilibrio e la misura, ciò che la fa esistere come una "cosa di qui" direbbe Rilke, non è un significato o un essere al di fuori o al di là di essa, ma è precisamente la tessitura relazionale o "intervallare" che mantiene unite le parti dell'opera in reciproci riverberi fonico-acustici, cromatici, tattili – insomma sensoriali. Quella *intima risonanza*, quell'ininterrotto rinvio di relazioni e piani di mondo, che ogni volta dà forma e consistenza – vita – ad un essere, ad un evento, ad una figura del reale.

Se *questi* sono i fili-conduttori che circolano nell'aria da oltre un secolo e sono al centro non solo della ricerca artistica contemporanea più avanzata, convergente perciò sul problema della corporeità e della matericità, ma anche della riflessione filosofica, essi allora fanno segno verso un cambiamento radicale del nostro rapporto con le cose, con il mondo in genere – con noi stessi. Perché se penetriamo e capiamo a fondo tutti questi percorsi, comprendiamo che – lungi dal poterci più vedere come "soggetti" razionali, di pensiero, che con la mente "costituiscono dall'alto" il mondo quale loro "oggetto" – ci scopriamo immersi, attraverso il nostro corpo prima di tutto, in una rete di rapporti sensoriali, da cui la nostra mente è guidata e persino condizionata molto più di quanto non si creda e non ci si renda conto. Come proprio l'ascolto appunto, più di qualsiasi altra sensazione, evidenza al massimo grado, rivelando a noi stessi che siamo "casse di risonanza" del reale, per dirla con Nancy⁹.

Forse non è un caso che – per concludere con ancora due riferimenti al mondo dell'arte – uno scrittore "cartesiano" come Calvino, negli ultimi anni della sua vita avesse in mente di scrivere un libro costituito da cinque piccoli racconti dedicati ai sensi, con l'intenzione programmatica di "dimostrare che l'uomo contemporaneo ne ha perso l'uso"; e precisava significativamente: "il mio scopo non è tanto quello di fare un libro, quanto quello di cambiare me stesso". E forse non è neanche un caso che il più importante di questi racconti sia dedicato al senso dell'udito: *Un re in ascolto*¹⁰. E non è un caso neppure che Berio avesse pensato di utilizzare proprio questo testo come libretto di un'opera, dallo stesso titolo, dedicata all'universo delle voci. E dell'ascolto.

9 Cfr. J.-L. Nancy, *All'ascolto*, cit. Sul punto mi permetto di rinviare al mio *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Mimesis, Milano 2007.

10 Cfr. I. Calvino, *Un re in ascolto*, in Id., *Sotto il sole giaguaro* (postumo), Mondadori, Milano 2006 (per le espressioni citate cfr. anche la *Presentazione*). Forse – a completamento della raggiera di riferimenti che si addensa intorno a questo tema – può essere utile ricordare che il testo di Calvino *Un re in ascolto* fu ispirato allo scrittore da un'articolo di R. Barthes, *Ascolto*, inizialmente pubblicato per l'Enciclopedia Einaudi, (vol. I, Torino 1976, pp. 982-991), ora in *L'ovvio e l'ottuso. Saggi Critici III*, Einaudi, Torino 2001, pp. 237-251. E che esso fu sottoposto a Luciano Berio per l'ideazione di un'opera dal medesimo titolo, che in effetti il compositore (pur avvalendosi di altri importi testuali da Auden e Gotter) realizzò nel 1979.



L'estasi di Santa Cecilia di Raffaello

Elio Matassi

“ESPOSTI AL SUONO”

Vi è un'interpretazione del suono come “cifra astrale” e, specularmente, della musica quale semplice eco dell'armonia delle sfere, che ritrova il suo fondamento elettivo nella teoria musicale pitagorica al cui centro vi è l'esperimento del canone monocordo. Un'interpretazione che può essere schematizzata nei punti seguenti: a) l'armonia delle sfere è chiaramente un pensiero di contenuto simbolico schiettamente teologico, precisato e concretizzato in due sensi; b) i pitagorici sembrano aver veramente creduto che il cosmo fosse ordinato secondo i semplici rapporti numerici del mondo acustico, dato che le sfere planetarie corrispondevano nelle loro distanze reciproche agli intervalli musicali; c) per lo meno nella versione popolare, la loro dottrina riteneva che delle vere e proprie note in rapporti precisi l'una con l'altra si sprigionassero dal moto dei corpi celesti, in funzione della velocità e dell'ampiezza di giro (i valori numerici delle vibrazioni corrispondendo alla lunghezza delle corde). Questa visione “mondialistica”, universalistica, cosmologica del suono e della musica viene portata a compiuta dissoluzione in quella “riabilitazione dell'ascolto” che è la cifra dominante della filosofia contemporanea. A tal fine propongo uno schema di riferimento così ordinato: 1) analizzo il forte legame fra il “canone” ed il concetto di armonia nella visione pitagorica; 2) questa teoria astronomica della musica presume una prospettiva cosmico-oggettuale che riduce il ruolo del soggetto a quello di una semplice marionetta, compromettendo in maniera irreparabile ogni possibilità e volontà di ascolto. Possibilità e volontà di ascolto che s'impongono nella filosofia contemporanea, mettendo per sempre in crisi la visione puramente “mondialistica” del suono e della musica. Il punto più elevato della riabilitazione dell'ascolto viene raggiunto nel capitolo musicologico di *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch e in *All'ascolto* di Jean-Luc Nancy.

Al centro dell'attenzione, nella teoria musicale pitagorica, vi è l'esperimento del canone monocordo. Inteso come strumento empirico di verifica degli intervalli, esso ha dato un decisivo contributo al perfezionamento degli strumenti a corda, sia per quanto riguarda la tecnica dell'accordatura, divenuta così scienza, sia per tutto ciò che concerne la costruzione stessa dello strumento; infatti, possedendo un parametro matematico sicuro, si rese possibile l'ampliamento della gamma complessiva delle corde del telaio, potendo in tal modo inserire intervalli sempre più piccoli. Il canone assunse anche il ruolo di forma stessa del bello e dell'ordinato; la semplicità e l'ordine dei rapporti dette luogo, in campo estetico, sia per la

musica che per tutte le altre arti, all'idea "forte" che la bellezza risieda nella proporzionalità delle parti.

L'innegabile carattere matematico delle indagini pitagoriche investì in maniera massiccia l'intero universo dei suoni, i quali, essendo oltre tutto identificabili con i numeri, resero possibile la creazione di una vera e propria scienza armonica. Tutto ciò risulta evidente attraverso l'indagine del concetto di armonia e dell'uso musicale di tale termine in campo musicale. Armonia nella musica antica, e più in generale nella cultura filosofica greca, ha il significato di unire, collegare, connettere, e deriva dal verbo *armo* che vuol dire, appunto, mettere insieme, collegare, con il senso tattile dell'adattare le parti tipico del falegname o del fabbro. Per estensione è l'idea filosofica dell'unire gli elementi contrari propria del pitagorismo che si caratterizza come unione di elementi opposti a partire dai primi due (*pari e dispari*) e, in senso musicale, come una certa maniera di articolare suoni e intervalli. Il forte legame tra il canone e il concetto di armonia si esplicita, nella musica greca, se si fa riferimento ad un uso più vasto della stessa nozione di armonia, estendendone in tal modo la portata anche al suo valore filosofico. Come il canone era espressione di ordine, di consonanza, di connessione di elementi contrari, non solo per l'orecchio del musicista, ma anche per la mente del filosofo e del matematico, così l'armonia regnava nel cosmo e nell'intero universo.

Sul piano matematico come in quello musicale, l'utopia pitagorica della coincidenza tra essere e numero si scontrò contro l'evidenza dei propri stessi calcoli, portando, da una parte, agli irrazionali ed agli incommensurabili, dall'altra, a una lettura forzata del mondo dei suoni. A questo fallimento si accompagna sul piano estetico-filosofico l'accostamento tra l'idea di proporzione e l'idea di bellezza. La definizione del bello, in termini molto generali, viene a coincidere con l'idea di cosmo, cioè con qualcosa che ha a che fare con ordine ed armonia. Il cosmo è ciò che è bello e ciò che rende bello (*kosmetikòs*, da cui i moderni cosmetici).

L'idea di un *mondo* costruito matematicamente, o, meglio ancora, il principio che le leggi della natura fossero le stesse leggi della matematica era nei primi pitagorici assolutamente certa e poteva assurgere a suprema rivelazione religiosa e filosofica. L'armonia, dunque, genericamente intesa come unione dei contrari, era considerata una proprietà oggettiva delle cose e un principio su cui si fondava l'intero universo. Il mondo non poteva che essere un ordinato coesistere delle cose; i rapporti proporzionati e le relazioni matematiche esprimevano l'essenza dei fenomeni, così come il "canone" era la regola, la norma che permetteva la conoscenza e, di conseguenza, la riproduzione delle cose stesse.

Questa interpretazione "mondialistica", "cosmologica" del suono e della musica depotenziano la capacità subiettiva dell'ascolto; due celebri *incipit* della filosofia novecentesca, «noi ascoltiamo solo noi» (il capitolo musicologico di *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch) e «si potrebbe domandare: l'ascolto è un affare che rientra nelle capacità della filosofia? [...] Il filosofo non sarebbe colui che sempre intende (e intende tutto), ma non riesce ad ascoltare, o più precisamente, colui che neutralizza in se stesso l'ascolto e lo fa proprio per filosofare»¹, vanno nella direzione opposta a quella mondialistica del suono e della musica. Il suono quale "aura dell'ascoltatore che sta ritrovando se stesso" per Bloch e il suono come accadimento di uno spazio-tempo, "la spaziatura stessa della propria risonanza" secondo Nancy, formulano un'ipotesi teorica "amondialistica" e "acosmogonica". Questa dimensione contestualizzante

1 J.-L. Nancy, *All'ascolto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 5.

del suono e relazionale dell'ascolto, sintonizzabile con la parte più spregiudicata della filosofia della musica novecentesca, finisce col presumere un rilievo ontologico nell'individuazione di un'altra dimensione del con-essere, della comunità, quella degli uomini in quanto ascoltanti ed ascoltatori, prospettiva comunitaria cui approdano, sia pure con strategie argomentative diverse, Ernst Bloch e Jean-Luc Nancy.

Vi sono almeno tre percorsi che possono contestualizzare il problema dell'ascolto; il primo, attraversando tre secoli, stringe nello stesso plesso argomentativo Marin Mersenne² (I) e il *Traité des objets musicaux* di Pierre Schaeffer³. Una prestigiosa esemplificazione letteraria di tale atteggiamento si può ritrovare in quel delirio dell'ascolto promosso dal protagonista, Konrad, del romanzo di Thomas Bernhard, *Das Kalkwerk*⁴. Se la riabilitazione dell'udito, "il più filosofico di tutti gli organi di senso", costituisce il progetto di fondo, la sua riabilitazione nell'esercizio di una volontà di dominio che sembra ancora contraddistinguere l'attività compositiva, dovrà essere perseguita mediante un processo di razionalizzazione estrema, di classificazione-catalogazione dei suoni rumori.

Una seconda prospettiva, aperta da Martin Heidegger, in particolare nel celebre paragrafo 34 di *Essere e tempo*⁵ e nell'altrettanto celebre *incipit* della lezione nona de *Il principio di ragione*, dove viene discussa una lettera di Mozart⁶, restituisce il problema dell'ascolto a una visione filosofica liberata dalla soggezione a qualsiasi forma di "tecnica", come avviene sostanzialmente nel tentativo di Pierre Schaeffer, *A la Recherche d'une musique concrète*⁷. Non è casuale se Günther Anders-Stern, Hans Bessler⁸ e Michael Eldred⁹, eleggendo la filosofia di Heidegger a discrimine decisivo, arrivino a proporre nuove soluzioni per l'ascolto. Termini estremi di tale interpretazione sono John Cage, in cui l'ascolto diventa una vera e propria *forma mentis*, un modo d'essere-alternativo di vivere e di curarsi di sé e del mondo, e il Murray Robert Schafer de *Il paesaggio sonoro*¹⁰, in cui ascoltare equivale a recuperare un rapporto di autenticità con il tutto, una modalità elettiva per reintrodurre quella integrità cosmologica, violata e messa in discussione da un inquinamento sempre più massiccio.

Solo comunque nel terzo percorso, i cui interlocutori sono Ernst Kurth¹¹, Walter Benjamin, Ernst Bloch e Jean-Luc Nancy, si può arrivare a postulare una compiuta *filosofia estetica dell'ascolto*, di cui la declinazione musicale, nella sua eccezionalità, rappresenta il verti-

2 Su Marin Mersenne si può consultare il volume di Cecilia Campa, *Il musicista filosofo e le passioni. Linguaggio e retorica dei suoni nel Seicento europeo*, Liguori, Napoli 2001.

3 P. Schaeffer, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines*, Seuil, Paris 1966.

4 T. Bernhard, *La fornace*, tr. it. di M. Olivetti, Einaudi, Torino 1991².

5 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, § 34, "L'esserci e il discorso. Il linguaggio", in part. pp. 118-119.

6 M. Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, tr. it. a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, in part. pp. 118-119.

7 Cfr. P. Schaeffer, *A la recherche d'une musique concrète*, Seuil, Paris 1952.

8 H. Bessler, *D'ascolto musicale nell'età moderna*, tr. it. a cura di M. Giani, con *Introduzione* di A. Serravezza, il Mulino, Bologna 1993.

9 M. Eldred, *Heidegger, Höderlin e John Cage*, tr. it. a cura di A. Di Scipio con *Postfazione* dello stesso, Semar, Roma 2000.

10 R. Murray Schafer, *Il paesaggio sonoro*, tr. it. a cura di N. Ala, Lim Ricordi, Lucca 1985.

11 E. Kurth, *Grundlagen des linearen Kontrapunkts. Bachs melodische Polyphonie, Max Messes Verlag, Berlin 1922*².

ce. Una linea di tendenza con documentate ascendenze romantiche in cui visione ed ascolto, facendo emergere alla fine un ascolto come autoascolto, si compenetrano strettamente.

Thomas Bernhard, nel suo romanzo *La fornace*, descrive in maniera mirabile un delirio interamente fondato sull'ascolto, un delirio di onnipotenza sistematica che inquadra compiutamente un certo modo di impostare il problema; per comodità espositiva definirò questo schema Mersenne-Schaeffer. Il dramma di Konrad sta nel fatto che, tentando di svelare il segreto dell'universo sonoro, si preclude nel contempo la possibilità di appagare il suo desiderio di scrivere un saggio completo, come non era mai accaduto, sull'udito. Ogni volta un fatto nuovo, un evento imprevedibile ed accidentale gli impedisce di realizzare il progetto scritto:

Benché avesse il saggio tutto pronto nella testa, pensava, continuava però a sperimentarlo, per renderlo ancora più completo, più perfetto, tanto più che avrebbe potuto mettere per iscritto il saggio in qualsiasi momento senza timore di non averlo completamente nella testa, quando si presentasse, improvvisa, l'occasione di metterlo per iscritto. E sino a quel momento, in cui credeva fermamente e con animo fiducioso, impiegava il suo tempo facendo esperimenti¹².

La preoccupazione costante di Konrad è quella di sottoporre il progetto a sempre nuove verifiche: «Per un intero anno non si era occupato d'altro che degli effetti prodotto sull'udito dai suoni graffianti, si era occupato di suoni graffianti, si era occupato di suoni martellanti, di suoni perforanti, di sgocciolii, di scrosci, di fruscii, di ronzii... di soffi. Aveva condotto inoltre centinaia di migliaia di prove sulla ricettività [...] per la musica dodecafonica»¹³. Aveva anche esplorato i mille impercettibili suoni della natura:

Fro racconta che lui Konrad apriva la finestra e udiva i rami degli abeti, apriva la finestra che dà sull'acqua. Che non spirasse un alito di vento non significava però che lui non potesse udire i rami degli abeti, che non potesse udire l'acqua, l'occhio non coglieva alcun movimento tra gli alberi, alcun movimento nell'acqua, tuttavia lui udiva gli abeti e l'acqua. Udiva il moto incessante dell'aria. Benché l'occhio non cogliesse il minimo movimento della superficie dell'acqua, lui riusciva a udire il movimento delle acque in superficie. Oppure: il movimento delle acque in profondità, suoni di acque profonde in movimento. Lassù udiva il movimento giungere al massimo punto di profondità [...]¹⁴.

Molto probabilmente ciò che ascoltava era il frutto delle sue allucinazioni, e più in generale rifletteva una peculiare *forma mentis*, un ascolto concepito come volontà di possesso con una accentuata intenzionalità sistematico-classificatoria che ha delle precise coordinate storico-culturali (il paradigma Marin Mersenne-Pierre Schaeffer). L'utopia della lingua perfetta perseguita da Mersenne¹⁵ e la ricerca di una "musica concreta" da parte di Schaeffer vanno nella stessa direzione: verso un'interpretazione dell'ascolto costruita su una tassonomizzazione preventiva dei suoni e dei rumori ambientali e della loro "dena-

12 T. Bernhard, *La fornace*, cit., p. 90.

13 Ivi, p. 89.

14 Ivi, pp. 67-68.

15 Su questo aspetto una visione esaustiva nel capitolo V, "L'utopia linguistica", del volume prima ricordato di Cecilia Campa, *Il musicista-filosofo*, cit., pp. 199-308.

turazione" elettronica in modo da perdere ogni immediata riconoscibilità ed associabilità alle fonti che li generano. Pierre Schaeffer nel suo *Traité des objets musicaux*, nonostante l'*esergo* mutuato da Ernst Thodor Amadeus Hoffman¹⁶ e il motto del Post-Scriptum desunto da Heidegger¹⁷, si muove, per così dire, facendone ancora una questione legata alla tecnica; il cosiddetto "solfeggio degli oggetti sonori", verso una denaturalizzazione del suono e dell'ascolto. A prevalere è la volontà di rendere sistematico e, dunque, gerarchico il problema dell'ascolto, la stessa gerarchia stabilita da Mersenne a proposito, per esempio, delle varie forme di canto espresse dagli uccelli. Non è casuale l'osservazione del protagonista de *La fornace*, secondo cui l'unico che abbia trattato l'argomento-ascolto con qualche competenza, da trecento anni a questa parte, è proprio padre Mersenne.

Konrad per il suo saggio sull'udito parte dalle stesse premesse per arrivare alle stesse conclusioni; egli sembra infatti essere convinto che la realtà per essere dominata dall'uomo debba essere posseduta e che unicamente la sua razionalizzazione consenta ciò. Di qui la decisione di astrarsi nella fornace e di concentrarsi per studiare meglio, analizzare, classificare, catalogare suoni e rumori. Esattamente inverso è l'*incipit* di Robert Murray Schafer: l'evento acustico, di qualunque natura esso sia e da quale che sia fonte venga generato, non può essere estrapolato dal proprio paesaggio sonoro di riferimento, fino a giungere al quesito più radicale: «il paesaggio sonoro del mondo è una composizione indeterminata sulla quale non possediamo alcuna possibilità di controllo, oppure ne siamo *noi stessi* i compositori e gli esecutori, siamo *noi* i responsabili della sua forma e della sua bellezza»¹⁸. Per l'uomo moderno la produzione e ricezione di suoni è carica di soggettività, per cui il paesaggio sonoro odierno dovrebbe caratterizzarsi solo per il suo dinamismo edonistico. Le risposte di Murray Schafer vanno nella direzione contrapposta nella riaffermazione di una concezione della musica come momento di ricerca dell'influenza caratterizzante dei suoni del mondo, dei suoni che ci circondano. A questo proposito risulta esemplare una delle illustrazioni dell'opera *Utriusque Cosmi Historia* di Robert Fludd, denominata *L'accordatura del mondo*. In essa la terra rappresenta il corpo di uno strumento musicale accordato da una mano divina. È necessario cercare di riscoprire il segreto di quell'accordatura.

Le stesse esigenze stanno a monte dell'estetica di John Cage: il passaggio dal caos ai rumori ed ai suoni è diretto secondo la sequenza – primo stadio (idee-guida della natura e del suono), il silenzio (lo stadio dove non si può andare oltre), terzo stadio (la riconciliazione del comporre così è effettiva categoria fondante della musica, non più quella della soggettività, bensì quella del tempo, un tempo che è tutt'uno con il divenire cui si fa ritorno dopo avere attinto la conoscenza suprema). Una sequenza che depura la teoria dell'imitazione da qualsiasi scoria umanistica; a mediare il rapporto tra arte e natura non è, come in Aristotele, l'uomo, quanto il suo armonioso adeguarsi al flusso dei processi naturali. Un adeguarsi che comporta anche un riequilibrio dell'ascolto. Se nelle ultime opere di Cage libertà, silenzio, armonia si integrano vicendevolmente, quali diversi registri di una stessa visione metafisica «l'ascolto di questo silenzio "non sarà che" un'apertura, depurata dall'intenzionalità dell'ego, ai suoni, che ci circondano; tanto più se sia il silenzio che la

16 P. Schaeffer, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines*, cit., p. 9.

17 Ivi, p. 703.

18 R. Murray Schafer, *Il paesaggio sonoro*, cit., p. 19.

musica non esistono»¹⁹. Si tratta di suggestioni che direttamente o indirettamente portano a Heidegger.

Gli spunti che affiorano nelle prospettive di John Cage e Robert Murray Schafer per una rilettura in chiave musicologica di alcuni punti nodali della filosofia di Martin Heidegger non sono privi di riscontri nel Novecento. Il primo ha il suo baricentro nel giovane Günther Sigmund Stern e in seguito, per abbandonare un cognome che tradiva apertamente l'origine ebraica, Anders. Il Günther Anders-Stern che segue le lezioni di Heidegger a Marburgo dove conosce la prima moglie Hannah Arendt e lavora come assistente di Max Scheler pubblica sulla «*Zeitschrift für Musikwissenschaft*» un importante saggio di filosofia della musica, *Sulla fenomenologia dell'ascolto (commentata sull'ascolto della musica impressionista)*²⁰, dove sin dall'*incipit* si sceglie deliberatamente un approccio che presume, oltre i noti punti di riferimento musicologici, Wilibald Gurlitt e Ernst Kurth²¹, anche la filosofia di Heidegger come discriminante decisivo per l'ascolto nella sua declinazione musicologica. Basti riflettere sulla conclusione:

Il movimento del con-esserci (*Mitdabeisein*), dell'aspetto esteriore del tutto uniformato alla situazione viene tradotto e *comunicato* nella direzione e nella realizzazione di questo accadere, al quale si ha preso *parte*, del quale si è *parte*. Tale comunicazione o meglio tale passaggio è tutt'altro che casuale o estorto, e con ciò giungiamo a una conclusione consolatoria: è la strada principale originaria, nella quale ciò che è situazionale si era obiettivato anche al compositore in una composizione analoga alla cosa; è la giusta via traversa (intorno all'oggetto, o alla disposizione dell'oggetto, o all'attenzione dell'oggetto) nella quale ciò che è nato dalla situazione diventa nuovamente situazione anche per l'ascoltatore²².

Una tematica sviluppata nel lavoro manoscritto degli inizi degli anni '30²³ dove la situazione, il "situazionale", essendo esso stesso un impulso totalmente percettibile di possibili udibilità, non ha alcun bisogno di tradursi necessariamente in udibilità. Altrettanto perentori appaiono almeno due pregiudiziali: nell'ascolto musicale non possono essere presi in considerazione solo quegli aspetti di consueto afferenti alla psicologia sperimentale, quanto piuttosto "il contesto problematico totale dell'esserci nel mondo", ed ancora l'ascolto musicale presume una dimensione del "prestare attenzione" completamente diversa da quella della sfera visiva. Si tratta di opzioni che ritrovano solo in Heidegger un punto di riferimento decisivo. Non si può sottovalutare che a quest'ultimo conduca esplicitamente anche il miglior lavoro dedicato a *Das musikalische Hören der Neuzeit* del musicologo tedesco Hans Bessler. Già a partire dal saggio

19 M. Porzio, *Metafisica del silenzio. John Cage. L'Oriente e la nuova musica*, Auditorium edizioni, Milano 1995, p. 200 ss.

20 Cfr. G. Anders (Stern), *Sulla fenomenologia dell'ascolto*, in S. Vizzardelli (a cura di), *La regressione dell'ascolto. Forma e materia sonora nell'estetica musicale contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 187-199.

21 Importante a questo proposito il volume di Wilibald Gurlitt dedicato a Hugo Riemann (1849-1919), in «Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Abh. Der geistes und sozialwiss. Klasse», 25 (1950), Wiesbaden 1951.

22 G. Anders-Stern, *Sulla fenomenologia dell'ascolto*, cit., p. 199.

23 Cfr. T.H. Macho, *Die Kunst als Verandlung. Notizen zur frühen Musikphilosophie von Günther Anders*, in *Günther Anders Kontrovers*, a cura di K.P. Liessmann, C.H. Beck, München 1992, pp. 89-113, in part. la nota 10.

del 1925, *Grundfragen des musikalischen Hören*²⁴ si può riconoscere un trasparente debito teorico nei confronti di Martin Heidegger. L'interpretazione della fenomenologia come analitica esistenziale è solo il punto di partenza per la messa in discussione di una categoria centrale, la *Umgangsmusik*, la musica-relazione, sviscerata nella sua tensione contrappositiva alla *Darbietungsmusik*, la musica-rappresentazione, un passaggio essenzialmente "settecentesco" che favorisce lo sviluppo di funzioni attive dell'ascolto.

Nel saggio prima ricordato del 1925, la musica-relazione viene anche definita *Gebrauchsmusik*, musica d'ascolto; e non è da considerarsi casuale se un grande musicologo come Carl Dahlhaus tenti di spiegare il paradigma della musica-relazione riferendosi alla categoria heideggeriana della *Zuhandenheit*, dell'essere alla mano che designa il modo d'essere del mezzo, la cui struttura è il "rimando", l'"essere per"²⁵. Il riferimento appare pertinente e altrettanto chiarificatrice è la definizione di questo tipo di musica sulla base della categoria della "quotidianità", prospettata nelle *Grundfragen des musikalischen Hörens*, anche in questo caso con un richiamo diretto al magistero di Heidegger. Il punto più elevato di tale esplicita genealogia sta all'interno del primo capitolo, il più teorico-metodologico, in cui vengono richiamate le pagine di *Essere e tempo* tese a distinguere i diversi modi dell'udire, del "sentire", del "dare ascolto":

È sul fondamento – scrive Heidegger – di questo poter sentire esistenzialmente primario che è possibile qualcosa come l'ascoltare che, da parte sua, è fenomenicamente più originario di ciò che la "psicologia" definisce innanzitutto come "udito" cioè la ricezione dei suoni e la percezione dei rumori. Anche l'ascoltare ha il modo d'essere del sentire comprendente. "Innanzitutto" non sentiamo mai rumori e complessi di suoni, ma il carro che cigola, la motocicletta che assorda. Si sente la colonna in marcia, il vento del nord, il picchio che batte, il fuoco che crepita²⁶.

Vi è in Heidegger una contestualizzazione dell'ascolto nella sua specificità, che assume le sembianze di un'autentica filosofia. Altamente paradigmatico è l'*incipit* della lezione nona di *Der Satz vom Grund* in cui viene discussa questa lettera di Mozart:

È viaggiando in carrozza, o dopo un buon pasto, o passeggiando, oppure nella notte, quando non riesco a dormire che le idee mi vengono a fiumi e in modo migliore. Quelle che più mi piacciono le tengo a mente, e se è vero quanto mi hanno detto, le sussurro fra me e me. Una volta fissate queste, presto si susseguono le altre, e ci vorrebbe pestello e mortaio per farne un bell'impasto secondo il contrappunto, il suono dei vari strumenti e così via. Tutto questo eccita la mia anima, sempre che nessuno mi venga a disturbare; il composto esce sempre più chiaro e io continuo ad ampliarlo e chiarirlo più che posso, finché la cosa, anche se lunga, nella mia testa è veramente quasi pronta; poi nel mio spirito io l'abbraccio tutta con un solo sguardo, quasi si trattasse di un bel dipinto o di una persona graziosa, e nell'immaginazione ne odo i suoni l'uno dopo l'altro, come deve accadere poi nell'esecuzione, ma come se risuonassero tutti insieme. Questa sì che è una delizia! Tutto il trovare ed il fare avviene in me come in un bel sogno immenso. Ma la cosa più bella è questo udire tutto insieme, nello stesso tempo²⁷.

24 H. Bessler, *Grundfragen des musikalischen Hörens*, in «Jahrbuch der Musikbibliothek Peter für 1925», XXXII, a.

25 C. Dahlhaus/H. De La Motte-Waber (a cura di), *Systematische Musikwissenschaft* (Neues Handbuch der Musikwissenschaft, vol. 10), Athenaion, Wiesbaden 1982, p. 118.

26 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 264.

27 M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 118-119.

Heidegger nel commento a questa lettera pregnante si spinge fino a identificare «la latente unità di questo scorgere (*Er-blicken*) e di questo udire (*Er-hören*) con l'essenza del pensiero stesso. Un'intuizione la cui prestigiosa premessa si trova nel detto 366 del *Pellegrino cherubico* di Angelus Silesius (Libro V): «Un cuore quieto nel fondo a Dio, come Egli ha voluto/ da lui volentieri è toccato: è la sua musica di liuto»²⁸. Questo è Mozart agli occhi di Heidegger, «uno dei più udenti fra coloro che odono»²⁹, in altri termini, *Das Lautspiel Gottes* (la musica di liuto di Dio). Un'interpretazione dell'ascolto profondamente diversa da quella di Konrad, di cui si è parlato nella prima parte; in quel caso l'ascolto diventa un'ossessione “sistemica” che invece di incoraggiare una maggiore integrazione, scatena paradossalmente una forma di autismo. L'universo filosofico di Heidegger sta su un fronte alternativo e, alla luce di tale “spaccato”, risulta convincente l'ipotesi indicata da Michael Eldred sulle possibili assonanze, nonostante le distanze geografico-culturali, tra la filosofia di Heidegger e l'impianto musicale di John Cage³⁰.

I tre percorsi, abbozzati sommariamente (G. Anders-Stern, H. Bessler, M. Eldred), conducono nella stessa direzione di ricerca; il problema dell'ascolto ritrova un interlocutore importante in Martin Heidegger. Non bisogna lasciarsi fuorviare dalle apparenze estrinseche, dal privilegio attribuito alla poesia e a Hölderlin. A questo proposito si potrebbe obiettare facilmente che molta liederistica ha scelto a proprio testo poetico di riferimento Hölderlin, ma al di là di tale riscontro, l'ascolto assume in Heidegger una connotazione originaria e, al contempo, comunitaria dalle implicazioni comparative impensate. La più evidente di tali assonanze, in alcune circostanze anche di natura semantica³¹, si può stabilire con il capitolo musicologico della prima e della seconda edizione di *Geist der Utopie* dove Ernst Bloch sceglie deliberatamente la prospettiva dell'ascolto-autoascolto con la trasparente mediazione del musicologo Ernst Kurth, già richiamato a proposito di Günter Anders-Stern. Ad essere centrale è una dimensione dell'ascolto e una dimensione della musica che deve andare al di là della pura materialità dei suoni: «il fenomeno musicale si manifesta attraverso i suoni, ma non si fonda su di essi [...] è un errore investigare i soli fenomeni acustici [...] senza tener conto delle percezioni e delle sensazioni energetiche tra i suoni»³².

Bloch è sostanzialmente d'accordo nel considerare gli elementi caratterizzanti la musica (il suono, il ritmo, la melodia, la forma) quali semplici lati estrinseci. Tali elementi definibili in senso lato “materiale” della musica dovranno perciò essere analizzati in funzione espressiva, quali strumenti dell'interiorità, del flusso psichico che si manifesta in modo particolare nell'ascolto della musica come un “viaggio” metafisico nel proprio essere; l'ascolto diventa un atto elettivo in cui viene celebrato il momento dell'incontro privilegiato con il Sé più profondo, un motivo che ritorna spesso e sempre in contrapposizione al ruolo svolto dalle immagini e dalla contemplazione. Una suggestione che si incontra coerentemente con l'ispirazione di fondo dell'ebraismo, richiamata dalle parole della Torah: «Non avete visto alcuna

28 Ivi, p. 119.

29 *Ibidem*.

30 Assonanze riscontrabili oltre che nel saggio di M. Eldred, *Heidegger, Hölderlin e John Cage*, cit., anche nella monografia di Michele Porzio, *Metafisica del silenzio*, cit.

31 Si pensi per esempio all'espressione *Ereignisform*, ricorrente nel Bloch di *Geist der Utopie* e nello Heidegger della *Kehre*.

32 E. Kurth, *Grundlagen*, cit., p. 1.

immagine – soltanto una voce». Deve essere abbattuta per sempre la «porta di servizio della pura contemplazione» e con essa anche il suo primato da sostituirsi con quello della “accensione” pregnantemente speculare al “mondo udibile”. L’attingimento del suono in tutta la sua radicale purezza non comporta alcuna estraneazione. Ascolto e visione, estetica dell’ascolto ed estetica della visione si compenetrano: quando nella musica scocca l’ora del linguaggio allora è anche venuto il momento in cui si sta avvicinando lo *Hellhören* (l’udir chiaro), la nuova visione interiore, compiutamente speculare al mondo ascoltabile: quando dinanzi a noi divampa il suono come una fiamma, il suono ascoltato, non il suono in sé o le sue forme, la simmetria di *Sehen* e *Hören* diventa perfetta, anche se completamente spostata nel suo baricentro sull’ascolto.

Le discriminanti lucidamente delineate da E. Kurth di una rigorosa filosofia estetica dell’ascolto sono di due profili: a) gli autentici ed originali contenuti che danno supporto e forma alla musica sono le tensioni psichiche; queste ultime, sviluppandosi, vengono trasmesse in forme percettibili (i suoni); b) se il suono delle partiture è “morto”, ciò che in esso ancora vive è la volontà di rendersi ascoltabile. A tale impianto di fondo Bloch aggiunge una filosofia della storia corrispondente: la musica (polifonica, non monodica) asseconda il destino della modernità; per ricongiungersi idealmente con esso è indispensabile liberarsi da ogni cascate “narrativo”, “figurativo”. La meta è rappresentata dal puro suono, ossia dall’aura in cui l’ascoltatore torna a ritrovare se medesimo; la musica quale dimensione “auratica” della modernità, quale cifra della nostra interiorità più incontaminata, un punto di vista particolarissimo da cui è possibile costruire un nuovo paradigma comunitario. Tra questa terza prospettiva, nonostante il ruolo vertical-eterologico attribuito alla musica (Walter Benjamin)³³ e una maggiore enfasi sull’autoascolto, e quella individuata da Martin Heidegger le assonanze finiscono per prevalere sulle dissonanze nel postulare una riabilitazione filosofica dell’ascolto dalle sottili stratificazioni teoriche.

Jean-Luc Nancy porta a definitivo compimento questo percorso speculativo, insistendo sulla contingenza di chi si espone al suono, una dimensione della risonanza subiettiva e, al tempo stesso, intersubiettiva: una risonanza, la declinazione musicale dell’esposizione, che fonda in maniera radicalmente alternativa il problema-comunità.

33 Per quanto concerne Walter Benjamin, mi si consenta di rinviare al mio *W. Benjamin e la musica*, in *Musica e filosofia*, a cura di F. Abbri ed E. Matassi, Pellegrini, Cosenza 2000, pp. 131-155.



Las Meninas o La familia de Felipe IV Diego Velázquez, 1656

Carmelo Meazza

JEAN-LUC NANCY
Piccola nota sulla somiglianza dell'immagine

In un saggio che compare nella raccolta *La dischiusura*, Jean-Luc Nancy scrive: «[...] il dio ritratto, il dio “svuotato” secondo la parola di Paolo, non è un Dio nascosto nel fondo del ritrarsi o del vuoto. (*Deus absconditus*): là dove si è ritratto non c'è né fondo né nascondiglio»¹.

Nel Cristo di Paolo del commento di Nancy, dunque, Dio si assenterebbe e si ritirerebbe nell'atto stesso del suo divenire uomo. Questo farsi assenza o assentarsi non andrebbe verso una qualche profondità proprio perché l'umano, di cui il Cristo sarebbe il nome, lo esporrebbe verso la superficie più estrema. Nell'atto di questo evento, nell'attualità di questo evento, ogni profondità si asciugherebbe e si consumerebbe. Solo un Dio senza mistero può convertirsi nel movimento per il quale il ritrarsi in una certa assenza non passa né per un fondo né per un nascondiglio. Si potrebbe dire così, forzando un po' la mano a Nancy: siamo nella scena di un evento in cui un'esposizione è convertibile, fa opera di convertibilità, con una ritrazione.

Il Cristianesimo, secondo Nancy, costituirebbe quel momento speciale del monoteismo che porterebbe con sé, nel proprio dispiegamento, potremmo aggiungere, nel proprio avvenire, l'assenza di un dio. Il suo stesso dispiegamento coinciderebbe con il declino della divinità e con tutto ciò che in vario modo può esserle simile. Gli altri monoteismi farebbero più resistenza a questa tensione atea e lo stesso Cristianesimo si troverebbe a combattere contro se stesso, ogni giorno, poiché, ogni volta che questa disposizione si afferma un culto religioso è in agguato e può chiudere, senza scampo, il suo orizzonte di apertura.

In un commento all'*Epistola* di Giacomo, Nancy però chiarisce e definisce meglio la sua posizione. L'interprete attento dovrebbe innanzitutto dare il giusto valore all'elemento centrale che spinge Nancy a prediligere questa *Epistola* rispetto ad altre; fino al punto da ritenere che proprio qui vi sarebbe la possibilità di raggiungere qualcosa di essenziale sulla natura propria del Cristianesimo e persino di correggere e orientare nel giusto modo la posizione di Paolo. Il centro attivo di questa vicenda riguarderebbe la *somiglianza* dell'uomo con Dio.

Mentre in Paolo l'immagine dell'invisibile Dio si afferma nella figura del Cristo, in Gia-

1 J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 51.

come si riprenderebbe invece il noto passo della *Genesi* e la mediazione del Gesù Cristo perderebbe il ruolo di primo piano. L'uomo si scoprirebbe già come immagine di un Dio invisibile. Per Nancy, le lettere di Paolo sarebbero il segno inequivocabile di un'invasione dell'elaborazione teologica nell'esperienza della fede, mentre Giacomo sarebbe più vicino alla semplicità del nucleo vivente che animerebbe lo spirito del Cristianesimo.

Mentre la mediazione cristologica porterebbe Paolo a caricare l'atto di fede del peso dei contenuti e del sapere, Giacomo, recuperando l'intimità di una diretta *somiglianza* con il Padre, garantirebbe all'atto di fede la sua forza performativa. La fede nell'*immagine della somiglianza* avrebbe dunque un carattere tanto più attivo e performativo, quanto più la si sottrae all'incorporazione cristologica, offrendo il giusto senso al ritiro di Dio nell'immagine del Cristo. Anzi, ancora più radicalmente, Nancy è persuaso che Giacomo, molto più di Paolo, avrebbe mostrato la via per non separare la fede dalle opere, per fare della fede l'esistenza stessa di un'opera.

Jean-Luc Nancy scrive così ad un certo punto: «La somiglianza dell'uomo con Dio, e con essa una tematica e una problematica dell'immagine infinitamente complesse, appartengono al nucleo essenziale del monoteismo biblico»². L'uomo dunque sarebbe stato creato ad immagine di Dio. Segnato e orientato nella *somiglianza* di questa immagine, la quale costituirebbe la forma stessa della paternità del Padre. Il Padre sarebbe padre della e nella somiglianza di una creatura a sua propria immagine. *Essere ad immagine di Dio padre*, questo direbbe essenzialmente l'*Epistola* di Giacomo, secondo Nancy, e a partire da qui si comprenderebbe la radice di un'origine che si ritrae dandosi e offrendosi in una donazione assoluta.

Anche in un lungo saggio dal titolo *Il ritratto e il suo sguardo*, Nancy pone la questione del *somigliare* dell'immagine. La verità del ritratto non consisterebbe nella precisa corrispondenza dei tratti dipinti. Essi evocano certamente una somiglianza, ma non indicano propriamente un referente. Si evoca una somiglianza ma essa non conduce verso i tratti particolari di qualcuno, piuttosto conduce verso la superficie stessa del dipinto; la *somiglianza* è un effetto di ciò che si mette in mostra solo in quanto si mette in mostra con l'ausilio e nei limiti dei propri mezzi.

La fascinazione che il ritratto esercita nel corso della storia dell'arte non è legata alla capacità di riprodurre abilmente i tratti di un particolare personaggio, ma alla virtù di promuovere una somiglianza per la quale tutti i volti in fondo si somigliano. E tutti i volti si somigliano nell'essere esposti in un certo modo verso qualcuno. Il ritratto, dunque, più che riprodurre dei tratti empiricamente rilevanti *espone in avanti*, in una certa luce, e la somiglianza fedele consiste nell'attuarsi in scena di un soggetto e non di un oggetto. Solo un soggetto può essere esposto poiché solo lui si compie in quanto tale come esposizione. Il ritratto, secondo Nancy, è importante, per la storia della pittura, perché avrebbe il pregio di mostrare l'aspirazione o la vocazione peculiare di tutta l'opera dell'arte a mettere in opera l'*esposizione* in quanto tale.

Non vi sarebbe arte senza questa vocazione e non è mai opera dell'arte se non è capace di restare all'altezza della particolare natura di questa *esposizione*. Ma che cosa si espone alla fine in un volto portato verso la estrema somiglianza? La risposta che offre Nancy è molto importante poiché egli fissa qui un *topos* costante del suo lavoro speculativo: la *somiglianza*

2 Ivi, p. 65.

che l'arte dell'autoritratto farebbe emergere mostra la modalità di un certo assentarsi coinvolto nella natura stessa di ogni esposizione di una somiglianza. «Quest'assenza – scrive – ci significa che il quadro è somigliante solo in quanto espone tale assenza, la quale a sua volta è soltanto la condizione in cui il soggetto si rapporta a se stesso e così si rassomiglia»³.

«L'esposizione non è un'appendice né una parata della qualità o dell'essenza ritrattistica: essa è consustanziale alla pittura, lo è ancora di più, se è possibile, al ritratto. [...] L'"esposizione" è questa installazione e questo aver luogo né "interiore" né "esteriore", ma in avvicinamento o in rapporto. Si potrebbe dire che il ritratto dipinge l'esposizione»⁴. Che questa topica di un'assenza trovi una sua fonte e una misura nell'ottica del volto si documenterebbe per Nancy proprio nella tradizione teologica. Nel medesimo testo, poco più avanti egli fa un riferimento alle *Confessioni* di Agostino con l'intento di presentarle come esempio di una ritrattistica divina secondo un modello del tutto simile all'autoritratto cartesiano. In questo caso esporsi o ritrarsi come immagine o a immagine e somiglianza del dio biblico vorrebbe dire esporsi nell'impresentabilità del proprio volto come la sua verità ultima. Questo dio è colui che espone, nell'immagine di sé, la sua invisibilità, e tutta la tensione che da sempre anima l'iconoclastia sarebbe la testimonianza di questa estrema tensione e difficoltà che si annida in questa esperienza.

C'è in Nancy un ordine di coerenze per le quali il volto che si somiglia nel ritratto è il medesimo per il quale l'uomo si edifica nell'immagine del Dio della *Genesi*. La modalità con cui il ritratto offre o restituisce la somiglianza è la medesima mediante la quale il Dio di Israele offrirebbe l'immagine della somiglianza all'uomo dell'Occidente. Il volto del ritratto riguarda chi lo guarda con la medesima somiglianza mediante la quale l'uomo a immagine del Dio di Israele si riguarda in questa somiglianza. In un'altra occasione Nancy aveva scritto che il volto di ciascuno esprime già di per sé l'impronta rivolta verso l'altro, del dio che a lui si è rivolto.

Così come l'immagine del ritratto restituisce una ritrazione, espone una ritrazione, così nella somiglianza di questo Dio d'Israele si esporrebbe innanzitutto un ritiro ritratto. Questa ritrazione sarebbe il gesto di un dono, nell'opera del ritratto come nell'opera della fede. Il Dio di Giacomo, da cui Nancy si sente attratto, questo Dio senza mediazione cristologica, è "innanzitutto un donatore", dona se stesso come relazione a se stesso, dona in un gesto che ritrae la propria mano e, per questo, si dà e si trattiene, si offre trattenendosi.

Come pensare però fino alla fine questa ritrazione? Come pensare una ritrazione fino all'altezza di un *es gibt* che non si nasconda, che non faccia nascondimento nel suo stesso ritiro? Che sia all'altezza dunque del suo stesso ritiro? Forse possiamo incominciare col dire le seguente cosa: possiamo incominciare con il dire che per Jean-Luc Nancy il *Dasein* heideggeriano può accadere come *mit-sein* se il tratto tra il *Da* e il *sein* si ritrae dal suo stesso ritiro: si ritrae, in altri termini, senza traccia del ritiro stesso. Si ritrae fino al punto che il nome per questa spaziatura diventa esposizione stessa, esposizione dell'uno verso l'altro, dell'uno all'altro, esposizione in cui è in gioco un comune né in comunione né in indifferenza. Un'apertura in cui è in gioco una certa confidenza nella quale ci si troverebbe esposti, quindi *davanti a*, prima di ogni sguardo identificante, prima che l'alterità *mi* incontri nel richiamo di un volto.

3 J.-L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo*, tr. it. di Kirchmayr, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 36.

4 Ivi, p. 26.

L'apertura di Nancy cerca un'esposizione senza eccesso e senza difetto; né l'eccesso del volto di Levinas, quindi nessuna fenomenologia di un eccesso di apparizione alla Marion, ma neppure un ritrarsi che lascerebbe la coda di uno sguardo che guarda obliquamente il cenno di un ritiro.

È come se Nancy ci invitasse a ritrascrivere il tratto spaziale del *Dasein* a partire da questo tratto congiuntivo-disgiuntivo, operato da un orientamento nella *somiglianza* dell'immagine del padre. Come se dovessimo e potessimo pensare la ritrazione o la differenza dell'esserci a partire dalla natura dello strano rinvio inscritto nel volto rivolto verso la propria immagine.

Il ritiro dovremmo dunque pensarlo in questo tratto congiuntivo-disgiuntivo in cui si è aperta una certa direzione dell'Occidente, dovremmo seguirlo in tutto ciò che questo essere ad immagine del padre promette, dovremmo pensare una ritrazione nel lavoro di una certa somiglianza, ma dovremmo anche attraversare la somiglianza dell'immagine a partire da un ritiro radicale. Dovremmo in qualche modo liberare l'opera dell'immagine da un certo inganno della *homoiosis* per trovarsi all'altezza di un evento che espone il suo stesso ritiro, che nel ritiro espone nella possibilità di far dono.

Non c'è donalità di apertura, quindi non c'è possibilità che il *mit-sein* traduca il *Dasein* in una certa esposizione comune, non c'è in definitiva evento di donalità se l'*es gibt* continua a far fondo o rinvio. Dovremmo dire così: l'*es gibt* apre come *mit-sein* solo se il suo rinvio o la sua ritrazione è sovrapponibile con la speciale somiglianza dell'immagine del ritratto a sua volta sovrapponibile all'immagine cristiana del figlio del padre. Potremmo ancora dire: la differenza ontologica non sarà portata al suo estremo, l'essere dell'ente continuerà a far fondo nell'ente, non si potrà affermare un *essere* dell'ente come *nient'altro che ente* fino a che il rinvio dell'ente al suo essere non sarà segnato dalla *somiglianza* del ritratto o dalla *somiglianza* del figlio del padre.

Per questo dobbiamo chiederci che cosa possa o debba comportare una somiglianza sollevata dall'economia di un rinvio? Una somiglianza cioè che non faccia conto dell'economia del *simile*. O ancora una somiglianza che imponga al differire della differenza ontologica la rinuncia ad ogni possibile lavoro del *simile*. Come se l'essere *nient'altro che ente* potesse svuotare il niente persino del suo *essere niente*, solo nel momento in cui la *somiglianza* tra essere ed ente fosse deposta dall'insidia del lavoro della *simiglianza*. Dovremmo in qualche modo liberare l'opera dell'immagine da un certo inganno della *homoiosis* per trovarsi all'altezza di un evento che espone il suo stesso ritiro, che nel ritiro espone nella possibilità di far dono. Come se Nancy in questo momento cruciale fosse pronto a scommettere su un evento capace di far resistenza a ciò che Derrida chiamerebbe "il rimpatrio analogico di ogni differenza abissale". Un'immagine che somiglia senza rinvio, il cui rinvio è come un velo che nulla nasconde, è un'immagine che apre con la medesima finitudine della spaziatura mortale. Quella finitudine mortale a cui richiamerebbe anche l'*Epistola* di Giacomo nel suo epilogo quando si raccomanda «l'unzione dei malati con la "preghiera della fede" e la confessione reciproca dei peccati»⁵.

Per Nancy l'estrema unzione raccomandata da Giacomo andrebbe ricompresa come quel tocco che porta il morente verso il suo estremo, verso l'imminenza incommensurabile del suo morire. Come se la fede alla fine fosse nella risposta a un donare la morte «come ingresso

5 J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 79.

nella *parusia* finita che si differisce infinitamente»⁶.

In questo caso il Dio della fede diventa la legge di una spaziatura che donerebbe il contatto con l'incommensurabilità del morire, il quale è in fondo anche quella presenza impresente, già sempre accanto, nel toccare-intoccabile della presenza.

Potremmo dire così: se questo tocco di *spaziatura mortale* può condurre l'essere per la morte di Nancy fuori da una certa logica elettiva della chiamata heideggeriana, se può cercare di sottrarre la finitudine del morire alla consegna appropriante di una morte senza divisione, se quindi può cercare di sottrarre la donazione stessa alla logica del dono, quindi a deporre il dono dalla donazione e la donazione dal dono, se può difendersi dall'insidia di Derrida con cui il tocco di spaziatura finita diventa enfasi della logica del tatto, dove c'è sempre, alla fine, comunione di autoaffezione ed eteroaffezione, se ancora, per continuare in questa lista (assai più lunga di quella che qui possiamo delineare) Nancy può manifestare la giusta diffidenza verso la fenomenologia del volto in eccesso saturo sulle prese intenzionali, è perché una speciale spaziatura finita è sempre in opera quando una somiglianza non è coperta da un certo velo del *simile*, quando il *simile* non fa, così forse potremmo dire, da schema analogico, tra l'immagine del ritratto e ciò a cui rinvia, o da schema analogico tra il figlio e il padre nel tratto giudaico cristiano. Come se, diciamo, un po' rapidamente, l'esposizione di un ritiro ritratto chiamasse in causa, ogni volta, una deposizione di una piegatura analogica della somiglianza e per questa via Nancy osasse laddove per Derrida la somiglianza non potrebbe che fare metafora e quest'ultima "rimpatro analogico". Anche per Nancy, come per Derrida, il principio analogico è sempre inseparabile da un antropocentrismo e da un certo umanesimo. Anche Nancy direbbe che, tra i giudizi determinanti e i giudizi riflettenti, opera sempre il meccanismo dell'analogia e questo direbbe qualcosa di essenziale non solo delle critiche kantiane, ma più in generale di una certa metaforica filosofica. E tuttavia mentre la *chora* di Derrida deve sottrarsi ad ogni logica dell'evento e coerentemente ad ogni logica del *somigliare* per preservare la sua differenza da ogni differire, per Nancy può darsi un evento di ritiro (quindi, non un quasi evento) la cui esposizione chiama in causa una somiglianza senza *simiglianza*, quindi una speciale somiglianza senza il lavoro di un'analogia (sia essa di attribuzione o di proporzionalità). In altri termini ancora, Nancy raccoglie l'enorme eredità che si condensa in un passo come questo: «*Chora* non è nemmeno *ça*, lo *es* del dare prima di ogni soggettività. Non dà ordine e non fa promessa. È radicalmente an-istorica, giacché niente avviene attraverso di essa né le avviene. [...] Niente di negativo né niente di positivo. *Chora* è impassibile, ma non è né passiva né attiva»⁷.

La spaziatura finita di Nancy ritraduce la *chora* di Derrida, anch'essa tocca in una mortalità senza chiamata, anch'essa cesserebbe di far dono nell'economia di un ordine o di una promessa, così come verrebbe perduta in una scena filosofica che pretendesse di indicarla in una certa presenza o in una certa assenza. E tuttavia la spaziatura finita di Nancy si ritira dal semplice mancare per la medesima coerenza per la quale il ritratto fa somiglianza, o il figlio rimanda al padre nella somiglianza senza rinvio.

La *chora* di Nancy opera come ritiro ritratto, come ritiro che non fa fondo nel suo ritrarsi in

6 *Ibidem*.

7 J. Derrida, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, tr. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2009, p. 207.

una somiglianza senza analogia. Non ogni somiglianza quindi – questo è il momento di addio a Derrida – nasconde sotto velo la *simiglianza* in cui si perderebbe ogni volta la *différance*.

Anzi la somiglianza in quanto tale è sempre in Nancy esposta esemplarmente nel corpo, nel ritratto come *exemplum* del corpo dell'arte, nel tratto giudaico cristiano di cui il passo della genesi sarebbe come il vessillo.

È come se la spaziatrice finita di Nancy fosse un sinonimo della *différance* alla condizione di pensarla come esposizione di una somiglianza senza velo, la cui nudità sarebbe un altro nome per indicare la fonte di quel rinvio in cui ogni volta opera la *simiglianza*.

In questa impresa di salvare la somiglianza Nancy si trova in risonanza con Deleuze. O almeno in linea con la denuncia con la quale Deleuze affronta il teatro della rappresentazione in cui è proprio una similitudine a coprire, nella misura bilanciata di una proporzione tra un minimo e un massimo, la forza eversiva di una differenza che differisce.

Nel momento in cui Nancy sottrae alla somiglianza la sua velatura mimetica, è concorde con Deleuze nel decostruire la macchina di uno schematismo nel quale una particolarità sarà sempre esemplificata in una universalità e quest'ultima manifestata da una particolarità. Anche per Nancy la somiglianza in cui si fa esposizione, come il lampo di Deleuze «si distingue dal cielo, ma deve portarlo con sé, come se si distinguesse da ciò che non si distingue»⁸. Anche per Nancy si potrebbe dire che l'immagine si espone solo se il fondo sale verso la superficie. Come spiega Deleuze: solo quando i fondali vanno verso la superficie infatti le forme diventano linee e solo a questo punto anche le opere dell'arte raggiungono o toccano in un certo modo l'anima di ciascuno (come chiunque, si dovrebbe aggiungere). La nudità dell'esposizione di Nancy ritraduce in un certo modo questo sollevarsi verso la superficie e un velo incapace di esibire il suo coprire niente, di non fare copertura del fondo vuoto di nient'altro che ente sarebbe una velatura che contribuirebbe invece a fondare il fondale di esposizione, a mandarlo verso un fondo a partire dal quale le linee diventano invece forme e assumono una natura plastica, come organismi con interiorità densa e segreta. Le linee ridiventano verosimili e la somiglianza si rianima in una analogia che fa da schematismo della visione. Nancy è vicino a questo viraggio verso la potenza eversiva dell'univocità di Deleuze, ma è insieme lontanissimo dalla sua ontologia.

Se per Nancy si tratta di ripensare l'immanenza a partire da una certa univocità imposta nel *corpo* esteso senza velo, per Deleuze, come si sa, è l'univocità che si ripensa a partire dal principio di immanenza.

Mentre Deleuze ritiene che il principio di creazione corroda dall'interno la conversione di univocità ed immanenza e ritiene che tra Spinoza e Leibniz vi sarebbero le risorse per pensare l'esplosione immanente di un finito nell'infinito e di un infinito nel finito, per Nancy l'essere ad immagine somigliante del dio richiamato da Giacomo direbbe qualcosa sul *negativo*, sul finito, quindi sulla stessa creaturalità. Dal punto di vista di Nancy, Deleuze consegna troppo in fretta la negatività allo schema dialettico e per le medesime ragioni troppo rapidamente, tra il principio di ragion sufficiente e il principio degli indiscernibili, lascia prevalere la nozione di una continuità della variazione per cui la disgiunzione di una variazione, per quanto imprevedibile, per quanto infinitamente molteplice, per quanto al limite di un effetto senza causa, non può pensare una negatività come ritiro e spaziatrice.

8 J. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1968, p. 43.

Non a caso il portare all'estremo la differenza ontologica è del tutto inessenziale per Deleuze. Se una univocità deve essere recuperata per un *essere singolare plurale* questa non sarebbe per lui coniugabile con la logica di un'esplosione continua di un eterno ritorno della vita in cui la variazione continua (quindi alla fine una certa continuità infinitesimale) prevale sempre sulla spaziatura mortale di un inizio, dove l'infinita variazione garantisce la sorprendente fioritura delle primavere temporali di Bergson ma mai un venire meno di un fondo, mai davvero un limite a partire da un senza fondo.

L'univocità dell'essere plurale di Nancy, la sua somiglianza nuda che evoca come pochissimi prima di lui l'esposizione stessa del corpo delle arti, deve selezionare altre compagnie di viaggio rispetto a Deleuze. Ma proprio per questo un interprete fedele a questo programma di Nancy deve chiedersi se egli non debba abbandonare fino in fondo una certa logica del tattile per poter condurre fino all'estrema coerenza le promesse contenute nell'economia di esposizione di un'immagine senza *simiglianza*. Una fedeltà come questa segnalerebbe a Nancy questo passo contenuto nel *De Trinitate* di Agostino: «Se l'immagine infatti riproduce perfettamente la realtà di cui è immagine, è essa che si eguaglia alla realtà e non questa all'immagine» (*De Trinitate*, 10.11).

Tra i vuoti e i pieni di questi passi potremmo dire: ciò che un'immagine espone in quanto immagine è sempre in perdita nel momento in cui essa *somiglia*. Come se perdesse la sua natura di immagine nel momento in cui dovesse rimandare a un qualche rinvio, come se ogni rinvio fosse anche un certo modo di misconoscere la sua offerta d'apertura. Vi sarebbe sempre un padre a far da sfondo ad un figlio e un figlio a far da sfondo a un padre e nessuna reciproca deposizione garantirebbe ciò che preme più di ogni cosa ad Agostino: l'eguagliarsi della realtà all'immagine. Il figlio come immagine del padre non rimanda al padre poiché a sua volta il padre come immagine del figlio non rimanda ad esso. È in questo speciale evento che conduce a deporre il simile del somigliare che prende corpo ciò che sarebbe lecito nominare come l'a/teismo dell'immagine. Un'immagine è atea quando somiglia senza rinviare in una *simiglianza*.

Forse non sbagliamo se ricaviamo da questo momento nel quale una somiglianza deve deporre una *simiglianza* l'avvio, il punto di insorgenza della speculazione trinitaria. Se il figlio fosse stato ritenuto o creduto (nell'esperienza pratica di una certa fede) simile al padre, somigliante al padre, la formula trinitaria non si sarebbe imposta come inevitabile. La sua inevitabilità non avrebbe preso il sopravvento sulla sua incredibilità eccezionale. La sua inevitabilità non avrebbe sopravanzato l'incredibilità fino al punto di imporsi in una certa innegabilità.

L'unità sostanziale che in essa si persegue è orientata nella necessità di una somiglianza senza *simiglianza* che a sua volta costringe a deporre la figura del padre nella figura del figlio e la figura del figlio nella figura del padre. Il figlio non è figlio del padre se non è anche il padre e il padre non è il padre se non è anche il figlio: è in questa strana formula che si depongono o si decostruiscono le figure a cui il *logos* filosofico è naturalmente portato, compresa la formula del ritiro: il padre non potrà mai davvero ritirarsi dal figlio – come scrive Badiou – dietro l'evidenza del figlio, se non rimanda a un reciproco togliersi del padre e del figlio di cui lo spirito è chiamato ad essere il nome senza traccia dell'esposizione di questo ritiro.

La tradizione teologica ha sempre, in vario modo, dovuto parlare di un ritiro del padre nel figlio, quindi di una deposizione dell'originario nel figlio, nominando la figura dello spirito.

Il travaglio teologico trinitario ha sempre compreso che non sarebbe stato all'altezza dell'ermeneutica fenomenologica dell'evento giudaico-cristiano senza nominare la personale figura dello spirito del padre e del figlio. In questa strana luce d'orizzonte di un terzo né padre né figlio, la filosofia è come impedita a fare andirivieni nell'intimità del padre e del figlio poiché questa intimità viene svuotata nell'immagine senza rinvio della somiglianza.

L'immagine somigliante senza *simiglianza* del figlio non può che suggerire qualcosa di importante sulla stessa nozione di univocità se, come si sa, il suo principale sostenitore, Duns Scoto è stato anche colui il quale ha pensato l'avvenimento rivelativo del Figlio come un destino eterno di tutta la divinità e non come l'effetto della caduta nel peccato. Dovremmo ritrovare e reinterpretare il legame di coerenza che deve esserci tra l'*ens univoco* con cui Scoto reagisce all'ambiguità della somiglianza analogica e quel passo di Agostino nel quale si evoca un'immagine del figlio senza somiglianza. Come se dovessimo cercare proprio qui un'immagine della univocità. Dovremmo comprendere la stessa univocità e la sua forza eversiva a partire dall'*immagine del figlio*. Come se l'accesso d'immagine per cui il figlio mostra il padre dicesse qualcosa di decisivo sull'immagine d'accesso per cui l'univocità di Scoto immette nell'essere di dio e nell'essere dell'ente e dettasse una linea da seguire con assoluto rigore, per la quale l'immagine senza somiglianza accedrebbe all'aperto o sarebbe accesso al senza origine così come nell'*ens* si accedrebbe nell'univocità dell'essere di dio e dell'essere dell'ente.

Dovremmo chiederci con Nancy, a un passo da lui, se proprio la trinità non sia la formula con cui il tratto ebraico cristiano ha costruito la scena di un ateismo che sopravviene alla filosofia come un ritiro senza traccia di ritrazione, come un limite-ritiro che espone la filosofia stessa verso la fine di ciò per cui essa è più esperta di tutti: il venire meno di un fondo e di un principio (o meglio, l'obliquo *presentarsi* di questo venire meno). Vorrebbe dire che solo una certa teologia (o a/teologia) sarebbe capace di ateismo, solo una certa a/teologia potrebbe *toccare* la filosofia con il medesimo *tocco* del corpo delle opere dell'arte.

Come se l'esposizione dell'arte potesse dire molto dell'immagine univoca del figlio del *tratto* giudaico-cristiano e quest'ultimo permettesse di orientarsi nel giusto modo nell'esposizione delle arti. Proprio Jean-Luc Nancy ci aiuta a comprendere che nell'attrazione della filosofia verso l'esposizione dell'opera dell'arte vi sia la più coerente ed estrema adesione della filosofia alla fenomenologia o almeno un'adesione ad una fenomenologia che riconosca, nell'evento esposto dell'arte, la fenomenalità esemplare, la fenomenalità del fenomeno nella scena di un'autoriduzione. Un fenomeno che avrebbe già sospeso tutto ciò che la fenomenologia cerca di ottenere con il proprio metodo, la cui soglia d'apertura può sovrapporsi a quel momento nel quale la filosofia, in vario modo, cerca di sottrarre un *quasi evento* al sensibile e all'intelligibile, al finito e all'infinito, o in altre parole cerca di sottrarre l'impensabilità ad ogni figura del pensato. Come se la filosofia potesse incontrare nell'evento dell'esposizione dell'arte una impensabilità univoca con la soglia di impensabilità del cui ritiro prova a farsi carico soprattutto nei momenti nei quali non cede alle logiche della teologia negativa. Come se una certa nozione di impensabilità o di ritiro fosse comune, in-comune, univoca all'esposizione dell'opera dell'arte e al momento in cui la filosofia, nella radicalizzazione della differenza ontologica, giunge a consegnare la differenza all'esposizione di un ritiro. Come se la nozione di impensabilità fosse univocamente predicabile all'esposizione dell'arte e al momento in cui la filosofia deve chiamare *chora* una differenza che deve differire da ogni differenza.

Adi Ophir - Ariella Azoulay

LE LIEU DE L'AMOUR
Hommage à Jean-Luc Nancy

Adi Ophir. Commençons par une définition. L'amour est...

Ariella Azoulay. Pourrait-on commencer ainsi un texte sur l'amour ? Aujourd'hui ?

Adi. "Je t'aime", est-ce meilleur comme ouverture ?

Ariella. Peut-être. C'est la plus usée, mais il se peut que l'amour ne sache exister sans cette formule, même s'il est clair que cet énoncé, à lui seul, ne suffit pas pour le faire exister.

Adi. *L'amour en éclats*¹, ce texte de Nancy s'ouvre par une interrogation – je cite : « Tout n'a-t-il pas été dit au sujet de l'amour »... ?

Ariella. Oui, mais après avoir dit ça, il a néanmoins écrit quelques pages... Il a même offert, très prudemment, une définition... Je cite : « On pourrait dire au moins ceci, pour essayer d'entrer dans la question : soi qui jouit de sa présence à la présence de l'autre »².

Adi. Mais juste après avoir signalé la voie à prendre pour « entrer dans la question... » Nancy abandonne le texte.

Ariella. Pas tout à fait. Il y ajoute une page de « *Post-scriptum* », un dialogue qui commence par un reproche... Un autre, une autre qu'il introduit dans le texte lui reproche – je cite : « Tu as écrit et sans doute, il conviendrait qu'un discours sur l'amour fût en même temps un propos d'amour, une lettre, un envoi, car l'amour s'envoie autant qu'il s'énonce ». Il y répond aussitôt en faisant comprendre que cette voie est à prendre à deux... « J'aurais dû tout envoyer, mille pages d'amour et pas un mot sur lui, à toi seul, à toi seule. Tous les mots d'amour de tout le monde... »³.

Adi. Peut-on interpréter cela comme une invitation à continuer là où Nancy a quitté son texte, à poursuivre ces propos d'amour ?

Ariella. Le « post-scriptum » en forme de dialogue, ne permet pas de faire autrement, si on souhaite suivre Nancy en pensant l'amour.

1 J.-L. Nancy, *L'amour en éclats*, in Id., *Une pensée finie*, Galilée, Paris, 1991.

2 *Ibid.*, pp. 264-265.

3 *Ibid.*, p. 268.

II *tema di B@bel*

Adi. Et aussi si on tient à jouir de « sa présence à la présence de l'autre ».

Ariella. Revenons donc à son interrogation initiale : « Tout n'a-t-il pas été dit au sujet de l'amour »...Peut-on dire quelque chose de nouveau ?

Adi. Peut-être pas si on écrit tout seul. L'amour ne peut pas être réduit au sentiment de l'amour, il n'est pas une expérience solitaire comme la souffrance ou la joie.

Ariella. L'amour est toujours à deux, même quand l'autre n'est pas là pour un certain temps ou tourne le dos. L'amour est toujours à deux, entre-deux.

Adi. Pas exactement. L'entre-deux commence quand on peut en dire plus que « l'amour est... », ou ne pas raconter seulement à l'autre ce qu'est l'amour. L'entre-deux commence au moment où l'on peut s'adresser à l'autre et lui dire « je t'aime », et savoir qu'elle sait qu'on s'adresse à elle et non pas à une autre. « Ceci n'est pas de l'amour », se dit-elle, « s'il le dit à une autre ». **Ou peut-être est-elle déjà amoureuse mais pas encore prête à se livrer complètement** tant qu'elle n'est pas sûre de son amour pour elle. Sans la promesse exclusive – et l'exclusivité est toujours une promesse, et toujours part de la promesse d'amour – ce qui se crée entre les deux est ouvert à tous vents.

Ariella. L'amour est là, et pas seulement espéré, quand on peut faire confiance à la promesse.

Adi. Peut-on donc commencer par « je t'aime » ?

Ariella. Oui, mais également par « je ne t'aime plus » ou « pourquoi ne m'aimes-tu pas ? » ou tout simplement par « est-ce que tu m'aimes ? » ou « dis moi que tu m'aimes ». Les questions d'amour, aussi bien que les déclarations ou les déceptions, font partie des malheurs de l'amour, l'amour en est fait, à condition qu'il y ait amour. C'est pourquoi l'on peut commencer par « je t'aime », mais ceci n'est pas obligatoire.

Adi. Même si on ne commence pas là, il faut en passer par là, par le « je t'aime », par l'adresse de la première à la deuxième personne. On ne peut pas écrire sur l'amour des autres. Que sait-on de l'amour des autres, au-delà de ce qu'ils nous en ont raconté ? On ne peut écrire que sur l'amour et à partir de l'amour qu'on ressent. Et l'amour est toujours à deux. Pour cela l'amour ne peut s'écrire qu'à deux. La même démarche phénoménologique d'une contemplation de soi accompagnée d'un effort pour le décrire de manière à ce que les autres puissent s'y reconnaître, de manière à en extraire quelque chose d'essentiel qui transcende les traits idiosyncratiques de celui ou celle qui en a eu l'expérience. C'est qui est possible quand il s'agit de la description de la souffrance ou de la perte, devient impropre quand il s'agit de l'amour. Car l'amour est toujours plus que l'expérience singulière d'un individu. Quand il a lieu, l'amour est une expérience à deux.

Ariella. Celui qui pense seul sur l'amour, par exemple quand elle n'est même pas consciente d'être l'objet de son amour, peut bien évidemment rendre compte très minutieusement de *son* amour, de ce qu'il éprouve pour son amoureuse ou de ce qu'il ressent en son absence, quand elle est là ou pas, sur sa joie à l'attendre, et sur son chagrin lorsqu'elle s'en va. Mais ce sur quoi il écrit n'est pas l'amour mais son effet, ce qui arrive à l'amour quand il se réduit au point de vue de l'individu, à son corps, à ses émotions. L'un peut imaginer une conversation

avec l'autre, il peut simuler sa voix, ses pensées, écrire ses mots, leur faire compléter les siens, s'identifier à son point de vue, imaginer ce qu'elle ressent quand elle aime ou quand elle se fait aimer. Mais, même dans un texte bien écrit, quelque chose manque. Quelque chose qui ne peut avoir lieu qu'entre-deux, que lorsque l'on préserve le lieu que se créent les deux, qui se crée quand il y a deux personnes pour s'aimer.

Adi. Celui qui écrit tout seul sur l'amour s'approprie ce qui appartient à deux, qui a lieu entre deux. Mais, une telle appropriation n'est-elle pas le risque qu'on prend quand on entre dans des relations d'amour, n'est-ce-pas le risque qu'il faut prendre pour qu'il y ait amour, pour que l'amour ait lieu ?

Ariella. Non, ceci n'est pas le risque qui existe dans l'amour. C'est l'*hybris* qui peut mettre l'amour en danger, un peu comme un mensonge ou une trahison, qui prive l'amour de sa condition nécessaire et non suffisante – la promesse qu'il y a dans l'amour, la promesse qu'il ne peut devenir une propriété, un bien, quelque chose qui serait soumis qu'à une personne, qu'à ses souhaits et désirs.

Adi. Alors, quel est ce risque que prennent les amoureux ?

Ariella. Celui d'apparaître nu devant l'autre – de s'exposer, aussi bien sa parole que son corps, son être, sa manière d'être. Au moins partiellement, le lieu de l'amour se définit par cette disponibilité. Il y a des choses qui ne peuvent arriver que dans ce lieu, ce lieu qui se déploie entre deux qui s'aiment, qui s'aiment ainsi, qui s'aiment autant. C'est dans ce lieu qu'on affronte le danger qui se tapit dans l'amour, le danger qui surgit de l'amour, et que seul l'amour peut écarter. L'appropriation de l'amour par celui qui l'écrit tout seul, qui lui impose sa voix unique, met l'amour en danger.

Adi. Mais ce danger existe aussi quand on écrit à deux, mais d'une voix unique. L'amour doit être pensé et écrit par deux personnes, des voix singulières qui ne sont pas une, deux qui ne vivent pas le fantasme de l'unicité. Il faut au moins deux fantasmes pour ne pas devenir « une seule chair » et ne pas faire de cette chair unie la matrice du fantasme ou de la pensée sur l'amour. La chair n'est pas une, ni avant, ni après, ni au moment où l'on fait l'amour. Et si la chair n'est pas une, l'âme encore moins.

Ariella. Et ces dangers disparaissent-ils une fois qu'un dialogue commence à s'écrire ?

Adi. Bien sûr que non. Le dialogue ne suffit pas. Le dialogue a tendance à préserver la séparation des voix, mais très souvent elles se répondent l'une à l'autre, se font écho, comme dans les discours du *Banquet*, comme le dialogue entre Socrate et Diotima, ou entre Alcibiade et Socrate. Ou comme les dialogues sur l'amour d'Isaac Abravanel. Lui est l'amoureux, et elle l'objet parfait de son amour, qui lui enseigne l'amour comme il doit être, incapable elle-même d'amour, mais sachant comment se faire aimer. Le problème n'est pas seulement dans le langage un peu didactique et forcé, qui interrompt la continuité de la conversation et stabilise les positions, autrement instables. Les interlocuteurs sont produits par le texte comme ayant auparavant des choses à dire et à exprimer. Chacun d'entre-eux a des idées et des sentiments, mais on a l'impression que leurs idées aussi bien que leurs sentiments leur appartiennent, et la parole est transmise comme un objet que l'on se passe de l'un à l'autre.

Un message est transmis, une réponse est accueillie, et ainsi de suite. Mais l'amour n'est pas une communication ou une transmission – celles-ci mettent l'amour de côté. L'amour n'est pas quelque chose que l'un ou l'autre possède. On peut raconter son amour, je peux vous dire que j'aime Ariella – « j'aime Ariella » – mais que savez-vous maintenant de mon amour pour Ariella ? Rien, ou presque. Vous ne savez rien de ce qu'il y a exactement entre elle et moi, cette chose à laquelle nous appartenons tout autant qu'elle nous appartient. Je ne peux pas écrire cette chose tout seul, et un dialogue forcé n'y suffirait pas non plus. Pour en parler, pour faire parler cette chose, il faut une parole entre-deux, qui puisse préserver cet « entre » qui se crée entre-deux comme un lieu d'où une autre parole surgit, une parole qui ne soit plus seulement celle de l'un ou celle de l'autre.

Ariella. Cette parole à deux n'est pas un genre ou un style ayant des règles ou des caractères bien identifiés. C'est pour cela qu'on ne pourrait pas dire l'avoir trouvée, cette parole à deux. Mais on pense que si l'on peut dire quelque chose de nouveau sur l'amour, après tant d'années de philosophie, de poésie et de littérature, et après des millions d'amoureux écrivant et d'écrivains amoureux, qui ont essayé de penser leur amour ou de trouver leur manière de l'exprimer, si on peut apporter quelque chose de nouveau, ça commencerait par la forme – l'écriture à deux qui cherche à préserver la parole à deux, entre-deux, qui laisserait l'amour dans son lieu, ce lieu in-appropriable par l'un ou par l'autre, écriture qui ne va pas réduire l'amour à ce qui arrive à l'un ou à l'autre. Autrement dit, la nouveauté, s'il y en a une, se trouve dans l'écriture de l'amour et son rapport au lieu de l'amour.

Adi. Pouvons-nous alors commencer maintenant à parler de l'amour ?

Ariella. Non, on ne peut pas commencer, car nous sommes déjà dans la parole, dans l'amour, en plein milieu de la parole d'amour.

Adi. Pourrait-on tenter une définition, quelque chose comme « l'amour est... » ?

Ariella. On peut essayer... Mais commençons peut-être par ce que l'amour n'est pas... L'amour n'est pas un sentiment passif, endormi, accumulé, conservé, quelque chose qui demeure dans l'âme de l'individu en attendant de s'éveiller face à un amoureux ou une amoureuse, prêt à se réaliser. L'amour n'est pas non plus l'apparence d'une essence cachée, ou le front d'un sentiment qui resterait toujours au fond, potentiel qui ne fait qu'attendre le bon moment pour apparaître. Dans *L'amour en éclats*, Nancy commence à dégager l'amour des chaînes de la dialectique – de toute dialectique – dans lesquelles il était prisonnier pendant des milliers d'années. Nous voulons suivre Nancy, et arracher l'amour aussi à la dialectique du droit et du fait, du potentiel et de sa réalisation.

Adi. Il existe un discours répandu aussi bien dans la culture populaire que dans la haute culture, répété par les adolescents, discours que les vieux déplorent, et qui fait croire que l'amour potentiel est beaucoup plus grand que sa réalisation. Comme si la chance des amoureux provenait du fait que leur potentiel se serait réalisé. L'actualisation du potentiel est pensée comme une explosion, quelque chose qui arriverait d'un seul coup, qui résulterait d'une rencontre fatale entre deux matières. Nous aussi, nous voulons prendre nos distances de cette métaphysique du « ça arrive » et nous débarrasser de la dialectique de l'actualisation.

Ariella. Quand il a lieu, il est exactement ce qu'il est – une présence agissante, et quand il est absent il est aussi ce qu'il est – une absence agissante. Ce n'est jamais la même présence qui recule à l'état potentiel, et qui serait présente maintenant dans son absence, et cette absence n'est pas un potentiel qui se réaliserait quand un nouvel amour arrive. Quelque chose bat. C'est le cœur et non pas le sujet, dit Nancy. « Il [le cœur] ne dit pas « j'aime » qui est la réflexion ou la spéculation d'un ego [...], mais il dit « je t'aime », déclaration où je n'est posée qu'en étant exposée à toi »⁴. Ce battement est la forme d'existence de l'amour. Mais entre un battement et un autre, il n'y a pas de potentiel non réalisé de l'amour. Soit il n'y a pas d'amour – et cette absence ne fait pas partie de l'amour – soit il y a amour et la pause entre les battements participe de son existence.

Adi. Quand le battement persiste, c'est l'amour qui bat. Avec chaque battement il prend lieu. Il crée ce lieu entre les deux afin de pouvoir apparaître entre eux comme un champ magnétique dont il définit les contours et qui se définit par lui. Entre un battement et autre, il ne prend lieu que potentiellement. L'amour est la, tout-à-fait réel – il n'y a que son lieu qui soit à l'état potentiel. On peut lui faire une place, où il prendra lieu. Les amoureux peuvent l'appeler, ils ne doivent pas attendre qu'« il arrive », fatal et imprévu, on peut essayer de le préparer comme on préparerait un dîner ou comme on ferait un lit. Ce potentiel fait partie d'un amour qui est déjà là, en fait. Quand il n'y a pas d'amour, ce potentiel n'y est pas non plus. Ce potentiel ne se réalise que lorsque l'amoureux tourne le dos aux autres tout en faisant face à son amoureuse qui comme lui, est prête à faire de même.

Ariella. Le rapport entre le potentiel et la réalisation ne disparaît donc pas, il faut le chercher non pas entre le désir et sa réalisation, mais dans l'amour même – qui cherche à prendre lieu dans un espace commun. Cet espace commun est sa forme d'existence. Les battements simultanés de deux amoureux qui tournent le dos au monde garantissent l'émergence du lieu de l'amour, l'émergence de l'amour comme un lieu de co-présence, marqué par ces deux êtres tournés l'un vers l'autre, disponibles l'un pour l'autre, et qui font dans ce lieu des choses qu'on ne fait pas ailleurs, ou qu'on fait autrement. Le dos tourné marque cette distinction entre l'intérieur et l'extérieur du lieu de l'amour.

Adi. Le dos tourné aux autres – les amoureux partagent un espace commun qui les sépare des autres. Le partage de leur amour est aussi le cloisonnement d'un lieu qui partage le monde, le divise en deux. Ce lieu est partagé uniquement par les amoureux, ils y résident dans l'amour, l'amour y plane sur eux, les enveloppe.

Ariella. L'amour peut être différé, il supporte les attentes, les suspensions, les expectatives, jusqu'à ce que l'un ou l'autre trouve du temps, jusqu'à ce qu'ils fassent du temps, jusqu'à ce qu'ils puissent tourner ensemble le dos au monde, jusqu'à ce que l'amour puisse avoir lieu dans un espace commun, qu'il partagent. Ceci dit – l'amour peut exister, pour un certain temps, sans prendre place dans un lieu concret.

Adi. Mais pour que l'amour existe, cette simultanéité, ce partage, doivent avoir lieu au moins une fois, une première fois. Personne ne porte avec lui tout seul ce potentiel de si-

4 *Ibid.*, p. 236.

multanéité. Chacun – ou presque – peut tomber amoureux. Tel est le potentiel dont tout le monde parle.

Ariella. Mais tomber amoureux n'est pas aimer. Tomber amoureux est une expérience personnelle, qui n'appartient qu'à un individu. Tandis que l'amour, si on peut le penser en terme d'appartenance, appartient à deux, ou plus exactement à l'entre-deux. L'amour est l'effet d'une rencontre entre-deux. Il existe une chance qu'il ait lieu et il se peut qu'on arrive même à calculer ses chances d'exister, mais une chance n'est pas équivalente d'un potentiel. La chance ne se cache pas potentiellement quelque part préalablement à cette rencontre. Elle est le potentiel né de cette rencontre. L'amour est manqué chaque fois qu'on essaye de le penser au dehors d'un certain champ magnétique créé par cette rencontre, et qu'on essaie de stabiliser son essence indépendamment de ce champ.

Adi. Toute une tradition voit dans la parole d'amour un échec immanent de capturer le sens de l'amour.

Ariella. Oui, ceci est un autre cliché sur l'amour, le cliché selon lequel l'amour est une émotion dont la richesse et la puissance échappent à toute tentative de les décrire, et qu'aucune métaphore ne parviendrait à capturer. Mais cet écart ou cet excès qui échappe à tout effort de verbalisation existe aussi quand il s'agit de n'importe quelle émotion, de la plus faible qui ne laisse qu'une empreinte dérisoire dans l'âme à la plus forte, qui la déchire. Cet échec n'est pas dû à l'écart qui sépare une chose unique et une parole qui s'y réfère. L'échec, qu'une longue histoire perpétue, provient de l'effort de décrire l'amour comme une émotion privée de l'individu, une émotion transitive – qui a un objet bien défini et dont la nature vient de ce rapport à son objet, c'est à dire ce rapport à l'amoureux ou à l'amoureuse. L'effort phénoménologique d'isoler cette émotion, de la démarquer des toutes les autres émotions de l'individu et de la décrire comme une forme pure tombe dans le même piège. Cet effort phénoménologique cherche à capturer cette émotion distincte comme si sa source et son objet se trouvaient chez l'individu. Nous voulons au contraire comprendre comment l'amour prend existence, prend forme, prend lieu. Un peu dans l'esprit de Roland Barthes, mais en nous distinguant de lui, nous recherchons ses expressions. Non pas des expressions pures ou d'essence, mais des énoncés qui le disent, qui signalent son existence.

Adi. Mais où exactement ?

Ariella. Au milieu, ici et ailleurs, en mouvant, en mouvement, ce mouvement qui va d'un lieu inattendu – car ceci ne va jamais de cœur à cœur, ne prend pas toujours les chemins attendus, c'est un mouvement qui plane d'un bras à une épaule nue, d'une odeur du corps à un regard, d'un sourire à un pied nu.

Adi. Mais aussi de la façon qu'elle a de se pencher sur son écran d'ordinateur à la manière dont il pose une petite fille sur ses épaules, ou en utilisant le terme de Barthes – ce mouvement va d'un punctum à un autre, toujours entre différents types de studium, c'est à dire entre tous les lieux où l'amour s'entremêle. Les amoureux ne sont jamais complètement séparés du dehors, ils ne sont pas enfermés dans un laboratoire qui serait sans rapport avec le monde extérieur. L'un ou l'autre, ou les deux à la fois, doivent faire de la place à l'amour, l'un plus,

l'autre moins, ils essaient de lui faire place à l'écart des autres, de se séparer des tous ceux qui les entourent.

Ariella. Ou inversement, c'est l'amour qui exige que tout soit mis de côté, les amoureux y répondent, ils n'ont pas toujours de temps ou assez de temps, ils sont pris par autre chose, et ainsi de suite. Ainsi se dessine le champ magnétique de l'amour. On peut le décrire de différentes façons, mais il ne peut être nommé « amour » que lorsque les amoureux l'appellent ainsi et disent « ceci est de l'amour ».

Adi. Il est clair que tout le monde ne désigne pas la même chose en disant « amour ». Souvent le mot « amour » est utilisé pour décrire des choses qui en font parti mais qui ne le sont pas : excitation, émoi, désir, toucher, réconciliation, partage, pardon, allégresse, inquiétude de l'autre. L'amour a besoin de toutes ces émotions, il doit les inclure, les traverser, leur donner forme. Les amoureux diffèrent les uns des autres par la forme particulière qu'ils donnent au pardon, au partage, au désir, et parfois ils n'y arrivent pas, ils les déforment de manière à détruire l'amour. Il y a des amours gais et des amours tristes, celui qui aime et n'est pas prêt à pardonner, celle qui aime mais n'est pas prête à partager un espace commun, un autre refuse d'accepter l'altérité de l'autre et exige que tout soit fait à sa façon. Dans l'amour aussi, chacun se conduit à sa mesure, et l'amour ne survit qu'à condition que sa mesure ne devienne pas une démesure pour l'autre, que sa mesure ne détruise pas les conditions nécessaires à ce qui entretient la flamme du lieu d'amour qui existe entre les deux.

Ariella. Ce « ça » est justement ce que les amoureux appellent « amour ».

Adi. Ne pourrait-on pas distinguer l'amour de ce qui n'en est pas, et le décrire d'une façon générale ?

Ariella. Il est essentiel que l'appellation « amour » soit prise en compte quand on décrit l'amour, car l'appeler par son nom fait partie de l'amour. Ceci doit nous permettre aussi de nous dégager de la métaphysique de l'amour « qui arrive », l'amour qui agit sur l'individu, qui le rend passif, qui le soumet à son pouvoir. L'amour a un pouvoir, mais l'individu aussi, l'amour agit, s'empare, mais l'individu aussi. L'amour est un champ de relations dans lesquelles les amoureux, qui sont aussi les aimés, reconnaissent le pouvoir de l'amour, connaissent son pouvoir sur eux, mais ils ne reconnaissent pas moins leur pouvoir, le pouvoir qu'ils exercent lorsqu'ils décident de lui faire de la place, quand ils se laissent agir par lui, quand ils se permettent, l'un ou l'autre, de faire certaines choses en son nom, pour son nom. L'amour est un permis de faire ce qu'on ne peut pas faire exactement de cette façon dans d'autres relations. L'amour est ce que pour quoi on est prêt à faire beaucoup, mais que rien de ce qu'on fait ne peut le faire advenir s'il n'existait pas auparavant. Dans ce sens, l'amour n'est pas une fin en soi, ni un moyen, il ne peut avoir de fin en dehors de lui-même. L'amour est ce champ fait des nombreux liens qui se nouent et se dénouent dans les limites négociées par les amoureux. Quand ce champ commence à se dessiner, les amoureux ont déjà décidé, d'une manière ou une autre, qu'ils se projettent dans ce champ, qu'ils prennent le risque de se faire façonner par lui.

Adi. Est-il possible que les philosophes n'aient pas compris ce qu'est l'amour ? Nietzsche pose cette question par rapport à la vérité. Il répond : ils n'ont pas compris car ils n'ont pas osé

penser la vérité en tant que femme. S'ils y avaient pensé, ils auraient compris que la dérobade ne cache rien. Ils auraient compris que l'embellissement derrière quoi rien ne se dérobe – du moins rien de convoité, ainsi que ce jeu de dérobade et des cachette, conçu pour séduire – comme s'il existait quoi que ce soit de séduisant au-delà du jeu-même – ils auraient compris que la vérité est essentiellement cela. S'ils avaient pensé de la sorte, ils auraient compris que la vérité est justement ce jeu de cache-cache de la vérité, qu'elle séduit et est désirée comme une femme, et puisqu'on désire la vérité comme on désire une femme, c'est ce désir pour la vérité qu'on doit mettre à l'épreuve, et non pas la vérité.

Ariella. C'est justement ce que Nancy appelle « le rendez-vous manqué » avec la philosophie ⁵.

Adi. Oui, bien sûr, on le suit, mais un peu différemment. Depuis *Charmides*, un des premiers dialogues platoniciens sur l'amour, les philosophes avaient perçu l'amour comme « un rendez-vous manqué, [qui] appelle encore sa répétition » pour reprendre la formule de Nancy. Mais les philosophes ont également pensé l'amour comme le désir que l'amoureux éprouve pour son aimée, l'aimée comme un objet de désir, de conquête. Et une fois qu'il est acquis, après avoir terminé les jeux préliminaires, quand les amoureux se fatiguent de faire semblant d'être ce qu'ils ne sont pas, d'être difficiles à conquérir et donc précieux et rares, après que la lumière aigue et cruelle du matin se lève et le jour apparaît d'une clarté nue, les engagements et la liste infinie des choses à faire ne peuvent plus être ignorés ou différés, après tout cela l'amour, comme la guerre, dans cette perception, ne peut jamais être satisfait, et tous deux ne peuvent que chercher leur prochain objet ailleurs.

Ariella. Quand les philosophes de Platon jusqu'à Schmitt ont pensé le politique, quand ils ont pensé l'« être ensemble », ils ont toujours manqué la pluralité et ont adopté le point de vue du pouvoir. Ils ont imposé la perception homogène et homogénéisante du pouvoir sur le politique. L'amour est une forme particulière d'être ensemble, et la pluralité qu'il englobe a été également réduite à l'unicité d'un amoureux. Il n'est pas étonnant que l'amour ait été pensé en termes militaires ou gouvernementaux – « conquête » ou « prise de pouvoir ». Il ne s'agit pas seulement de la logique interne au discours philosophique mais des conditions politiques sous lesquelles les relations d'amour ont pris forme entre le supérieur et l'inférieur, entre les hommes et les femmes, qui même après avoir acquis leur émancipation n'ont jamais cessé d'être politiquement ou socialement inférieures, ou entre les hommes adultes et les adolescents, selon le modèle grec classique. Même quand l'ordre des choses s'inversent – dans l'amour de cour le troubadour fait la cour à une dame honorée – les différences hiérarchiques sont conservées. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les philosophes aient eu tendance à penser l'amour en termes de pouvoir, qu'ils aient sublimé le pouvoir que l'amoureux exerce sur son amoureuse, en l'imaginant comme le pouvoir que l'amour exerce sur l'amoureux. Dès qu'il a été frappé par le coup de foudre, l'amoureux acquiert la licence de commettre des choses autrement interdites. L'amour est cet état d'exception où chaque homme est souverain, est autorisé à faire des choses exceptionnelles à son amoureuse et pour elle, choses inacceptables dans d'autres relations. Cette licence s'est modifiée au fil du temps et porte toujours l'empreinte de l'époque, mais ce qui n'a pas changé, c'est l'existence de cette licence d'exception accordée à l'homme amoureux, pour l'amour et en son nom.

⁵ *Ibid.*, p. 238,

Adi. Il est clair que l'égalité des amoureux qui forme notre approche de l'amour, porte aussi le sceau de l'époque et de la classe sociale auxquelles nous appartenons. C'est bien pourquoi nous pouvons parler ainsi de l'amour, avec comme point de départ l'égalité entre les conjoints – du moins dans l'amour, qu'ils soient hétérosexuels ou homosexuels, ceci nous est égal quand on parle d'amour. Notre refus de réduire la pensée de l'amour au point de vue du seul amoureux est l'effet d'une nouvelle manière de vivre l'amour, une expérience rare sinon inexistante ou impossible dans les temps passés (il suffit de prendre comme exemple John Stuart Mill et Harriet Taylor). A notre époque, nombreux sont ceux qui peuvent vivre une expérience semblable.

Ariella. Cette expérience n'a pas été accessible à la plupart des philosophes qui ont écrit sur l'amour. Mais il semble que leur échec n'est pas dû qu'aux circonstances externes, mais aussi à une tendance « naturelle » de la philosophie qui n'a pas changé depuis longtemps. Nancy écrit que depuis le *Banquet*, la philosophie maîtrise l'amour, elle ne sait pas se livrer à lui, et pour cette raison le manque pertinemment. Nous voulons être plus précis. Quand il est formulé ainsi, cet échec n'est pas particulier à l'amour.

Adi. C'est vrai, tout au long de l'histoire de la philosophie, la pensée a été saisie ainsi : elle peut s'ouvrir à quelque chose qui lui est étranger, quelque chose comme l'amour, jusqu'au moment où elle réussit à dire sur lui quelque chose dans quoi elle se reconnaît. Si elle se livre complètement à cette chose, elle va s'épuiser, s'auto-détruire, elle risque d'être prise dans un tumulte des sens, ou de tomber dans un sommeil profond. Pour être ce qu'elle est, la pensée doit pouvoir maîtriser son objet. Pour continuer à le faire, elle n'est pas obligée d'avalier toute chose qui lui est étrangère, comme le pensait Hegel en représentant ainsi les philosophes qui l'avaient précédé. Au lieu d'avalier son autre, la pensée peut se permettre d'avouer l'excès de l'être sur la pensée ou l'excès de l'altérité sur l'être dit ou du vécu sur la langue qui rend à l'expérience des mots et du sens. La pensée peut confesser sa finalité, mais elle doit dire cette finalité aussi de manière à ce qu'elle puisse s'y reconnaître, et dans ce sens au moins, ne pas perdre sa maîtrise. Et cette description de la limite de la pensée manque également l'amour.

Ariella. L'aveu de l'excessivité de l'être ou de la finalité de la pensée, ne suffit pas si on comprend que la parole sur l'amour – y compris la pensée sur l'amour – n'est pas extérieure à l'amour mais en fait partie, il le génère, il permet son existence, il le véhicule, il le heurte, il l'encourage, comme il peut également le détruire. La parole fait partie de l'être et forcément aussi de l'être de l'amour. Autrement dit, avec l'amour la pensée aussi doit changer, elle change.

Adi. De nouveau avec Nancy – la pensée sur l'amour n'équivaut pas à l'amour, ni à l'amour de la pensée ou à l'amour de la sagesse. Cette différence ne peut pas être supprimée. Sa suppression arrête la pensée. On ne peut même pas dire que quand la pensée s'arrête, c'est le toucher qui commence. Le contact, tout en réduisant la distance entre celui qui touche et celui qui est touché, ne l'annule jamais. Il y a toujours une distance à franchir. De plus, la pensée en elle-même est une façon de toucher les choses. Annuler l'excès de l'objet pensé, vu ou touché signifie annuler l'expérience même. Ceci est impossible, et pas seulement quand il s'agit d'amour – c'est pareil pour n'importe quel autre objet. Nous y voilà à nouveau : si

on reconnaît la finitude de la pensée, on doit reconnaître qu'elle faillit toujours à son objet, y compris à l'amour.

Ariella. La philosophie n'a pas manqué à l'amour uniquement à cause de son insistance à garder cette distance – non pas celle entre le sujet pensant et la chose, mais entre la pensée en train d'être pensée et celui ou celle qui pense, que ce soit un sujet, un individu singulier ou une conscience intentionnelle. Elle a manqué l'amour parce qu'elle n'avait pas fait la distinction entre l'amour et le fait de tomber amoureux, et elle avait confondu ce dernier avec le désir. Quant au désir, elle l'avait pensé comme quelque chose qui arrive à l'un, à l'autre, un événement qui le change, qui le bouleverse, qui le met hors de lui, qui le fait se transcender autrement que par toute autre intentionnalité. Mais après tout, cet événement bouleversant reste limité dans un espace qui se déploie uniquement entre l'individu désirant et l'objet de son désir, qu'il soit réel ou imaginaire, concret ou abstrait. Depuis le départ, l'amour de la sagesse sert de modèle. La philosophie cherche à penser la pensée comme amour pour revenir à penser l'amour selon l'amour de la sagesse. Qui ou quoi qu'il soit, l'aimé – lointain ou proche, s'offrant ou se refusant – apparaît à travers la perception de l'autre amoureux, à travers sa manière d'être ou de ne pas être pour lui.

Adi. Revenons à la distinction que l'on a faite entre le fait de tomber amoureux et l'amour. [...] On ne peut pas convoquer le moment ou le fait de tomber amoureux – il est inattendu. Mais l'amour peut être convoqué, sollicité, invité. Faire la cour n'est pas seulement une adresse à l'aimée. Par ce biais, on s'adresse à l'amour, on le sollicite, on l'éveille jusqu'à ce qu'il accepte l'invitation.

Ariella. Mais qu'est-ce que l'amour quand il vient ? Quand il est déjà là ? [...] Dans *L'amour en éclats*, Nancy ne consacre pas une place spéciale au fait de tomber amoureux. On pourrait dire que ceci est tout simplement hors de son propos. Mais bien qu'il n'en parle pas directement, il semble que le fait de tomber amoureux devient la matrice à travers laquelle il pense l'amour comme si l'un ne différerait pas de l'autre. Il ne cherche pas à penser le fait de tomber amoureux, mais en fait il pense l'amour à travers son prisme, l'amour qui éclate, qui se disperse en étincelles et y réside. L'essentiel pour Nancy est de dégager l'amour de « son assignation philosophique », où « l'amour semble escamoter cette touche du cœur qui n'achèverait rien, qui n'irait nulle part, gracieuse et désinvolte, joie de l'âme et plaisir de la peau, simples éclats lumineux »⁶. Nancy essaie de sauver l'amour de ce qui menace de le dominer, de s'en emparer, de le forcer à accepter une identité stable, un projet « d'achèvement », de le relever, de se l'approprier, de faire de lui le site préféré de l'un, de l'unicité, de la communion, le désir de la chair une, de la chair qui devient une. Il écarte cette menace par la multiplicité des éclats et des étincelles. L'amour est en éclats, il demeure dans les éclats qui ne peuvent pas s'unir en une seule et même chair.

Adi. De tout ce qu'on a dit jusqu'à maintenant, il est clair qu'on suit Nancy dans cette tentative de rejeter tout effort de faire de l'amour le site de l'Un, ou de le subordonner aux projets politiques comme l'amour de la patrie ou du peuple. Mais contrairement à Nancy,

6 *Ibid.*, p. 241.

nous insistons sur l'existence d'un lieu d'amour qui délimite ces éclats. Dans ce lieu les éclats d'amour s'associent, se heurtent, se disséminent, s'accumulent, se condensent, s'aèrent, s'offrent comme cadeaux de l'une à l'autre, sans former une union appropriable. Le lieu d'amour n'est pas un contenant isolé et étanche. Il est poreux et perméable à ce qui arrive de l'extérieur, ainsi que les éclats d'amour découlant de lui. Le lieu n'est ni statique ni physique, il se dessine et s'efface, disparaît et réapparaît, chaque fois dans un autre placement, se déploie entre différents points dans l'espace, se démarque par les éclats qui s'y trouvent dans un mouvement perpétuel.

Ariella. En voulant dégager l'amour du fait de tomber amoureux, nous essayons de mettre en question la présupposition que ce dernier n'« arrive » qu'une seule fois dans une relation, de le distinguer de ce que Nancy décrit comme amour, et de penser l'amour par le lieu qu'il se crée quand il persiste. Nancy pense l'amour en forme d'éclats puisqu'il craint le pouvoir de l'Un, la manière dont l'Un réduit la multiplicité et efface les différences ainsi que la liberté qui existe dans chaque moment de différenciation. Nous avons moins de crainte. Nous craignons moins puisque nous venons après Nancy, et après le long travail de déconstruction de l'Un, le travail de Nancy, mais aussi celui d'Arendt ou de Derrida, ou la pensée rhizomatique de Deleuze et Guattari. Mais nous craignons moins aussi parce que nous sommes toujours déjà deux, puisque depuis le début et tout ce temps nous pensons et écrivons au pluriel, à partir de notre être au pluriel et en essayant de ne pas le détruire ni l'effacer.

Adi. Être au pluriel ne veut pas dire qu'il n'y ait pas des moments d'union où une telle unicité serait représentée. Certains d'entre eux sont même ancrés dans la loi et la tradition – le couple. Couple engagé, couple marié, couple de concubins. Mais nous ne parlons pas de cet aspect juridique. Nous insistons sur ce qui se crée dans et par le lieu de l'amour. Ce ne sont que des moments créés par un lieu qui apparaît et disparaît, qui bat, qui bouge, qui se déplace d'un endroit à un autre. Ceci n'est jamais l'unicité qui domine la multiplicité mais qui en est complètement dépendante. Depuis la première rencontre et jusqu'à la dernière, dans chaque lieu et dans chaque moment où le deux est meilleur que l'un, l'unicité du lieu d'amour dépend d'eux, ce n'est qu'entre eux qu'apparaît le lieu qui fait place à leur « entre ». Et cette grâce en elle même, aussi bien que le sens commun, n'appartient pas à l'une et n'émane pas de l'autre. Ceci est la grâce de l'amour, et la grâce comme l'amour les enveloppent et se trouvent entre eux.

Ariella. L'amour n'est pas un repos qui arrêterait le mouvement de tomber amoureux, et son lieu n'est pas immobile. L'amour est... – peut-être pourrions-nous déjà nous permettre d'utiliser ce langage définissant – l'amour est aussi un mouvement, un autre mouvement, un lieu mobile. L'amour n'est pas que l'amitié, le partage et la mise en commun, ni la routine qui prend la place de l'excitation, mais un renouvellement de l'excitation dans l'amitié, dans le partage, dans la routine. Ceci n'est pas une dérive des sens qui existe à elle seule, déconnectée de toute autre expérience, mais une joie ou une gaieté croisée par des expériences quotidiennes variées. Une gaieté qui n'exclut pas la possibilité de tomber amoureux à nouveau de la même personne, tomber fatalement amoureux de temps en temps, pas le déjà vu ou la répétition de la première fois, mais une première fois toute autre, qui surgit de la vie commune qui existe déjà et par une responsabilité à tout ce qui est plié en elle. Car quand l'amour a

lieu, il y a toujours un partage, un entre deux. Les philosophes ont également manqué cela. Ils n'ont pas compris que la pensée de l'amour doit être une pensée sur le deux, par le deux, l'entre deux, à deux.

Adi. L'un, ne peut-il pas penser le deux ? La politique, par exemple, est toujours et par essence au pluriel, mais cela ne veut pas dire que l'un ne peut penser la politique, l'être ensemble avec et à côté des autres, être toujours entre les autres et au pluriel.

Ariella. Mais en amour, c'est différent. L'amour est toujours singulier et sa singularité est ce qu'il faut penser – distinctement de la singularité du fait de tomber amoureux – c'est une singularité de deux, entre deux, singularité qui n'est peut pas être appropriée par l'un d'entre eux, une singularité que l'un ne peut pas penser tout seul et juste à partir de lui même. Celui qui veut penser l'amour doit penser non seulement son amour mais celui qui n'est pas le sien, ce qu'il partage avec la personne aimée. L'amour brouille les pensées préalables sur l'amour, la pensée en solitude, en étant tout seul. Une telle pensée peut faire sourire comme face à une pensée intempestive, comme si on disait – en amour il ne faut ni avancer le temps, ni le retarder. Pour penser l'amour il faut être à l'heure sur le lieu de l'amour.

Adi. Mais n'est-ce pas comme cela que ça se fait de toute façon ? Quand l'amour arrive, quand on arrive au lieu de l'amour, quand l'amour bat, la parole d'amour bat avec lui comme un désir, et faisant partie de ce désir. Les amoureux demandent constamment à dire leur amour, à le connaître, à le toucher. Les amoureux veulent qu'on leur dise leur amour. Il est presque impossible d'être aimé sans que le « tu es aimé » ne soit dit sans cesse. Il est presque impossible d'aimer si on étouffe le désir de chuchoter encore et encore « oh que je t'aime ! ». Ce qui est nécessaire pour penser ce qu'est l'amour, c'est de continuer cette parole, de lui faire prendre une forme de conversation, de demander non seulement « tu m'aimes ? » mais « pourquoi je voudrais que tu me dises que tu m'aimes ».

Ariella. L'amour est alors, entre autres, le désir que l'amour soit dit, le désir de devenir celle à qui on adresse des énoncés comme: « oh, que je t'aime », et le désir que ces énoncés viennent de lui, d'elle, qu'ils soient dits maintes fois, et sans qu'aucun doute ne plane sur eux. C'est ça l'amour, entre autres. Toujours entre autres. Plusieurs fois nous avons déjà utilisé cette formule « l'amour est... », et on ne peut pas dire l'avoir capturé dans une forme appropriée ou proverbiale, telle que d'autres pourraient l'utiliser pour en apprendre ce qu'est l'amour, ce qu'est leur amour, ou si ce qu'ils ressentent (?), vivent (?), sont (?), ont (?) ou éprouvent (?) – répond au nom « amour ».

Adi. De tout ce qu'on a dit jusqu'à maintenant, le plus près d'une telle formule serait « l'amour est un champ de relations...entre deux...on est saisi par lui mais il faut aussi décider de se laisser saisir, de s'y jeter... ». Par cette description, comme par les précédentes, on est de nouveau face à la circularité de l'amour. Ceci est peut-être son essence – on ne peut pas s'y jeter si on n'est pas déjà pris par lui, et on ne peut pas être saisi par lui si on ne décide pas déjà de s'y jeter. Disons ça autrement – on le peut, mais à ce moment-là il ne s'agit pas de l'amour mais de l'amour déçu, ou de l'amour tragique, ou d'une simulation d'amour.

Ariella. Comment sait-on si c'est le bon moment pour s'y jeter ? Comment sait-on s'il faut s'y jeter ? Comment sait-on si ceci est de l'amour ?

Adi. En fait c'est la même question formulée en variations, c'est une question qui n'a pas – et ne peut pas avoir – de réponse établie à l'avance, ou de réponse qu'un homme ou une femme peuvent se donner tout seuls. C'est une réponse qui peut se donner uniquement à deux, à partir de l'entre-deux. Elle peut se dire « je l'aime », lui peut se dire : « je l'aime », mais s'ils ne peuvent pas se le redire l'un à l'autre chaque fois de nouveau et renouveler cette parole, ils ne pourront pas non plus dire « ceci est l'amour ». Il est essentiel de distinguer le « je l'aime » de « ceci est l'amour ». La déclaration d'un sentiment personnel ne nous apprend pas ce qu'est l'amour. L'émotion de l'amour peut exister chez l'un ou chez l'autre mais indépendamment de l'amour, comme une forme de co-existence. On peut essayer d'adresser cette émotion à son objet, tenter de remplacer la phrase descriptive – « je l'aime » par la phrase performative : « je t'aime ». Mais quand l'émotion de l'un reste sans réponse, son existence est hors du lieu de l'amour, et un jour elle s'éteindra.

Ariella. Même lorsqu'il persiste après avoir échoué à générer un champ d'amour ou d'être saisi par lui, on ne peut plus l'appeler amour. Ça devient autre chose, d'autres émotions le remplacent.

Adi. Cette formule – « ceci est l'amour » se distingue aussi de la description « l'amour est... ». Elle n'est pas seulement un acte de parole (*speech act*) qui désigne quelque chose qui existe. C'est un énoncé qui cherche à déterminer un état ou une relation en forme d'amour, de fonder l'amour par une parole. L'amour, comme le monde, peut être fondé par la parole.

Ariella. Mais comme chaque acte de parole, le « ceci est l'amour » peut ne pas agir, peut n'exister que sur le papier, rassemblement de lettres mortes qui ne peuvent que décrire un état qui s'est déjà terminé ou qui n'a pas du tout existé. L'acte de parole fonde une réalité, un monde, qu'à partir du moment où un autre ou une autre y reconnaît la même chose, s'y magnétise, non seulement à la parole ou à l'acte, mais au champ des relations démarquées par une parole qui dit « ceci est l'amour ». Et à ce moment-là aussi, l'acte de parole peut apparaître après un certain temps vide, nul. Continuer à poser la question « est-ce de l'amour » ou « nous aimons-nous encore » – cela fait aussi partie de l'amour. Mais cela peut également participer de son effritement. Dans la même mesure, cela peut aussi bien éveiller le battement, la gaieté, la possibilité de retomber amoureux.

Adi. Apparemment l'affirmation « ceci est l'amour » est toujours une réponse à la question « est-ce l'amour ? » ou « est-ce que cette chose est vraiment l'amour ? » Mais parfois cette affirmation cherche à anticiper la question. Elle cherche à planer entre le « ceci » – quel qu'il soit – et l'amour qui prend corps en lui. L'affirmation factuelle est une invitation. Elle a un côté fantasmatique.

Ariella. Celle qui a tant espéré que l'amour vienne peut continuer à insister et dire pour un certain temps – « ceci est l'amour », en niant ce qui est déjà clair, ce que l'autre a déjà bien compris.

Adi. Attardons-nous sur le « ceci » dans le « ceci est l'amour ». Cette marque indiciaire exprime une certitude, comme lorsqu'on dit « ceci est une orange » ou « ceci est une enfant », « ceci est une peinture de Van Gogh », « ceci, un vase étrusque » ou « ceci est une guerre ». Mais il est certain que la désignation n'est pas la même dans tous ces cas. Dans le cas de l'amour, il ne s'agit pas de classer des genres ou des espèces, ni d'identifier une époque ou une signature. Il s'agit d'identifier exactement ce qui apparaît en tant que ce qui n'apparaît

pas, mais qui est seulement ressenti. Quand cette chose-là est sentie, alors seulement on peut dire avec certitude : « ceci est l'amour ».

Ariella. Mais le sentiment d'amour ne suffit pas pour dire « ceci est l'amour ». L'amour et le sentiment ne sont pas les mêmes. L'amour est entre-deux, le sentiment est à l'un. L'émotion de l'amour, le plus intime de toutes les émotions, n'est pas une expérience solitaire mais quelque chose qu'on partage avec un autre, et quand on ne le partage pas on espère pouvoir le partager, on désire le partager, on devient folle – d'amour – quand on ne peut pas le partager. Quand l'émotion d'amour de l'une est allumé par celui de l'autre, on peut commencer à dire « ceci est l'amour ». L'objet de cette désignation n'est pas que le sentiment d'amour.

Adi. Le « ceci est l'amour » a quelque chose en commun avec « ceci est la tristesse » ou « ceci est la même nausée », des émotions et des sensations vécues par l'un et qui s'intensifient et se font sentir non seulement comme ce qui l'excite, mais aussi comme ce qui est présent pour lui et pour les autres qui l'entourent et cherchent à être nommés ou exprimés. Mais contrairement à la tristesse ou à la nausée, à partir d'un certain temps l'émotion amoureuse ne lui appartient plus uniquement. Non seulement on désire le partager avec les autres, comme on souhaite partager une joie ou une tristesse, mais si on ne le partage pas il reste douloureux, défectueux, déformé et déformant. Une fois partagé, on le partage différemment de tout autre émotion. On le partage – ou on espère le partager – avec l'un ou l'une bien particulier, pour lequel le rapport émotif qu'on éprouve est exactement ce qui se matérialise par la face qu'on tourne vers lui en tournant le dos aux autres. [...].

Ariella. La désignation faite avec émotion est plus qu'une émotion. Elle inclut un moment de jugement. Quand on se dit l'un à l'autre, en s'étonnant, en s'excitant, « ceci est l'amour », nous disons aussi « la chose dont moi, nous, nous vivons maintenant, est-ce que les gens entendent quand ils disent « amour » ». C'est un jugement classique qui évalue le rapport entre la règle générale et le cas particulier qui incarne le général, mais c'est un jugement qui ne prétend pas connaître préalablement l'idée de cette règle générale. On ne peut pas connaître l'amour abstraitement et en faire l'expérience ensuite, en essayant d'identifier cette expérience comme telle. L'expérience concrète de l'amour transcende en quelque sorte le concret. A partir de cette expérience émerge cette sensation – « ça doit être la chose dont on parle quand on parle d'amour ». Parfois cette sensation trouble comme une question qui ne trouve pas de réponse, une question qui tourmente par le doute qu'elle éveille. « Est-ce vraiment l'amour ? » Très souvent ceci est dû à la difficulté de dire ensemble « ceci est l'amour ». Il y a des fois où le sentiment de généralité qui accompagne le jugement « ceci est l'amour » apparaît d'une clarté telle qu'on dit « chacun aurait reconnu dans cette expérience que nous partageons maintenant, l'amour ». Dans ce sens « ceci est l'amour » ressemble au jugement esthétique de Kant. Elle regarde un tableau ou un paysage et elle en dit « c'est beau ». Quand elle le dit pour elle, il est clair que chacun aurait partagé son jugement. Ce partage présupposé qui implique un consentement, est à la fois une présupposition obligatoire de son jugement et une description exacte de son expérience. Son jugement est valide non parce que cette généralité est l'épreuve empirique, mais parce que son expérience personnelle inclut une prétention à une généralité, à un sens commun.

Adi. Dans l'amour aussi on peut parler d'un sens commun. Il n'est pas hypothétique ou imaginaire comme dans le jugement esthétique, mais tout à fait concret. Il est constamment mis à l'épreuve dans la vie ensemble. Ce n'est pas l'amour qui le forme mais le partage du monde édifié par et pour leur amour, pour être autrement dans le monde.

Ariella. Le partage, la pratique du partage, rend le sens – commun. Par une conversation continue, pleine de désaccords, de négociations, de polémiques et de consentements, on crée un certain degré de reconnaissance commune que « ceci peut se faire » ou « ceci est de l'ordre de l'insupportable ». Le sens commun que les deux partagent ne peut pas s'enfermer entre eux. Il doit être constamment mis à l'épreuve par les autres. Dans le lieu de leur amour, les amoureux apprennent à transformer les désaccords en sensibilité commune, à se faire aider l'un par l'autre pour pouvoir apercevoir un signal d'alarme – « ceci ne se fait pas » quand les autres se taisent. Mais totalement isolé des autres, le sens commun dans lequel ils se reconnaissent, peut être dangereux. Il peut rendre l'immoral acceptable. Le sens commun n'est pas un renoncement à la divergence mais un démarquage d'un champ dans lequel les divergences peuvent être discutées parmi des autres égaux, entre des positions légitimes, sans délégitimer la position de l'autre qui devient un contradicteur, et sans que son désaccord menace de détruire son principe de réalité. Les désaccords remettent en valeur qu'il ne s'agit pas d'une unanimité dangereuse que l'un ou l'autre se soumet à la position ou au goût de l'autre. Cet autre peut être concret, ou abstrait, présent ou absent.

Adi. Les désaccords sont une condition nécessaire pour que la généralité du sens commun puisse se reformuler chaque fois à nouveau. La généralité décline le sens privé qui menace de détruire le lieu de l'amour, ainsi que l'unanimité qui menace d'étouffer l'amour. Le seul symptôme général de la folie, écrit Kant, est la perte du sens commun et l'entêtement logique au sens privé qui le remplace. Une telle insistance est l'enfer de l'individu, mais peut être l'enfer du couple qui ne fait plus de place pour l'émergence d'un lieu d'amour.

Ariella. Ceci est une condition nécessaire mais insuffisante. Afin que le sens commun persiste sous sa forme générale, il faut que l'entre deux ne se fixe pas comme une chambre de miroirs complètement isolée de l'extérieur et dans laquelle les deux pourraient s'unir et devenir Un qui posséderait un sens commun aux deux. Pour exister, le sens commun doit être constamment mis à l'épreuve, et pas seulement à l'épreuve des deux qui se trouvent l'un avec l'autre. Entre les battements d'amour, en tournant la face au monde, le sens commun doit se croiser avec le monde. Il ne suffit pas à l'amour d'être entre les deux, l'entre deux doit être constamment croisé avec les autres.

Adi. Il ne faut pas oublier qu'un sens commun peut se créer dans n'importe quel partenariat, et peut le conditionner. La pratique du sens commun telle qu'on vient de la décrire ressemble à la « *hevrouta* » (la compagnie des savants) dans la maison d'étude (« *beit-midrash* »). Une histoire bien connue sur Rabbi Yohanan raconte qu'il avait imploré de pouvoir retrouver un ami contradicteur qui s'opposerait à lui comme l'avait fait son ami (et peut être aussi son amant) décédé R. Lakish. Sur toute chose dite par rabbi Yochanan, « R. Lakish posait vingt-quatre problèmes, et Rabbi Yohanan lui opposait vingt-quatre arguments. » Après la mort de R. Lakish, rabbi Yohanan en conçut un chagrin immense. Le voyant si triste, les sages le

mirent en rapport avec un autre savant de compagnie. Mais celui-ci ne lui apportait jamais la contradiction, était d'accord avec lui en tous points, et ajoutait même des arguments pour soutenir ce que disait rabbi Yochanan, jusqu'à ce que le rabbi étouffé, perde sa sagesse et meure de chagrin. (*Baba Metsia* – 84.72).

Ariella. Le sens commun qui se pratique en et par les désaccords existe dans d'autres formes de partenariat intensif ou les deux tournent le dos au monde en même temps qu'ils tournent leur face l'un à l'autre. Parfois, ceci suffit pour que naisse l'amour. Même si on énumérait les différences, nous ne pourrions pas dire qu'en ce qui concerne le sens commun, elles se distinguent profondément. Le sens commun dans le contexte d'amour diffère sur un seul jugement du type « ceci est un X ». Le jugement « ceci est l'amour », tel qu'il est énoncé entre les amoureux ne ressemble pas au jugement « ceci est un X » dans d'autres contextes. L'affirmation : « ceci est l'amour » est un cas particulier d'un jugement-ensemble. Entre membres d'une communauté esthétique on peut supporter un différend dans le jugement « ceci est beau ». Entre partenaires d'affaires, on peut supporter un différend dans le jugement « ceci est profitable ». Entre les amoureux, le sens commun peut supporter divers différends, mais il ne supporte pas un différend qui porterait sur : « ceci est l'amour ».

Adi. C'est ainsi aussi par rapport à des participants d'une même communauté morale. Dans une communauté morale on ne peut pas supporter un différend sur l'affirmation : « ceci est un mal insupportable ». Une communauté morale est définie par le sens commun exactement autour de cette question – la limite du mal insupportable. C'est la même certitude dans la désignation, le même mélange entre sentiment – abomination et joie – et sagesse, de corps et âme. On peut ajouter ici cette affirmation : les amoureux partagent la même sensibilité commune qui marque le seuil de l'insupportable. Et l'on ose dire que des amoureux qui partagent cette même sensibilité pourront s'aimer longtemps.

Ariella. Je formulerais cela différemment : il y a un autre domaine où le jugement-ensemble est nécessaire – celui des citoyens partageant une cité. La condition d'un tel partage serait un consentement sur le jugement : « ceci est insupportable ». Quand un tel consentement n'est pas obtenu, la communauté des citoyens peut se préserver seulement à condition qu'en l'absence d'un tel consentement, on ne commette pas ce sur quoi un accord est inachevable. Autrement dit, on évite de faire ce qui est conçu par une partie de la communauté comme insupportable. C'est ainsi entre les amoureux. En l'absence de consentement, l'un doit se priver de ce que l'autre conçoit comme insupportable.

ABSTRACT

Questo intervento ha la forma di un dialogo d'amore tra-due che portano in primo piano l'esperienza vissuta tra di loro. Non cercano una definizione, magari aggiornata, dell'amore, non cercano di riempire di contenuti l'affermazione "l'amore è...", ma portano a parola l'esperienza condivisa tra loro due, che porta ciascuno a dire all'altro "ti amo", si tratta di un dialogo tra due voci singolari che con-dividono un'esperienza, che la (e)scrivono. L'intento è quello, seguendo Nancy, di sganciarsi dalla metafisica dell'amore che dal Simposio in poi domina la nostra tradizione e pretende di padroneggiare l'amore, perché la pretesa di padroneggiare/insegnare (maîtriser) intellettualmente l'amore, lo manca inevitabilmente, ne elude l'esperienza. La filosofia che vuole esercitare un sapere/potere anche sull'amore e proprio sul modello di un "sapere d'amore" o di un "amore del sapere", non riesce ad abbandonarvisi, a viverne l'esperienza, continuando a cercare l'essenza.

Oggi il pensiero può permettersi di confessare l'eccesso di essere sul pensare, dell'esperienza sul concetto, per Nancy è importante salvare l'amore dalla sua assegnazione metafisica, della sua appropriazione da parte del concetto, che ne ha fatto il sito privilegiato dell'uno, dell'unità, dell'unicità e per scartare questa minaccia (unificante, rilevante nel senso della relève e della Aufhebung) opta decisamente per la molteplicità delle sue "schegge" (éclats) e dei suoi frammenti (étincelles) che non possono ri-unirsi in una sola e stessa "carne" ma si relazione come dei "corpi esposti". Mentre i due amanti (Adi e Ariella) che qui si scrivono rivendicano l'esistenza di un luogo d'amore tra(loro)due, che delimita (finché dura) le sue schegge, il luogo che ogni amore si crea quando dura e persiste.

Nancy pensa l'amore in schegge perché teme il potere dell'uno, Adi e Ariella lo temono assai di meno perché vengono dopo Nancy, Arendt, Derrida, Deleuze, Guattari, dopo le loro diverse decostruzioni, ed anche e soprattutto perché, come scrivono "siamo due e pensiamo e scriviamo al plurale", anche se continuano a sottoscrivere ogni battuta del loro dialogo, anche se continuano a firmare ogni intervento con il loro nome personale, ascrivendo, oltre che scrivendo ed e-scrivendo così un'esperienza che si dà (come un dono, come una grazia) tra-due, come una singolarità tra-loro-due che non può essere appropriata da nessuno dei due.



Elettra Stimilli

L'ESSERE ABBANDONATO

Nella cospicua produzione di Jean-Luc Nancy c'è un testo relativamente breve, apparentemente marginale, in realtà, di indubbia rilevanza, perché condensa con efficacia alcune questioni decisive che emergono nella sua riflessione. Il saggio in questione è *L'être abandonné* (*L'essere abbandonato*). Apparso prima in rivista¹, è poi confluito nel volume *L'imperatif catégorique* (*L'imperativo categorico*), uscito nel 1983².

La prima volta che mi sono soffermata su questo scritto è stato in occasione della sua traduzione, pubblicata insieme ad altri saggi all'interno del libro che proprio da esso prende il titolo³. Questo è stato uno dei casi in cui tradurre ha coinciso, per me, con un'esperienza di pensiero: la restituzione del senso, ad ogni riga, si scontrava con il peso corporeo della lettera e la necessità di una certa letteralità, qui più che mai, non poteva confondersi con un semplice calco. Vorrei provare, ora, a riflettere nuovamente su alcuni problemi sollevati da Nancy in questo saggio, ricostruendone, per quanto è possibile, la collocazione nello sviluppo del suo pensiero e definendone il ruolo nell'ambito del dibattito filosofico contemporaneo.

1. *Ontologia ed etica*

Il saggio si apre con una riflessione sull'abbandono come unica condizione ontologica plausibile per il pensiero del nostro tempo. Si tratta di una riflessione che muove, più o meno esplicitamente, dall'idea heideggeriana della *Seinverlassenheit*: l'abbandono

1 J.-L. Nancy, *L'être abandonné*, in «Argile Paris», n. 23-24, 1981, pp. 193-206.

2 J.-L. Nancy. *L'être abandonné*, in Id., *L'imperatif catégorique*, Flammarion, Paris 1983; tr. it. Id., *L'essere abbandonato*, in *L'imperativo categorico*, Besa, Nardò 2007, pp. 149-162. Il saggio è tuttavia apparso per la prima volta in traduzione italiana nel 1995, v. nota successiva.

3 Cfr. J.-L. Nancy, *L'essere abbandonato*, in Id., *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995, pp. 9-22.

dell'ente da parte dell'essere. Heidegger ne parla nei *Beiträge* come statuto ontologico privilegiato per un pensiero della fine della metafisica⁴.

Nell'abbandono che è revocato in causa nella *Seinverlassenheit* heideggeriana, non è che "qualcosa" (vale a dire l'essere) lasci andare "qualcos'altro" (e cioè l'ente). Si tratta di una condizione più complessa su cui Nancy ritorna nel suo scritto, anche nel tentativo di gettare nuova luce sulla stessa posizione di Heidegger.

Anche per Nancy, come per Heidegger, «l'essere abbandonato ha già cominciato a costituire, senza che noi lo sappiamo, senza che possiamo veramente saperlo, una condizione ineludibile per il nostro pensiero, e forse persino la sua condizione unica»⁵. Per «l'ontologia» che, oggi, «ci rivendica a sé», «l'abbandono resta l'unico predicato dell'essere»⁶.

L'essere – scrive Nancy – si dice abbandonato da tutte le categorie, e dai trascendentali. *Unum, verum, bonum* – è da questo che c'è abbandono⁷.

E poco dopo, proprio all'inizio del saggio, si legge: «L'essere non è altro che il *pollakôs legómenon*, il detto-in-molteplici-modi»⁸.

«Se l'essere non ha terminato di dirsi in molteplici modi – *pollakôs légetai* – l'abbandono non aggiunge niente all'abbandonare di questo *pollakôs*. Lo riassume, lo raduna, ma svuotandolo, portandolo all'estrema povertà dell'abbandono»⁹. Un'irriducibile pluralità dei modi attraverso cui l'essere può essere detto, incrina, secondo Nancy, l'univocità del suo senso; un senso unico a cui, nonostante la critica radicale al pensiero metafisico, pure Heidegger ha, in definitiva, tentato di dar voce.

L'essere non può dirsi Uno, se insieme non si dice "essere singolare plurale", secondo la felice espressione che Nancy ha coniato alcuni anni dopo l'uscita di questo saggio¹⁰. Il punto sta, allora, nel comprendere che cosa voglia dire che l'essere sia abbandonato al *pollakôs*, che sia lasciato essere nella sua molteplicità. In primo luogo ciò significa, nella prospettiva di Nancy, che la sua molteplice modalità non si dispone più all'unità, com'è nel pensiero dialettico, per cui che l'essere si dica in molteplici modi, si determina e si valuta sempre a partire da un *logos* unico e univoco, da un'unica maniera di trarne ragione.

D'altra parte, che l'essere si dica in molteplici modi non vuol neppure dire, per un pensiero dell'abbandono, che sia abbandonato alla semplice "plurivocità", alla relatività del molteplice. Perché – dice espressamente Nancy – «anche questa è a sua volta abbandonata»¹¹. Che cosa resta allora? A questa domanda Nancy risponde:

4 Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975-, vol. LXXV; tr. it. *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*, Adelphi, Milano 2007.

5 J.-L. Nancy, *L'essere abbandonato*, cit., p. 9.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 Cfr. J.-L. Nancy, *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996; tr. it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.

11 J.-L. Nancy, *L'essere abbandonato*, cit., p. 12.

Resta una dispersione senza scampo, una disseminazione di briciole ontologiche¹².

Ma anche questa «non resta come il resto di una sottrazione, come i resti di una frammentazione»¹³, in cui qualcosa, pure, viene lasciato in custodia.

Essere abbandonato significa restare senza custodia e senza calcolo. L'essere non conosce più salvaguardia, neppure in una dissoluzione o in una lacerazione, neppure in un'eclissi o in un oblio¹⁴.

L'essere è totalmente abbandonato a un nulla di senso, a quello stato che, da Nietzsche, ha preso il nome di “nichilismo”. L'abbandono emerge, allora, insieme, come condizione ontologica e come condizione etica. Un'etica originaria, che fa tutt'uno con l'ontologia, proprio in quanto sottratta all'univocità presupposta di *un* essere privilegiato e significativo, e ricondotta, piuttosto, alla pluralità singolare dell'esistenza.

Oltre alla nascita “greca” ed “ebraica” “nell'abbandono” di Edipo e di Mosé – che, in definitiva, è un essere “abbandonati *alla nascita*”¹⁵ – Nancy nomina Cristo come imprescindibile singolarità dell'abbandono. Non il Cristo della teologia, o meglio, «la teologia di Cristo», che «è proprio la dialettizzazione dell'abbandono»¹⁶: «gli uomini abbandonati da Dio sono salvati dal Figlio che il Padre abbandona»; il cristianesimo che «*toglie e conserva (relève)* l'abbandono», quello che «Hegel aveva compreso»¹⁷. Ma soprattutto il Cristo che grida rivolto al Padre: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato!”, “*Eli, Eli, lama sabactani!*”. Non, dunque, la consegna «a un qualche compito, a un qualche posto, a una sofferenza o a un'attesa»; ma una “derelizione” senza scampo: «Tu mi hai lasciato in abbandono»¹⁸. Nel corpo cristiano dell’*“Ecce homo”* Nancy vede incarnata la radicalizzazione della condizione, ad un tempo, etica e ontologica dell'abbandono.

Proprio il passaggio all'etica ontologica o all'ontologia etica – che, in questo saggio, viene messo a nudo attraverso il grido di Cristo al Padre – è ciò che consente a Nancy di scavare il rapporto tra filosofia e politica, un legame che è emerso fin dal suo sorgere nella *polis* greca e su cui egli si sofferma a più riprese nei suoi scritti.

2. *L'essere abbandonato tra filosofia e politica*

Tra filosofia e politica emerge, nella riflessione di Nancy, un punto di indistinzione originaria, precedente la nota separazione tra discorso filosofico e discorso politico. Il suo lavoro di scavo in questa direzione implica una presa di distanza da tutte le forme di “filosofia politica” che rappresentano l'essere-insieme nella forma dell'Uno, in definitiva, che riconducono all'unità indistinta ciò che c'è in comune nelle singole differenze.

12 *Ibidem.*

13 *Ibidem.*

14 *Ibidem.*

15 *Ivi*, p. 14.

16 *Ibidem.*

17 *Ibidem.*

18 *Ivi*, p. 15.

Si tratta di un percorso impegnativo e tortuoso, che richiede un ritorno verso il “nulla”; un confronto radicale con quel *nihil* di cui, per primo, Nietzsche ha saputo farsi carico¹⁹. Non un nulla sostanziale, piuttosto, allo stesso tempo, ciò che separa, che disloca, ma anche ciò che rilega nuovamente, che dà vita a differenti luoghi comuni, a diversi legami.

La “comunità inoperosa”, che Nancy fin dall’inizio della sua riflessione ha cercato di portare alla luce con particolare efficacia, è quella che, proprio a partire dal nulla di senso da cui sorge, non cerca di mettere all’opera una modalità univocamente definita di essere-in-comune, ma pratica, piuttosto, la possibilità di spazi comuni differenti²⁰.

Il pensiero di Nancy sulla “comunità inoperosa” ha avuto una grande eco nel dibattito filosofico contemporaneo, e non solo in Francia. Rilevante, per esempio, è il suo confronto con Roberto Esposito sul tema del “comune”²¹, non soltanto in direzione della critica condotta da entrambi verso il modello “teologico-politico”, verso la continua riconduzione all’unità, di volta in volta attuata in forme pure differenti, di quello che accomuna le diversità singolari. Il dialogo tra i due, piuttosto, ha destato particolare interesse soprattutto rispetto al versante, per così dire, “affermativo” da entrambi tentato nel loro simile lavoro di scavo del nulla.

Il nulla di senso a cui l’essere è abbandonato, per entrambi, non è solo ciò che tende ad annientare ogni possibile condivisione; ma, allo stesso tempo, è proprio ciò che condividiamo, ciò che lega in una reciproca non-identità, in una necessaria alterazione.

Riprendendo l’espressione inaugurata da Maurice Blanchot, Nancy chiama, appunto, “inoperosità” l’alterazione implicita in ogni comunità²². La comunità, in questo senso, è irriducibile alla realizzazione ultima di un’opera compiuta.

La comunità – scrive Nancy a questo proposito – ha luogo necessariamente in quel che Blanchot chiama inoperosità. Al di qua o al di là dell’opera, ciò che si ritrae dall’opera, ciò che non ha più a che fare né con la produzione né con il compimento, ma incontra l’interruzione, la frammentazione, la sospensione. La comunità è fatta dell’interruzione delle singolarità o della sospensione che gli esseri singolari *sono*. La comunità non è opera loro, né essi le appartengono come sue opere, così come la comunicazione non è un’opera e neppure un’operazione degli esseri singolari, giacché essa è semplicemente il loro essere – il loro essere sospeso sul suo limite. La comunicazione è l’inoperosità dell’opera sociale, economica, tecnica, istituzionale²³.

E ancora:

La comunità, così come non è un’opera, non fa opera della morte. La morte, cui la comunità si ordina, non *opera* il passaggio dall’essere morto ad una qualche intima comunione, e la comunità,

19 Cfr. J.-L. Nancy, *Tre frammenti su nichilismo e politica*, in *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito / C. Galli / V. Vitiello, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 5-24.

20 Cfr. J.-L. Nancy, *La communauté désouvrée*, Christian Bourgois, Paris 1983; tr. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995.

21 Cfr. in particolare J.-L. Nancy, *Conloquium*, in R. Esposito, *Communitas: origine et destin de la communauté*, PUF, Paris 2000; R. Esposito, *Libertà in comune*, in J.-L. Nancy, *L’esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000; e l’*Introduzione* in forma di dialogo tra R. Esposito e J.-L. Nancy in J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit.

22 Sulla questione cfr. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris, 1983; tr. it. *La comunità inconfessabile*, con una presentazione di J.-L. Nancy, *La comunità affrontata*, SE, Milano 2002.

23 J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., pp. 71-72.

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* [...]. E questa comunità esiste proprio per assumere quest'impossibilità, o meglio, poiché qui non ci sono più né funzione né finalità, l'impossibilità di fare opera della morte si iscrive e si assume come “comunità”. [...] La comunità assume e iscrive in qualche modo [...] l'impossibilità della comunità²⁴.

Per Nancy, il nulla della morte è iscritto nella comunità alterandola. Ne altera la potenza sovrana, al punto che, rielaborando il discorso di Georges Bataille in questa direzione, Nancy afferma che «la sovranità non è NIENTE»²⁵. Questo è il punto in cui, nella riflessione sulla comunità, balena la questione dell'abbandono, che costituisce, invece, il tema principale del saggio preso in esame.

La sovranità – si legge nella *Comunità inoperosa* – è l'esposizione sovrana a un eccesso (a una trascendenza) che non si presenta né si lascia appropriare (o simulare), una sovranità che non si *dà* nemmeno – ma alla quale, piuttosto, l'essere è abbandonato. L'eccesso cui la sovranità si espone e ci espone non è, in un senso forse vicino a quello in cui l'essere heideggeriano “non è”, nel senso in cui, cioè, l'essere dell'ente finito non è tanto ciò che lo lascia abbandonato a una tale esposizione. L'essere dell'ente finito lo espone alla fine dell'essere²⁶.

Secondo Nancy, allora, «la comunità ci è data – o noi siamo dati e abbandonati secondo la comunità», perché la comunità «non è un'opera da fare, ma un dono da rinnovare, da comunicare»²⁷.

Anche la riflessione di Esposito sulla comunità si colloca in questo orizzonte. Nella sua brillante riconduzione della parola “comunità” al suo etimo, Esposito individua proprio nel *munus* ciò che si iscrive in ogni “co-mune”, in ogni “co-munitas”²⁸.

Come ci indica l'etimologia complessa, ma al tempo stesso univoca, da noi interpellata – scrive Esposito a questo proposito – il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un'appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque [...] una mancanza²⁹.

Questo “mancare”, per Esposito, è proprio ciò che ci tiene insieme. È «la falla, il trauma, la lacuna da cui proveniamo: non l'Origine, ma la sua assenza, il suo ritiro»³⁰; il suo abbandono.

Nel saggio da cui siamo partiti, alla domanda “a cosa lasciarsi abbandonare?”, Nancy risponde: «Si abbandona sempre ad una legge»³¹. La forma politica che emerge dalla “legge

24 Ivi, p. 42.

25 Ivi, p. 48.

26 Ivi, p. 49.

27 Ivi, p. 79.

28 Cfr. R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998.

29 Ivi, p. XVIII.

30 Ivi, p. XIX.

31 J.-L. Nancy, *L'essere abbandonato*, cit., p. 18.

dell'abbandono", è quella a cui ci si trova originariamente esposti ed è, pertanto, quella su cui vale la pena tornare a riflettere.

3. Legge dell'abbandono ed esperienza della libertà

Rifacendosi all'espressione in uso nell'antico germanico, Nancy riconduce l'origine dell'abbandono alla "messa al bando", e scrive:

L'origine dell'"abbandono" è la messa *a bandono*. Il *bandono* (*bandum*, *band*, *bannen*) è l'ordine, la prescrizione, il decreto, il permesso e il potere che ne detiene la libera disposizione. *Abbandonare* significa rimettere, affidare o consegnare a un tale potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo *bando*, cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza³².

Il "bandito" è, in questo senso, a un tempo, «consegnato all'assoluto della legge» e «abbandonato al di fuori di tutta la sua giurisdizione»³³.

La legge dell'abbandono – si legge ancora nello stesso testo – vuole che la legge si applichi ritirandosi. La legge dell'abbandono è altro dalla legge, che fa la legge³⁴.

Esiste un legame profondo tra la legge e la condizione di abbandono. Il problema sta nel comprendere come si manifesta questo legame: in che senso essere sottomessi al potere sovrano della legge vuol anche dire essere abbandonati?

L'essere abbandonato è lasciato nella misura in cui è rimesso, consegnato o gettato a quella legge che fa la legge, l'altra e la stessa, a questo rovescio di ogni legge che limita e regge un universo legale: un ordine assoluto e solenne, che non prescrive nient'altro che l'abbandono. L'essere non è consegnato a una causa, a un motore, a un principio; non è lasciato alla sua propria sostanza, e neppure alla sua sussistenza. È – in abbandono³⁵.

Proprio riferendosi al suggerimento di Nancy contenuto in questo saggio, Giorgio Agamben, in *Homo sacer*, riconduce alla relazione di bando lo stato di eccezione che, secondo la definizione di Carl Schmitt³⁶, il diritto instaura originariamente con la legge. Si tratta di quello che egli definisce «il paradosso della sovranità»³⁷. Se l'eccezione, per Agamben, sulla scia di Schmitt, è la struttura stessa della sovranità, la sua potenza, tuttavia, non è esterna al diritto, com'è in definitiva nella prospettiva schmittiana; piuttosto, è la potenza stessa della legge di applicarsi disapplicandosi, di mantenersi sempre, appunto,

32 *Ibidem*.

33 Ivi, pp. 18-19.

34 Ivi, p. 19.

35 *Ibidem*.

36 Cfr. C. Schmitt, *Politiche Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922; tr. it. *La teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86.

37 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 19-35.

in una relazione di bando rispetto a se stessa. A questo proposito, proprio riferendosi al saggio di Nancy qui preso in esame, Agamben in *Homo sacer* afferma:

Colui che è stato messo al bando non è, infatti, semplicemente posto al di fuori dalla legge e indifferente a questa, ma è *abbandonato* da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono³⁸.

È nota la lettura “biopolitica” della sovranità compiuta da Agamben in questo libro. Nella sovranità Agamben vede «la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione»³⁹. “Il rapporto originario della legge con la vita”, per lui, non è “l’applicazione”, ma “l’Abbandono”, proprio nel senso di Nancy.

[È] la potenza insuperabile del *nómos*, la sua originaria forza di legge, [...] che [...] tiene la vita nel suo bando abbandonandola⁴⁰.

La riflessione di Nancy sull’abbandono è centrale per mettere a fuoco uno dei punti decisivi di questo lavoro di Agamben: il nesso tra “potere sovrano” e “nuda vita”. Agamben, tuttavia, non manca di mettere in luce anche alcuni aspetti problematici della sua posizione. Semplicemente riconoscendola, Nancy rischia, secondo lui, di rimanere bloccato dalla struttura ontologica paradossale della sovranità come bando sovrano e, pur criticando Heidegger, non sfuggirebbe, così, alla deriva ultima del suo pensiero.

La condizione di abbandono alla legge, che emerge nel testo di Nancy, da un lato, sembra effettivamente risentire dei limiti dell’impostazione heideggeriana, in cui l’abbandono da parte dell’essere (e della legge) finisce semplicemente per coincidere con l’abbandono al destino dell’esser-così dell’ente. D’altro lato, però, soprattutto nella produzione successiva al testo sino ad ora esaminato, attraverso un lavoro di scavo nell’opera kantiana, che non si riduce alla semplice definizione della forma vuota della legge, Nancy lascia emergere un ripensamento del nesso tra legge e libertà, carico di conseguenze anche per un superamento della posizione in cui Heidegger sembra essere costretto. In questa direzione l’abbandono alla legge, per Nancy, coincide non tanto con il destino dell’esser-così dell’ente, quanto piuttosto e sempre di nuovo con la fatticità della libertà come possibilità di cominciare continuamente da capo, di ridare ogni volta un inizio differente proprio a partire dallo stesso limite che la definisce, che è il limite stesso della legge.

Quando l’esistenza non è più prodotta, né dedotta, ma semplicemente posta [...], venendo abbandonata a questa posizione e venendone al tempo stesso abbandonata, occorre allora pensare la libertà di questo abbandono. [...] occorre pensare ciò che rende l’esistenza, nella sua essenza, abbandonata alla libertà, libera per questo abbandono, affidata ad esso e in esso disponibile⁴¹.

38 Ivi, p. 34.

39 *Ibidem*.

40 Ivi, p. 35.

41 J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988; tr. it. *L'esperienza della libertà*, con un’Introduzione di R. Esposito intitolata *Libertà in comune*, Einaudi, Torino 2000, p. 3.

Così inizia il volume *L'esperienza della libertà*, che inaugura la riflessione di Nancy in questa direzione. La libertà non è qualcosa che si ha, piuttosto si è liberi e abbandonati ad essa, disponibili per questa libertà di essere. Si tratta di una condizione che apre alla possibilità di un'esistenza che, non essendo "più prodotta, né dedotta", è "abbandonata" alla sua stessa "posizione" e, infine, "libera per questo abbandono".

"Abbandonata alla libertà", l'esistenza è sottratta ad ogni essenza che non coincida con l'esistenza stessa. Non c'è un *telos* che le dia senso. L'esaurimento del senso, tuttavia, non va inteso come una "perdita", perché non succede a una pienezza originaria. Piuttosto è la stessa condizione dell'esistenza abbandonata alla potenzialità inaspettata che la caratterizza. Non qualcosa che si possiede, ma ciò che si è, che libera l'esistenza alla stessa possibilità di esistere. Non essendo qualcosa di cui ci si può appropriare, la libertà, allora, non può che essere "comune" – di tutti e di ciascuno, di nessuno.

In definitiva l'estrema espressione di quel *munus* che, secondo il discorso di Esposito, è originariamente condiviso nella *communitas* umana: il "dono" che libera la comunità, nel momento stesso in cui restituisce alla libertà la sua dimensione comune dell'esistenza. Non un essere distinto e da realizzare, come ciò che finalmente accomuna; ma un nulla d'essere condiviso unicamente nella forma della singolarità plurale della comunità. Non solo, dunque, la comunità non è il prodotto dell'attività "operosa" degli individui (una sostanza, un soggetto, un *essere* in comune), quanto piuttosto lo stesso modo d'essere *in comune* di singolarità fra loro irriducibili; ma soprattutto la libertà non si realizza, nel sacrificio, nella negazione e nel superamento della prassi produttiva. Alla libertà inerisce l'"inoperosità" implicita in ogni esistenza, che la apre, eccedendola, al suo essere-in-comune.

Al fondo del discorso di Nancy – ma, per altri versi, anche di quello di Esposito e di Agamben – c'è la necessità di rompere con il paradigma sacrificale a cui la cultura occidentale avrebbe affidato la custodia del senso della comunità e l'assicurazione della stessa libertà. Tuttavia, varrebbe forse la pena chiedersi se la critica – pure legittima – del paradigma sacrificale possa ancora risultare adeguata nell'epoca post-produttiva della globalizzazione, quando la politica si è definitivamente dissolta nell'economia e una forma liberamente scelta di coazione al benessere e al consumo risulta la maggiore fonte di alimento del potere attualmente in vigore. I meccanismi economici che muovono il "mercato globale" fanno affidamento proprio sugli elementi non produttivi dell'esistenza, come la flessibilità, la creatività, le qualità legate al linguaggio e alla comunicazione, insomma su tutti quegli aspetti che caratterizzano l'essenziale "inoperosità" della vita umana, la sua libertà, la sua modalità di essere-in-comune. Immessa come tale nel processo economico, l'inoperosità dell'esistenza non viene tanto "sacrificata" o "immunizzata", com'è nella prospettiva di Esposito; oppure, esclusivamente ridotta a "nuda vita", messa al bando e separata dalla sue qualità, come per certi versi risulta, invece, nel discorso di Agamben; piuttosto è radicalmente esposta, ad esempio, nella forma perversa e inquietante del "capitale umano". Si tratta di un dominio sulle stesse modalità inoperose da cui l'esistenza è essenzialmente costituita.

Che il potere, oggi, più che negare l'inoperosità dell'uomo, sacrificandola, si alimenti proprio di ciò che non si realizza mai in un'opera definita è, forse, la questione con cui un pensiero critico come quello di Nancy è chiamato ancora a confrontarsi, proprio nell'intento di trovare un nuovo inizio a ciò che sembra invece immesso in un processo a senso unico.

Raphael Zagury-Orly

JEAN-LUC NANCY
DONNER A HEIDEGGER SON ETHIQUE

Posons d'ores et déjà la question, en ouverture : serait-ce cela – au fond du fond – donner à Heidegger son éthique une des modalités principales, sinon fondamentales, du projet philosophique de Jean-Luc Nancy ? C'est-à-dire formuler ou énoncer l'éthique de Heidegger, ou plutôt l'éthique qu'aurait rêvée d'écrire Heidegger. Comme s'il s'agissait là de poursuivre le geste de Heidegger au-delà de Heidegger en le comprenant mieux qu'il ne se serait lui-même compris. Certes, en suivant cette dernière hypothèse, l'on pourrait dire que Jean-Luc Nancy se soucie assez peu ou presque pas de « Heidegger lui-même ». Mais, en vérité, ce serait encore mal comprendre la « position » philosophique de Nancy. Car, et c'est par ce biais que nous voudrions entrer dans cette pensée, la question fondamentale de Jean-Luc Nancy ne relève pas simplement de l'interprétation de Heidegger. Bien plutôt il s'agit ici même de déployer ce que Heidegger aura pensé secrètement. Et donc au cœur de ce secret développer ce qui est à la fois présent dans l'analyse heideggérienne et ce qui ne saurait s'y réduire. Quelque chose donc comme un *autrement* que Heidegger *dans* Heidegger. D'où la question : qu'est-ce que penser *autrement que Heidegger dans Heidegger* ?

D'abord, et soulignons-le avec force non pas *contre* Heidegger mais en cherchant à même son geste philosophique : cette pensée « n'aura pas été à la hauteur de la dignité qu'elle prenait ainsi pour thème ¹ ». Cela signifie : elle aurait, cette pensée, en quelque sorte et d'une certaine manière, pris peur avant de reculer *devant* la dignité de l'éthique. Or c'est dans l'article intitulé « L'« éthique originnaire » de Heidegger », paru en tant qu'entrée consacrée à Heidegger dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*², que Jean-Luc Nancy ouvre le débat. Loin des accusations et des polémiques, il s'attache à la tâche la plus propre, la plus radicalement exposée et confrontée à l'écriture de Heidegger, celle de déceler à même ce corpus une *possibilité éthique*. Et donc de proposer quelque chose comme une interprétation active de Heidegger, une interprétation qui porterait le geste de cette pensée plus loin que simplement dans l'élargissement de ses conséquences. En vérité donc, Nancy, en relisant

-
- 1 J.-L. Nancy, « L'« éthique originnaire » de Heidegger » in *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 86.
 - 2 Cf., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, (sous la direction de M. Canto-Sperber), Paris PUF, 1996.

Heidegger, cherche à libérer la pensée heideggérienne de son propre enfermement. C'est dire, qu'il y va ici d'un geste cherchant à délier Heidegger de son propre refus, celui de catégoriser l'éthique en ontologie régionale et donc à obliger cette pensée à ne pas se contenter de la simple réclusion de l'éthique en « discipline ». Nancy cherche ainsi à *plier l'Analytique existentielle* dont le trait fondamental avait été de marquer la finitude radicale et irréductible du *Dasein* vers une pensée authentique de l'éthique. Ainsi, Nancy cherche à forcer cette pensée à se dire en éthique et donc à ne point se contenter de simplement condamner l'éthique en y prétextant une philosophie morale détournée de la question première et privilégiée de l'être. Or la radicalité de la lecture nancéenne est de repenser l'entièreté du geste de Heidegger – et en particulier ce geste à partir duquel Heidegger lui-même relit l'entièreté de la tradition onto-théologique de la métaphysique – à même la possibilité d'y élaborer une éthique. Et donc, tout se passe comme si la « différence ontologique » devait être reformulée et élargie en termes de différence entre *éthique* et *morale*. Par conséquent, cela signifierait rien de moins que ceci : l'histoire de la métaphysique, et donc de l'onto-théologie, se déploierait comme une certaine *moralisation de l'éthique*. Or suivant toujours mais pliant déjà Heidegger, l'éthique ne saurait se réduire à une morale. Elle ne saurait se réduire à une « discipline », à une « branche » ou à une « sphère » régionale de l'être mais devrait se conjuguer dans et par le sens de l'être. Comme si il fallait, en somme, repenser la nécessité de la question éthique à l'aune de la rigueur, teneur et exigence de la question de l'être. En somme, il n'y va de rien de moins que pour Jean-Luc Nancy de relire Heidegger en l'exposant à la question de la possibilité de l'éthique, relire Heidegger en marquant et en remarquant que l'éthique est toujours à penser, ou à venir, et donc comme ce qui lui vient toujours déjà avant et par delà la morale.

En ce sens, il ne saurait y avoir de « morale » chez Heidegger. Il ne saurait y avoir de morale si par morale on entend une série, une table de principes, de règles et de fins pour la conduite de l'homme – série, table de principes, règles et fins pour l'homme fixées par l'homme. Car, fournir ou prescrire des normes ou des valeurs n'aura jamais été le rôle de la philosophie. Comme le rappelle Jean-Luc Nancy : « aucune philosophie ne fournit ni n'est par elle-même une « morale » en ce sens ³ ». La philosophie doit et se doit de penser « l'essence ou le sens de ce qui fait l'agir comme tel, c'est-à-dire de ce qui *le met en position d'avoir à choisir, à découvrir ou à créer des normes et des valeurs* ⁴ ». Ainsi, le rôle de la philosophie est et aura toujours été de déployer et de formuler, d'explicitier et de donner le « fondement en tant que tel de l'agir comme tel ⁵ ». Or ce rôle traditionnel et classique aura été, Jean-Luc Nancy le rappelle, magistralement endossé – chacun de manière différente – par Spinoza, Kant et Hegel. Mais l'« éthique originnaire » visée dans la relecture nancéenne de Heidegger doit et se doit de faire bien plus. Elle doit et se doit de penser par-delà le fondement ou la quête du fond. C'est dire qu'elle doit se déployer en étant d'ores et déjà exposée à l'« énigme de l'être ⁶ » – et ainsi à ce qui demeure toujours déjà irréductible à l'étant, irréductible donc au fond,

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 M. Heidegger, *Etre et temps*, tr. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 269.

au fondement, à la quête du sol en tant que conditionnalité à partir duquel peut se signifier et se constituer une morale. L'« éthique originaire » serait irréductible au fondement, irréductible à l'étant, et devrait se penser « en correspondance » ou, et pour reprendre un mot de Heidegger (avant d'être devenu celui de Levinas), « dans l'écoute », non pas de la présence mais de la « venue en présence » ou de l'« arrivance » comme « mise en présence » avant le déploiement de la présence, venue en présence ou arrivance de l'être en tant qu'*autre de l'étant*. Ainsi, l'« éthique originaire » de Heidegger se déploie non pas dans l'étendue de la présence, mais bien plutôt dans « l'arrivance » d'un événement où se fait entendre une certaine obligation : donner la pré-séance à tout ce qui est présent.

Nous l'avons souligné plus haut : l'« éthique originaire » doit faire bien plus que la morale, d'ailleurs elle doit faire *bien plus* que l'« Ontologie fondamentale ». Et ce parce qu'elle doit interroger ou s'interroger sur l'« être de la morale » – et donc révéler le lieu depuis lequel l'obligation éthique oblige et commande avant de poser la question du *pourquoi* de la morale. Elle doit ouvrir à ce qui ne saurait se réduire à la morale, celle-ci n'étant qu'un simple enchaînement ou un effet du déploiement de l'onto-théologie, tout en lui commandant et l'ordonnant à se dicter en tant que telle. En ce sens, l'« éthique originaire » dont parle Heidegger d'une manière si elliptique et si allusive dans la *Lettre sur l'« humanisme »* n'a sans doute pas les traits classiques d'une éthique philosophique. Elle demeure cependant indispensable à la mise en œuvre de la pensée de l'être. Le questionnement ontologique, en portant sur le *subjectum* dans ses formes, ramifications et déploiements, est tout sauf une liquidation de l'éthique. Il se déploie comme une certaine ré-ouverture de l'éthique, ou encore, comme sa possible re-formulation. C'est ainsi que pour Heidegger, c'est-à-dire pour Nancy poursuivant ici Heidegger, l'interrogation ontologique, en ce qu'elle est entièrement rivée à l'indétermination de la question de l'être, oblige l'éthique à être exposée au « sans pourquoi ». En ce sens, l'éthique demeure résolument tournée vers l'inconditionnalité de l'être et doit déjà précéder la morale. C'est d'ailleurs depuis ce lieu *avant* toute morale que l'éthique pourra engager un *autre* regard – un regard proprement ontologique – sur la *nécessité* de la morale. Ainsi, l'« éthique originaire » approfondirait le geste inauguré par *Sein und Zeit* – celui de *détruire* l'onto-théologie entendu comme maintien de la dichotomie théorique-pratique. En effet, dans *Sein und Zeit* se cherche déjà un « terme » par delà les actes volontaristes ou souverainistes de *Destruktion* en oeuvrant au dépassement et au surmontement (*Überwindung*) de cette persistante dichotomie. Heidegger le dit expressément dans la *Lettre sur l'humanisme* : « La pensée ne dépasse pas la métaphysique en la surmontant, c'est-à-dire en montant plus haut encore pour l'accomplir on ne sait où, mais en redescendant jusqu'à la proximité du plus proche ⁷ ».

Or ce qui se chercherait dans ce dépassement entièrement constitué par la *Destruktion* de l'onto-théologie, nous le savons, Heidegger l'aura nommé *Verwindung*, c'est-à-dire, « déviation » ou « détournement ». « Déviation » ou « détournement » de la dichotomie métaphysique « savoir/morale » qui doit, aussi, ouvrir à une « éthique originaire ». Ainsi, cette *Des-*

7 M. Heidegger, *Lettre sur l'« humanisme »*, tr. fr. R. Munier in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, p. 113.

truktion doit préparer la « venue en présence » de l'« éthique originaire » par delà le couple *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* (si mal traduit en français, comme on le sait, par « authenticité-inauthenticité » et d'autant plus mal compris lorsque interprété comme « je suis authentique lorsque je demeure dans la question de l'être » et du même coup « je suis inauthentique lorsque je me borne à rester dans l'oubli de l'être et à fortiori dans l'oubli de l'oubli »). Mais à même cette exigence de *Verwindung*, il faut ajouter une complication de plus, que ne cesse de rappeler Jean-Luc Nancy, celle liée à la *Gelassenheit* qui ne saurait se comprendre comme un simple « laisser-être » ou une simpliste « lâcher prise », c'est-à-dire, n'est jamais à saisir comme la simple attitude qui se complairait dans la renonciation à l'« auto-donation » de la loi par le sujet autonome. Et donc, pour Nancy, la question devra se formuler autrement que dans les paramètres de l'autonomie : si le *Da-sein* est le *là* de l'être, le lieu depuis lequel la question de l'être peut être ré-ouverte et accueillie, la question de l'être et non pas de celle de l'étant, de la métaphysique ou de l'onto-théologie, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire quant à l'éthique en tant que question précédant toute morale ?

Heidegger retrouvera ici une tradition kantienne issue, à maints égards, du grand mythe d'Épiméthée, repris dans le *Protagoras* de Platon. Ce mythe définit l'humain comme *néant*, c'est-à-dire, comme le seul être qui – à la différence de tout autre être (des dieux, de Dieu ou des animaux qui sont entièrement façonné et donc déterminé dès l'origine) – n'est *rien* au commencement, et donc, n'est *originairement rien*. L'homme en tant que *Dasein* est *néant*, et donc, selon l'interprétation qu'en donne Heidegger, « ouverture à l'être ⁸ ». Or, toute la réappropriation heideggérienne de l'éthique se jouera précisément là, au cœur de la transcendance du *Dasein* comme « être-rivé » au néant au-delà de l'étant. Ou encore, tout se jouera dans l'exposition à l'être engagée par le *Dasein* en ce que celle-ci est ouverture à la question de son *ek-sistance même*.

A quoi il faut ajouter que le *Dasein* n'est pas un étant comme les autres, ni est-il un « étant suprême », ni non plus un « sujet égo-logiquement » assuré de lui-même. En étant cependant résolument tourné vers le « néant », il peut être « transcendance », c'est-à-dire, *agir*, ou encore, ce « libre lieu » pour lequel il y a du *il y a* et non seulement des *étants*. Il n'y a que le *Dasein* – de par son rapport insigne au « néant » – qui puisse faire resurgir la question de l'être ou, si l'on préfère, la question de l'*agir* en direction de l'être. Et c'est ici que se marquera le trajet du *Dasein* vers l'« éthique originaire ». Car, la redéfinition du *Dasein* comme indétermination et, par conséquent, en tant que rapport résolument rivé à l'autre de l'étant, c'est-à-dire à l'être, ouvrira la voie à une « réécriture de l'éthique ». Que signifie cette réécriture ? Rien de moins que ceci : le creusement de la différence ontologique entre être et étant jusqu'à l'originalité « sans fond » d'où pourrait arriver ou advenir une éthique irréductible à la morale et qui cependant réussirait à la commander voire à l'orienter. Ainsi, c'est au cœur de ce creusement de la différence ontologique que l'on peut comprendre la tentative heideggérienne : séparer la question « Qu'est-ce que l'homme ? » de ce qui lui arrive traditionnellement comme sa réponse, à savoir, « l'homme est le sujet de l'action ». Et plus

8 Cf. M. Heidegger, « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* », tr. fr. H. Corbin, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1966, p. 60 sq.

en avant, couper cette question de toute prédétermination de l'homme comme propriétaire et instigateur de l'action. Or c'est justement grâce à son analytique du *Dasein* que Heidegger tentera de « faire sortir l'homme de lui-même pour le reconduire dans le tout de l'étant, pour lui rendre manifeste en dépit de toute sa liberté le néant de son *Dasein* ⁹ ».

La *Lettre sur l'« humanisme »* annonce la réflexion sur l'agir que reprendra donc Jean-Luc Nancy et qui lui servira de fil conducteur. De manière très claire, la question de l'humanisme est pour Heidegger la question de ce qu'*est* l'humain, c'est-à-dire ce qu'*est* l'humanité de l'homme en tant que celui qui a à *agir* et pour lequel *il y va* (*il s'agit*) en son agir de l'agir même *de* l'être. Quel est l'être de cet être qui a à *agir* ? Ou encore, quel est le « mode d'être de cet être » que l'on a trop hâtivement nommé « sujet », « ego », « cogito », « esprit », notions à partir desquelles on a déterminé son agir. Dit autrement : lorsqu'on se donne un sujet sans s'interroger préalablement sur son type d'être, lorsque se donne un sujet qui sert de fondement à tous les étants qu'il constitue parmi lesquels l'action, sans s'interroger sur l'être de la subjectivité, sans poser la question de son être, c'est aussi et du même coup la question de l'agir qui est, pour ainsi dire, raté, oublié, éliminée. Or cette métaphysique de la subjectivité qui soutient toutes les dichotomies philosophiques du théorique et du pratique se définit précisément par l'ouverture à nouveaux frais de la question du fondement jusqu'au risque du « sans fond ». Jean-Luc Nancy fait résonner à même le *il s'agit* l'agir de l'autre (de l'étant), c'est-à-dire « l'agir de l'être », en rappelant que l'enjeu de l'éthique est au fond et depuis toujours « de penser par elle-même tout en pensant avec ou à partir d'autrui ». Or le *il s'agit de...* ne met jamais en jeu – chez Heidegger – un simple intérêt théorique, mais il ne met pas en jeu un simple intérêt pratique non plus. Il arrive comme ce qui met en question aussi bien la dichotomie théorique/pratique que le principe d'« autonomie ». C'est peut-être cela tout l'enjeu de l'« éthique originaire », de n'être ni « morale », ni « savoir », ni encore « foi » mais de les conditionner en les interrompant. Pour le dire dans les termes de Heidegger dans la *Lettre sur l'« humanisme »* et en le paraphrasant, l'homme est bien plutôt d'abord dans son essence, *ek-sistant* dans l'ouverture de l'Être, cet ouvert seul éclaircissant l'« entre-deux » à l'intérieur duquel une relation du théorique et du pratique qui n'est ni strictement l'un ni strictement l'autre peut « être » ¹⁰. Et dans les termes de Jean-Luc Nancy « si, dans le *Dasein*, il s'agit de l'être, c'est parce que l'être, en tant que l'être du *Dasein*, y est l'enjeu de sa conduite, et que sa *conduite est la mise en jeu* de l'être ¹¹ ». Autrement dit : s'il faut encore parler d'*agir* ou même de *praxis* à propos de la pensée de l'être, c'est en tant que celle-ci est « la *praxis* même », à savoir, la *praxis* selon laquelle l'être *fait* l'étant – non pas comme l'on fabriquerait ou produirait un objet, selon les formulations de Heidegger dans le *Schelling* – mais comme le geste où l'être, loin simplement d'être au service de l'étant, *donnerait, offrirait*, disons même, *a-donnerait* à l'étant sa « mise en présence ». Or pour que cette donation donne justement – et c'est peut-être là l'« éthique originaire » de Heidegger – il faut incessamment que l'être ne se réduise pas ou plus à l'étant en lui donnant sa « mise en présence ».

9 Cf., *Débat sur le Kantisme entre Heidegger et Cassirer*, in *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931, tr. fr. P. Aubenque, Paris, Beauschesne, 1987, p. 46.

10 M. Heidegger, *Lettre sur l'« humanisme »*, *op. cit.*, p. 113.

11 J.-L. Nancy, *L'« éthique originaire » de Heidegger*, *op. cit.*, p. 89.

II *tema di B@bel*

En ce sens, et pour conclure, ouvrons à ce qu'il nous semble être le trait radical de cette éthique originaire pensée à partir de Heidegger mais déployée par Nancy. L'« éthique originaire » serait précisément cette « mise en présence de la présence ». Ou encore : ce don donnant la présence à la présence. C'est-à-dire, ce mouvement par lequel la présence se fait sens à partir non pas d'elle-même mais bien plutôt depuis une *préséance* où ce met en jeu l'advenir de la présence. Ainsi, l'« éthique originaire » de Heidegger serait ceci : l'advenir irréductible à la présence d'où vient et provient la présence. Et donc l'éthique serait peut-être ceci : laisser la présence se donner et se déployer depuis cela même qui ne saurait s'y réduire et qui pourtant lui offrirait toute sa liberté d'expression. On pourrait choisir ici le mot de « communauté ». A condition de savoir l'entendre – non pas en tant que *communion* – mais comme advenir de cela qui ouvre à l'être-ensemble, advenir de l'événement depuis lequel l'être-ensemble peut paraître et s'exprimer en sa « liberté finie ».

ABSTRACT

A che cosa corrisponde l'interpretazione di Nancy dell'"etica" di Heidegger: all'etica effettivamente presente nel pensiero di Heidegger o a quella che egli avrebbe potuto scrivere ma non ha fatto? In entrambi i casi si tratterebbe di proseguire il gesto heideggeriano magari al di là dello stesso autore. Tuttavia, l'etica che Nancy trae da Heidegger corrisponde piuttosto a penetrare nel cuore della sua filosofia per pensare un "altrimenti Heidegger in Heidegger".

La tesi di partenza di L'«etica originaria» di Heidegger è che questi sarebbe arretrato di fronte alla dignità dell'etica in quanto tale, relegando appunto l'etica a "disciplina" particolare e non riconoscendone la valenza ontologica. Il gesto di Nancy è allora quello di leggere l'ontologia heideggeriana come un'etica. Egli configura la "differenza ontologica" come differenza di etica e morale. La riduzione dell'etica a disciplina particolare e a sfera regionale dell'essere deriverebbe dunque dalla "moralizzazione dell'etica". Nell'interpretazione di Nancy, invece, l'"etica originaria" non deve essere ridotta a mostrare e formulare "il fondamento dell'agire in quanto tale"; essa non deve avere a che fare con la questione del fondamento, a partire da cui è costruita la morale. L'"etica originaria" deve piuttosto interrogare l'"essere della morale". Il riferimento heideggeriano in Lettera sull'"umanismo" a un'"etica originaria" va dunque ricondotto al pensiero dell'essere, all'interrogazione ontologica: l'etica originaria precede pertanto ogni morale.

Così interpretato, Heidegger potrebbe essere inserito nella tradizione kantiana il cui spunto originario è il mito di Epimeteo nel Protagora di Platone. Qui si sostiene che, a differenza di tutti gli altri esseri (dei e animali), l'uomo è originariamente "niente": non-ente, e perciò "apertura all'essere". La sua ex-sistenza è pura ex-posizione. Detto altrimenti, apertura all'essere significa che quello del Dasein è un "agire in direzione dell'essere". È questa riflessione sull'agire condotta da Heidegger in Lettera sull'"umanismo" che riprende Nancy. Nell'umanità dell'uomo "ne va", il s'agit, dell'essere, che quindi si dà nell'agire. In tale agire, pertanto, viene meno la dicotomia tra teoria e prassi, e ciò comporta che per "prassi" non si deve intendere una prassi determinata – finalizzata alla fabbricazione di oggetti – bensì la "prassi stessa" in quanto questione ontologica dell'essere dell'ente. In tal senso, dunque, nell'interpretazione di Nancy l'"etica originaria" è la "messa in presenza della presenza", il dono che dà presenza alla presenza: l'avvenire irriducibile alla presenza. Tale condizione potrebbe chiamarsi "comunità", in quanto avvenire che apre all'essere-insieme.



S spazio aperto

A cura di Maria Teresa Pansera

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

- Margarita Mauri

La educación moral a través de la literatura

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Margarita Mauri è docente di Etica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Barcellona. Fra i suoi temi di ricerca ricordiamo la filosofia pratica di Aristotele, l'etica di San Tommaso e la dottrina delle virtù di MacIntyre. Si è inoltre occupata del rapporto tra etica e letteratura in Iris Murdoch e Martha Nussbaum. In questo saggio mette in luce l'influenza dell'opera letteraria in ambito morale, considerando l'arte come la strada più genuina per l'apertura soggettiva al bene. Il testo letterario, quindi, si inserisce nell'educazione come uno strumento utile per guidare i giovani alla scoperta di quei valori che possono contribuire al loro progresso morale. In tale prospettiva si muove il pensiero di Iris Murdoch, volto a sottolineare l'importanza del lavoro dello scrittore come veicolo di riflessione sulla realtà in cui si colloca l'essere umano. Partendo dal suo naturale egoismo l'uomo sarebbe portato a ignorare quanto lo circonda e a occuparsi esclusivamente dei suoi personali interessi, mentre il compito dell'artista consiste nel mettere in risalto, evidenziare, illuminare, guidare lo sguardo verso aspetti precedentemente non considerati. In questo senso l'arte amplia l'immaginazione e la visione rafforzando la capacità di giudizio. La letteratura mostra al lettore ambiti del reale che forse non aveva notato, lo porta a pensare a determinate situazioni o a porsi interrogativi mai affiorati prima; i testi sono un gioco di simulazione attraverso cui si impara a percepire, a giudicare e a giudicarsi, a valutare e a capire gli altri e se stessi. Sviluppare il giudizio, favorire l'empatia, stimolare l'immaginazione, far prendere coscienza della realtà, contribuire alla conoscenza di sé, spingere all'azione, aiutare a scoprire i valori: questi sono gli scopi che si possono raggiungere attraverso un uso appropriato della letteratura nell'educazione morale.

Margarita Mauri

LA EDUCACIÓN MORAL A TRAVÉS DE LA LITERATURA

*But the most essential and fundamental aspect
of culture is the study of Literature, since
this is an education in how to picture
and understand human situations.
A. Mendelson-Maoz, Ethic and Literature*

La tradición que relaciona la Ética con la Literatura se remonta a los textos griegos clásicos donde los héroes, bien dibujados por el autor, se presentaban como ideales que generaciones de hombres y mujeres trataban de imitar. Sólo hay que prestar atención al peso que en la vida de Alejandro Magno, por ejemplo, tuvo la presentación que Homero hace de Aquiles, un héroe que prefirió la gloria inmortal a una vida larga y tranquila.

Las obras literarias ofrecen modelos de conducta, situaciones y perfiles psicológicos que permiten un análisis moral. A pesar de ser evidente que muchas de las conductas que observamos a nuestro alrededor serían reducibles a las de algunos personajes de novela, y que las obras de literatura han sido siempre una fuente de inspiración e influencia en la vida ordinaria, el trabajo filosófico para establecer nexos de unión entre la Ética y la Literatura no ha dado muchos frutos dentro de la tradición europea continental. Es más bien en el ámbito anglosajón donde encontramos ejemplos de defensa y justificación del interés que la Literatura tiene para la Ética. Estos ejemplos los tenemos en autoras como Martha Nussbaum, para quien la forma literaria permite la expresión de contenidos morales imposibles para la forma Ética, o como Iris Murdoch, [de la que hablaremos más adelante] que ve la obra de arte, y la obra literaria es una obra de arte, el camino más genuino, sino el único, para la apertura subjetiva al Bien.

A la hora de plantear los vínculos entre la Ética y la Literatura habría que distinguir dos dimensiones que, si bien están relacionadas, abordan esa relación con una intención diferente. Por un lado, se puede plantear de qué manera la forma literaria incide en la vida moral de los agentes y por qué razón la influencia literaria puede llegar a tener más peso en la reflexión moral cotidiana que la reflexión que apela a argumentos racionales. De algún modo, esto equivaldría a reconocer que, para mucha gente, ha sido más importante la lectura de *Anna Karenina*, por ejemplo que la lectura del *Utilitarismo* de Mill, en cuanto al rastro que una y otra obra han dejado en sus vidas.

Una cosa, es plantear la influencia que la Literatura pueda ejercer en la vida del hombre corriente y la otra es que, basándonos justamente en la calidad connativa de la obra literaria,

nos planteemos el uso de la Literatura con una finalidad de reflexión moral, dejando de lado¹ la finalidad del escritor en el supuesto de que tenga alguna finalidad que vaya más allá de la obra misma.

Las dos perspectivas de la relación entre Ética y Literatura – la influencia y el uso – son mutuamente dependientes puesto que se puede plantear el uso de la Literatura en función de su capacidad de pro-mover la reflexión moral. Sin embargo, la dependencia de estas dos perspectivas abre una serie de consideraciones que pueden ser adecuadas para una perspectiva, pero no para la otra.

Analizar qué puede mover a una persona a replantearse algún aspecto de su vida en función de la lectura de, por ejemplo, *La Divina Comedia* de Dante, nos aboca a una clase de consideraciones diferentes a las que podríamos hacer si quisiéramos utilizar el texto de *La Divina Comedia* para estimular la reflexión de un grupo de estudiantes. Este segundo planteamiento, el del uso, el educativo, sólo es posible si se está convencido de la influencia moral del texto literario. Aún así, muchos filósofos se mueven en la esfera del primero sin dar la clave de cómo se logra el segundo, es decir, admiten la influencia de la Literatura, pero no admiten la posibilidad de su uso como vehículo de reflexión moral.

Para todos aquellos autores que defienden que la decisión moral depende de algo más que de la aplicación de una ley universal al caso particular, la Literatura sirve para aprender a discernir cuando la situación a la que se enfrenta el agente moral pide una captación sutil de la realidad. Dice Martha Nussbaum:

Perception is a process of loving conversation between rules and concrete responses, general conceptions and unique cases, in which the general articulates the particular and is in turn further articulated by it².

El proceso, que concluye con la decisión moral del agente, nace de una valoración moral que depende del ‘captar’ las circunstancias de la realidad que vive. ‘Hacerse con la realidad’ supone toda una serie de habilidades de conocimiento que en los capítulos 10-12 del libro VI de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles hace depender de la virtud dianoética práctica de la *phrónesis*. En última instancia, la decisión de actuar sobre una realidad depende de la percepción del particular, del que no puede haber ciencia ni, por lo tanto, enseñanza teórica. Por eso, como indica Lawrence Blum³, hace falta no confundir la percepción moral con el juicio moral. Mientras la primera, la percepción moral, pone al agente en relación directa con lo particular, y es inefable, el segundo, el juicio moral, es expresable y se puede universalizar.

Aristóteles, al referirse a la *phrónesis* como la virtud gracias a la cual se evalúan adecuadamente los medios para lograr un fin bueno, pone como condición necesaria para llevar a cabo esta evaluación de los medios, la tenencia de las virtudes de *synesis*, *gnome* y *nous*, referidas las tres a la captación de lo que es particular y práctico, a la visión discernidora de los aspectos prácticos más difícilmente aprehensibles de una situación dada. En los tres casos se trata de destreza en la captación del extremo singular sobre el que es difícil teorizar.

1 Vid. M. Antonaccio, *The Consolations of Literature*; *The Journal of Religion*, 80 (2000) 4, pp. 615-644.

2 M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, University Press, Oxford 1990, p. 95.

3 L. Blum, *Moral Perception and Particularity*; *Ethics*, 101(1991)4, p. 702. El autor distingue tres clases diferentes de ‘particularidad’, pp. 719-721.

Las dificultades que filosóficamente se plantean a la hora de explicar y mostrar en qué puede consistir discernir o tener *synesis*, vienen a ser resueltas dentro de la obra literaria por su capacidad de mostrar como discierne un personaje y en qué elementos centra su atención para hacerlo. Allí donde la Ética tiene difícil la explicación racional, porque tiene que dar una explicación sobre un extremo que está sometido a la percepción donde lo más apropiado es mostrar, no explicar, la Literatura entra con facilidad porque aquello que hace es, justamente, mostrar sin tratar de explicar. Cuando la condición de lo que se quiere explicar filosóficamente pertenece al terreno de la percepción del singular, la Literatura cumple el papel de conducir al lector a entender sin explicar. Y la Literatura se convierte en un campo de aprendizaje donde los individuos pueden aprender a partir de las reflexiones y decisiones de los personajes de la obra literaria.

La dimensión de experiencia moral que ofrece la Literatura se extiende a diferentes aspectos que podríamos llamar *Emulación, Sugerencia y Uso*.

I – La Literatura puede estimular la emulación de la conducta de los personajes de la obra literaria. En sus relaciones, dice Michael R. Depaul⁴, la gente trata de seguir los paradigmas de las peores novelas y películas. El fenómeno de la emulación – consciente o no – de los actos y actitudes de un personaje de ficción, es más frecuente cuando se trata de los personajes de cine, quizás porque la inmediatez de la imagen visual gana a la de la imagen creada en el lector a partir de la descripción del personaje literario y de sus actos. La imitación o capacidad de identificarse con alguna de las decisiones, actos o situaciones vividas por un personaje literario tienen que entenderse en sentido positivo cuando no se trata de una emulación ciega o inconsciente, sino que esa imitación es fruto de la reflexión a que ha sido llevado el agente moral a partir de las vivencias del personaje literario. En este sentido, la Literatura es capaz de provocar lo que Aristóteles dice que no es capaz de conseguir el discurso racional⁵, un cambio, una reorientación moral del agente moral. Los argumentos racionales se dirigen a la razón y son inoperantes ante una conducta motivada por la pasión. Para Aristóteles, la reflexión filosófica es de utilidad para aquél que vive *katà lógon*, porque es quien, con la instrucción filosófica, puede dar fuerza teórica a la práctica cotidiana. Esperar que una persona cambie su práctica moral sólo por una reflexión parece poco realista; en cambio, la obra literaria habla a través de los sentimientos, de la razón, de los intereses de los personajes y esto lo hace desde una situación que puede ser parecida a la del lector. Al fin y al cabo, la vida de la gente tiene más parecido con lo que sucede en las obras de Literatura que con las explicaciones descontextualizadas de los libros de Ética. Quizás por eso la obra literaria está más cerca de mover y conmover que los tratados de Filosofía Moral.

La capacidad de ‘decir’ que tenga una buena obra literaria está en función, sin embargo, de la capacidad de captación que tenga el lector y la capacidad de captación del lector depende,

4 M.R. Depaul, Argument and Perception: The Role of Literature in Moral Inquiry; *The Journal of Philosophy*, 85(1988)10, p. 557.

5 Aristóteles, EN, X, 9. “Ciertamente, si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones, como dice Teognis, y sería preciso procurárselos; (...)”. 1179b 4-7.

entre otras cosas, de las experiencias que haya vivido. La gran obra de arte puede no conseguir ningún eco en algunas personas o puede motivar la reflexión sólo en algún momento de la vida mientras, en otras ocasiones, no habría obtenido ningún eco en el mismo lector. La capacidad que una obra tenga de llegar al lector depende tanto de ella cómo del lector. Dice Frank Palmer: “Our engagement with literature, as with any art, depends upon a particular kind of loss to the self, and one that we may therefore call love”⁶.

II – La obra literaria sugiere posibles respuestas a una situación. El análisis de unas circunstancias dadas y las actitudes y decisiones de los personajes inducen al lector a la reflexión sobre las consecuencias de sus actuaciones.

Sin experimentarlo en la propia vida, en la que los hechos son irreversibles, el lector puede aprender de aquello que les sucede a los personajes literarios a condición, eso sí, de que la obra tenga determinadas características, y que el lector esté preparado para captarlas. En este sentido, la experiencia moral a partir de la Literatura puede ser muy fecunda y preparatoria de la experiencia moral auténtica.

El hecho mismo de la confrontación entre lo que el texto literario puede desvelar en el lector y las decisiones y actuaciones de los personajes, ayuda al lector al autoconocimiento, al mismo tiempo que, como señala Peter Singer, puede ayudarle a ir configurando la respuesta a la pregunta de cómo tiene que vivir. En realidad, la Literatura no puede ofrecer soluciones porque todo lo que se dice en un texto literario pertenece a la ficción. Su interés está en todo lo que es capaz de sugerir o de inclinar a pensar a un espíritu atento. Tal como lo ve Ronald Duska⁷, si la Literatura tiene alguna relevancia para las consideraciones morales es porque, frente a la Ética, que trata de leyes y máximas que por su formalidad no parecen rozar las vidas humanas, la Literatura se refiere a la vida interior de los seres humanos tal como son.

III – Atendidas todas las características que, desde el punto de vista de la reflexión moral, puede aportar la Literatura, es pertinente su *uso* para causar intencionadamente aquello que, espontáneamente, puede suscitar en el lector habitual. Desde esta perspectiva, el texto literario se introduce en la educación moral como herramienta puesta al servicio de dirigir la reflexión del educando hacia el descubrimiento de valores o hacia el análisis de decisiones que contribuyen a su progreso moral, aunque este progreso moral sólo puede ser completado con la experiencia de la propia actuación personal.

Nada puede sustituir la experiencia moral personal ni tampoco cambiarla; todo lo que no forma parte de esta experiencia puede iluminarla, perjudicarla o serle indiferente. La Literatura constituye un buen instrumento para ilustrar la realidad e inducir a la reflexión sobre las situaciones, las decisiones morales y la vida moral de los seres humanos. Por más que la realidad, muy a menudo, supere la ficción, la ficción literaria puede ser un buen simulacro para ayudarnos a enfrentar la realidad.

6 F. Palmer, *Literature and Moral Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 243.

7 R. Duska, *Literature and Moral Education*; in Ch. Sommers and F. Somers (ed.), *Virtue & Vice in Everyday Life*, Harcourt Brace College Publishers, Orlando 1985, p. 641.

Entre los autores que han defendido activamente la idea de que la Literatura puede proporcionar las bases para una educación moral, se encuentra Iris Murdoch: la autora irlandesa, conocida tanto por su producción literaria como por sus textos filosóficos, atribuye a la Literatura el poder de desvelar la realidad contingente cuando el que escribe es, por ejemplo, William Shakespeare.

A continuación expondré las bases del pensamiento de Iris Murdoch que sostienen su defensa de la eficacia de la Literatura en el ámbito de la moralidad. La finalidad de esta presentación de Iris Murdoch es poner de manifiesto la importancia y también el interés de la Literatura como vehículo de reflexión y de toma de conciencia de la realidad en la que se mueve el ser humano tal como nos lo presenta la autora irlandesa.

IV – La apreciación que Iris Murdoch tiene de la situación del hombre en el mundo es más bien poco optimista. En uno de los ensayos de *The Sovereignty of Good, The Sovereignty of Good Over Other Concepts*, Murdoch afirma que toda su argumentación se basa en dos presupuestos:

- a) que los seres humanos son naturalmente egoístas, y
- b) que la vida humana no tiene una finalidad externa o *télos*.

Esta descripción del mundo humano conduce a la autora a afirmar que somos lo que parecemos: “(...) transient mortal creatures subject to necessity and chance (...) Our destiny can be examined but it cannot be justified or totally explained. We are simple here”⁸.

Esta declaración de principios en la que se pueden ver reflejados los rasgos más distintivos del Existencialismo, corre paralela a una crítica afilada de la descripción conductista, utilitarista y aun existencialista del hombre. Tal como lo ve Murdoch, todas estas teorías presentan al ser humano en su capacidad de acción externa, y olvidan algo interior que constituyó el punto central de una tradición filosófica expresada por Descartes a través de la *cogitatio*. En medio de esta oposición a las corrientes más significativas de la época en que Murdoch escribe, y con afirmaciones que excluyen un concepto trascendente del hombre en el sentido más clásico del término, aparecen los conceptos de ‘belleza’ y ‘bondad’, acompañados de otros conceptos, que permiten dar sentido a la existencia humana, un sentido inmanente, a través de una mirada atenta hacia lo que nos rodea; esta mirada puede ser conducida por la Literatura y las demás artes.

V – Como otros autores de su época, Murdoch destaca la confluencia de varias tradiciones en la imagen actual que el hombre se ha hecho de sí mismo. Somos herederos, dice la autora, de la Ilustración, del Romanticismo y de la tradición liberal. La filosofía anglosajona ha dibujado una idea de ser humano que proviene en parte de Hume y, en parte de Kant. Esta idea descansa en un conductismo materialista y ofrece una perspectiva dramática del hombre que es entendido en términos de una voluntad solitaria. El discurso de Hobbes, pasado por Kant y rehecho por Bentham y Mill, ha dado lugar a que el hombre sea pensado en términos de una voluntad racional libre que la psicología moderna considera capaz de autoconocimiento. A la

8 I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge & Kegan Paul, London 1980, p. 79.

tradición anglosajona se añade la francesa, representada por Sartre, que también presenta el hombre como un ser solitario y libre. Lo que tenemos, dice Murdoch en *Against Dryness*⁹, es un racionalismo optimista sobre los buenos resultados de la educación y la técnica, todo esto combinado con la idea romántica del hombre como un ser solitario. Pero lo que realmente nos falta es una concepción del hombre como algo diferente del mundo, alguien moral y con capacidades de aprender del mundo.

Esta imagen del hombre trabajada en el seno de la Filosofía, lo ha sido también en el campo de la novela. Desde las novelas del s. XVII, en las que abundaban las alegorías racionalistas y las fábulas, y las del s. XVIII, interesadas en la lucha del individuo en la sociedad, se ha llegado a las novelas del s. XX, en las que, o bien no se retratan personajes, o cuando se dibujan, la novela viene a ofrecer el perfil de personajes convencionales y el reflejo de hechos. De acuerdo con Murdoch, pensadores y novelistas han propiciado que el hombre del siglo XX se piense a sí mismo como un ser totalmente libre, responsable y racional con una fe simple en la ciencia; esto ha provocado una falta de interés por el mundo real y una falta de atención a las dificultades humanas para conocer el mundo real. Una prueba de este olvido es la sustitución de la palabra ‘verdad’ por la de ‘sinceridad’. En este cambio de un término por el otro se hace evidente la progresiva exaltación del sujeto humano como un ser solitario e independiente. Necesitamos ir, dice Murdoch, del “self-centred concept of sincerity” al “other centred concept of truth”.

Ser sincero es no mantener ninguna dualidad entre lo que se piensa o se dice, ya sea uno a sí mismo o a los demás. En el concepto de sinceridad se pone el acento en el yo. No se trata de si lo que piensa o dice el hombre sincero es verdadero o no. Uno puede ser sincero con respecto a algo falso. Mientras la verdad compromete al sujeto con una determinada captación de la realidad, la sinceridad no lo hace. En el concepto de sinceridad se pone el énfasis en el yo, en una relación de subjetividad; sin embargo, cuando se habla de ‘verdad’, los términos implicados son ‘sujeto’ y ‘realidad’, y se destaca una relación de objetividad.

En este camino de regreso a la realidad y a la búsqueda de una concepción sustancial de la persona en la que la noción de ‘carácter’ sea fundamental (resuena aquí el artículo de Margaret Anscombe, *Modern Moral Philosophy*), Murdoch otorga a la Literatura un papel decisivo: la Literatura puede ayudar redescubrir el sentido de densidad que tienen nuestras vidas.

VI – La importancia de la Literatura en el proceso de recuperación de un sujeto sustancial y de su relación con la realidad se enmarca dentro del concepto murdochino del arte y del artista. Pero, antes del arte y del artista está la realidad y el ser humano en medio. La capacidad de tomar conciencia de la realidad y de situarse adecuadamente *en* ella, mide el grado

9 I. Murdoch, *Against the Dryness*, en *Existentialist and Mystics*, ed. by P. Conradi, Penguin Books, London 1997, p. 289. Véase lo que dice Mill: “La pobreza, en cualquier sentido que implique sufrimiento podrá ser completamente extinguida por la sabiduría de la sociedad, combinada con el buen sentido y la prudencia de los individuos. Incluso el más obstinado de los enemigos, la enfermedad, podrá ser reducido indefinidamente con una buena educación física y moral, y un control apropiado de las influencias nocivas. Así ha de ser mientras los progresos de la ciencia ofrezcan para el futuro la promesa de nuevas conquistas directas contra ese detestable enemigo”. J.S. Mill, *El Utilitarismo* (1861), cap. II.

de atención que cada sujeto humano dedica a ver más allá de su pequeño mundo. Cada yo es para cada uno el gran protagonista y, por eso mismo, cada 'yo' tiende a minimizar, cuando no a ignorar, los otros 'yo' y al resto del mundo. Estimulado por una incorrecta concepción del ser humano, cada 'yo' se piensa a sí mismo con una autosuficiencia –falsa– que lo conduce a cerrar los ojos a toda realidad que no sea la propia. “This is a task, dice Murdoch, to see the world as it is.”¹⁰ Adquirir una visión correcta de las cosas hasta llegar a una buena calidad de conciencia es una tarea que requiere esfuerzo y constancia. Cómo apuntábamos al empezar, Murdoch da por supuesta la naturaleza egoísta del hombre; el estado más natural es el de ignorar lo que nos rodea y ver la realidad filtrada por el tamiz del interés personal. A pesar de la naturalidad de este estado egoísta, la moralidad se define por la capacidad de llegar a diluir el 'yo' personal en una conciencia viva de la realidad de los otros. Murdoch hace uso de los términos 'fantasía' e 'imaginación' para ilustrar dos formas diferentes de relacionarse con la realidad. La fantasía es el estado de una voluntad que centra los fines en sí misma, una voluntad ciega a cualquier otra realidad¹¹.

La voluntad dominada por la fantasía es una voluntad esclava y dormida, incapaz de amor porque en su mundo no cabe más que el yo exaltado. La presencia de la fantasía se puede apreciar tanto en la conducta individual como en el arte. En ambos casos hay una afirmación del yo en detrimento del mundo real. En la medida en que el yo se suprime, la visión real llega y se atiende a la realidad; por eso, el mejor arte es impersonal, porque muestra el mundo, no el nuestro o el de algún otro. Liberarse de la fantasía, dice Murdoch, consiste en la capacidad de amar, de ver, de ser libres.

La imaginación, en cambio, representa la cara inversa de la fantasía; la imaginación es abrirse a la realidad, es darse cuenta del mundo real: “Imagination, as opposed to fantasy, is the ability to see the other thing, what one might call (...) nature, reality, the world (...). Imagination is a kind of freedom, a renewed ability to perceive and express the truth.”¹² Murdoch defiende que el arte es el gran mediador entre la realidad y el hombre. “Art is Truth”¹³, “(...) art tends to clarify”¹⁴; el arte intenta explicar la verdad de una forma breve y clara¹⁵.

VII – La realidad que se ofrece al espectador a través de la obra del artista ha sido antes procesada por él. De este modo, la realidad se relaciona de forma diferente con el artista que la capta, y con el espectador que llega a ser consciente a partir de la obra del artista. El concepto clave que pone en relación al hombre – artista o espectador- con la realidad, a través del arte,

10 I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, cit., p. 91.

11 “What I have called fantasy, the proliferation of blinding self-centred aims and images, is itself a powerful system of energy, and most of what is often called ‘will’ or ‘willing’ belongs to this system”.

12 I. Murdoch, *Art is the Imitation of Nature*, en *Existentialist and Mystics*, cit., p. 255.

13 Ibi, p. 244.

14 I. Murdoch, *Salvation by Words*, en *Existentialist and Mystics*, cit., pp. 235 y 240.

15 “Art, and by ‘art’ from now on I mean good art, not fantasy art, affords us a pure delight in the independent existence of what is excellent. Both in its genesis and its enjoyment it is a thing totally opposed to selfish obsession. It invigorates our best faculties and, to use Platonic language, inspires love in the highest part of the soul. It is able to do this partly by virtue of something which it shares with nature: a perfection of form which invites unpossessive contemplation and resists absorption into the selfish dream life of the consciousness”. (I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, cit., pp. 85-86).

es el concepto de ‘belleza’. La belleza atrae una visión, ya sea del artista o del espectador, que Murdoch califica de “unsentimental”, “detached”, y “unselfish”¹⁶.

La obra de arte, puede ser una fantasía consoladora a través de la cual el artista proyecta sus obsesiones, su *ego*, o puede expresar la contemplación y el dibujo de la naturaleza con una visión clara; pocos artistas llegan, dice Murdoch, a una clara visión de lo real. Consolar se convierte en un peligro, en una tentación¹⁷.

También el artista puede ser tentado por el egoísmo y las ilusiones de omnipotencia. Al fin y al cabo, dice Murdoch, “Art is power”¹⁸. La habilidad para percibir la realidad, que es una habilidad intelectual, es lo que determina que el gran arte sea grande. La capacidad de reflejar la realidad o de reflejar el *ego* del artista es lo que diferencia el gran arte del arte mediocre o malo (Shakespeare es el artista más grande¹⁹. El artista con mayúsculas ve los objetos “(...) in a light of justice and mercy”²⁰ proyecta la mirada hacia el exterior, lejos del yo, un yo que acostumbra a reducir la gran variedad del mundo a una falsa unidad. La dilución del yo del artista en la obra de arte es lo que la hace sublime y objetiva²¹.

Murdoch perfila finamente la tarea del artista y su relación con la realidad. Una de las palabras que sirven para definir esta relación es la palabra ‘obediencia’. La voluntad del artista es una voluntad servidora que no tiene nada que ver con la voluntad que constituye el eje de la filosofía moral post-kantiana. Mientras el hombre presentado por la filosofía moral post-kantiana es poseedor de una voluntad libre y creadora de valores, el artista entiende la voluntad como obediencia a la realidad en un contexto en el que queda excluida la posibilidad de hablar de libertad en el sentido en que lo emplea la filosofía. La auténtica libertad es la superación disciplinada del yo. El artista no crea, ofrece los detalles del mundo teniendo como guía constante la perfección; el artista es ‘simplemente’ un vehículo de la verdad:

“The good artist is a vehicle of truth, he formulates ideas which would otherwise remain vague and focuses attention upon facts which can then no longer be ignored”²².

Lo que el hombre de la filosofía moral post-kantiana rechaza es la referencia a la realidad como algo consistente fuera del sujeto e independiente de él. Esa realidad, sin embargo, se convierte en el elemento de referencia para el artista. La tarea del artista consiste en poner de relieve, en destacar, en iluminar, en dirigir la mirada del espectador hacia la realidad; la tarea del artista no es inventarse la realidad. El artista se hace invisible para que las cosas se hagan visibles a través de él. La más importante de las virtudes morales es, para Murdoch la humildad, la humildad, entendida como el respeto por la realidad dejando de lado el yo personal:

16 Ibi, p. 66.

17 “The temptation of art, a temptation to which every work of art yields except the greatest ones, is to consol. The modern writer, frightened of technology and (in England) abandoned by philosophy and (in France) presented with simplified dramatic theories, attempts to consol us by myths or by stories” I. Murdoch, *Against the Dryness*, cit., p. 292.

18 I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Penguin Books, London 1992, p. 428.

19 I. Murdoch *The Sublime and the Good*, en *Existentialist and Mystich*, cit., p. 205

20 I. Murdoch *The Sovereignty of Good*, cit., p. 66.

21 “Good art shows us how difficult it is to be objective by showing us how differently the world looks to an objective vision (...) Art transcends selfish and obsessive limitations of personality and can enlarge the sensibility of its consumer. (Ibi, p. 86 passim, p. 87).

22 I. Murdoch, *Salvation by Words*, cit., p. 235.

“The humble man, because he sees himself as nothing, can see other things as they are”.²³

Murdoch emplea el término ‘atención’, que dice tomar de Simone Weil, para referirse a la característica más destacada del agente moral: “I have used the word ‘attention’ (...) to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality”²⁴.

La atención singulariza una realidad y la destaca para el sujeto. Siguiendo a Weil, Murdoch afirma que la moralidad es una cuestión de atención y no de voluntad. La moralidad, centrada en la voluntad, hace hincapié en el individuo libre e independiente de lo que le rodea; también ciego para apreciar la realidad y entrar en relación con ella. En el proceso de atención, el yo se olvida de sí mismo para abocarse al exterior superando así el más feroz enemigo de la moralidad que es la autocentración. Podemos poner en relación esta defensa de una moralidad centrada en la atención con la crítica de Murdoch a la filosofía contemporánea y la concepción del ser humano que la filosofía contemporánea defiende²⁵.

Murdoch atribuye al arte la misma capacidad que puede atribuirse a una disciplina intelectual: amplía la imaginación y la visión, y refuerza el juicio. El arte educa:

This (lo que Platón dice en la *República*, VII, 532) well describes the role of the great art as an educator and revealer. Consider what we learn from contemplating the characters of Shakespeare or Tolstoy or the paintings of Velasquez (sic) or Titian. What is learnt here is something about the real quality of human nature, when it is envisaged, in the artist’s just and compassionate vision, with a clarity which does not belong to the self-centred rush of ordinary life. (...) great art teaches us how real things can be looked at and loved without being seized and used, without being appropriated into the greedy organism of the self²⁶.

La obra de arte reúne la personalidad del artista y la del espectador en una unidad momentánea que conduce al espectador a un movimiento de olvido del yo parecido al que ha sufrido el artista y que es el que le ha permitido plasmar la realidad objetiva en la obra de arte. Con el arte aprendemos a ver la realidad y las características de la naturaleza humana. Ver la belleza del arte o de la naturaleza, dice Murdoch en *The Sovereignty of Good*, es el ejercicio espiritual más accesible y constituye una entrada completa y adecuada a la vida buena puesto que es una actividad que tiene por finalidad el olvido del ‘yo’. A pesar de todo, la naturaleza del gran arte no puede garantizar la conciencia de quienes lo consumen. La belleza, que incide en la experiencia y en los cambios de conciencia, abre la puerta a la ‘visión’ verdadera y a la atención objetiva, y ambas son condiciones de la conducta correcta. La realidad, expresada objetivamente por el artista en la obra de arte, ayuda a trascender el yo egoísta y las limitaciones de la personalidad; afina la sensibilidad. El arte se convierte en, “(...) the most educational of all human activities and a place in which the nature of morality can be seen”²⁷.

Murdoch justifica con una serie de razones este vínculo entre el arte y la moralidad, que podemos sintetizar en el modo siguiente:

23 I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, cit., pp. 103-104.

24 Ibi, p. 34.

25 Ibi, p. 90.

26 Ibi, p. 65.

27 Ibi, pp. 86-87.

S *pazio aperto*

- a) El arte, el gran arte, es algo irreducible a nuestra conciencia, algo que se le manifiesta como aquello diverso y diferente a la espera de ser reconocido.
- b) Entender cualquier arte supone el reconocimiento de la jerarquía y de la autoridad, reconocimiento de habilidades, de grados, de distancias.
- c) El arte ejerce una cierta clase de autoridad que aceptamos con un amor que no es ni posesivo ni egoísta.
- d) El arte nos muestra de qué manera lo que es permanente e incorruptible es compatible con lo que es pasajero.
- e) El arte nos muestra aspectos de nuestro mundo que la conciencia cotidiana no es capaz de captar.
- f) El arte descorre el velo que esconde la realidad.
- g) El arte exhibe la virtud en medio de la muerte y del cambio.

El arte y la moralidad se relacionan con las cosas particulares y tienen la misma esencia, el amor, que para Murdoch es el descubrimiento de la realidad y de todo aquello que es lo ‘no-yo’²⁸.

El amor es un ejercicio de imaginación; es el reconocimiento de ‘la otredad’ de los otros. Enemigo del arte, y también del amor, lo es la convención social tal cómo es puesta de relieve en las novelas del s. XIX, y también la neurosis que se refleja en las novelas modernas²⁹.

Sin embargo, no hay que perder de vista que, para Murdoch, el arte es educativo o didáctico sólo accidentalmente; el artista no pinta ni escribe para educar, aunque eduque. El arte es amor, porque el arte es la habilidad de dirigir la atención, y, por eso mismo, nos hace mejores, pero la obligación del artista está en hacer buen arte, no en servir a la sociedad, aunque, de hecho, sirva a la sociedad³⁰.

La capacidad educativa del arte se encuentra³¹:

- a) En el hecho de mostrar algo sobre la calidad real de la naturaleza humana
- b) En el hecho de enseñar a mirar y a amar las cosas sin la necesidad de poseerlas o de utilizarlas. (contemplación ‘distanciada’, lo denomina).

El premio para quién contempla la obra de arte es el goce de la belleza; en la moralidad, el peso de la contemplación de l’obra de arte tiene que traducirse en una elección que se transforme en acción.

VIII – Hasta aquí hemos tratado de poner de manifiesto de qué manera el arte en general, el gran arte, puede contribuir a la educación moral. Ahora bien, entre las artes a las que Murdoch otorga el privilegio de desvelar la conciencia moral del espectador se encuentra

28 “Art and morals are, with certain provisos (...) one. Their essence is the same. The essence of both of them is love. Love is the perception of individuals. Love is the extremely difficult realisation that something other than oneself is real. Love, and so art and morals, is the discovery of reality” (I. Murdoch, *The Sublime and the Good*, cit., p. 215).

29 Ibi, p. 216.

30 I. Murdoch, *Art is the Imitation of Nature*, cit., p. 249.

31 I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, cit., pp. 65-67.

la Literatura, el arte más importante para nuestra supervivencia y salvación³². La gran calidad de la Literatura se muestra en su capacidad de mostrar y ayudarnos a entender situaciones y personas³³.

Las buenas novelas muestran la lucha entre el bien y el mal, los vicios y las virtudes, “They are amazingly moral”³⁴. En una entrevista concedida a Brian Magee en 1977, Murdoch aclara los límites y convergencias entre la Filosofía y la Literatura. En ambos casos se trata de actividades que buscan conocer y dar a conocer la verdad; la Literatura es otra forma de conocimiento y como tal puede servir a la finalidad de desvelar la conciencia del lector y educarlo moralmente. Pero, crítica con el planteamiento filosófico del momento, en *Against Dryness*, Murdoch va más allá al afirmar que la Literatura ha ido asumiendo tareas que la Filosofía había llevado a cabo en el pasado y que, en consecuencia, es a través de la Literatura que podemos llegar a al el sentido de densidad que tienen nuestras vidas.

La aportación de la Literatura se sitúa en los momentos anteriores a esta clara visión justamente porque puede contribuir a afinarla.

La capacidad que la Literatura demuestra como educadora moral determina la importancia que Murdoch le otorga dentro de la cultura y la defensa que hace de su necesidad. Murdoch ve en la Literatura una forma de conocimiento que puede ayudar a que la mirada del ser humano descubra cosas diferentes a las propias y también evitar que se vean las cosas que no son propias a través de los intereses personales. La Literatura nos sumerge en una experiencia que puede ser educativa. La clarividencia del buen escritor destaca detalles del mundo que pasan desapercibidos y que tienen que servir al lector para ver más claro e influir en sus decisiones y sus actos. Al fin y al cabo, Murdoch, fiel discípula de Platón, liga el conocimiento a la conducta buena, y la buena Literatura es una vía de acceso al conocimiento.

Conclusión

El juicio moral que se emite sobre la situación que uno vive personalmente o que vive otro es el resultado de una compleja interacción de factores y de procesos. La educación moral recibida, las experiencias vividas y el talante personal van definiendo, a lo largo del tiempo, la forma como se mira la realidad y la relación que se establece con ella. Dado que toda situación está determinada por un conjunto de elementos concretos y de personas que no son nunca, ni los unos ni las otras, fáciles de entender, la relación de conocimiento y de penetración de la realidad moral tiene diferentes niveles de profundización. El juicio moral y las acciones del agente moral son el reflejo de su forma de entender la realidad moral y del grado de profundización a que ha llegado. Sin afirmar que la captación de los principios morales universales sea simple, siempre resulta más fácil de llegar a ellos ni que sólo sea

32 I. Murdoch, *Salvation by Words*, cit., p. 257.

33 “Literature tells us things and teaches us things. In portraying characters the author displays most clearly his discernment, his truthfulness, his justice, or his lack of these qualities, and one of our enjoyments lies in considering and judging his judgements. The highest pleasure of literature and, one might say, of art generally, are in this sense moral pleasures. I. Murdoch, *Art is the Imitation of Nature*, cit., p. 257.

34 I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 97.

S *pazio aperto*

porque, al ser universales, siempre se formulan del mismo modo. El elemento contingente presente en toda situación dificulta la claridad de sus elementos, elementos que cambian cuando lo hace la situación. Tanto la experiencia como la reflexión contribuyen a pulir las facultades que el agente moral despliega para captar profundamente la esencia moral de una situación. La valoración moral y la actuación pertinente pondrán de manifiesto tanto el alcance de la mirada moral del agente y su capacidad de subsumir la situación (particular) bajo la ley moral (universal) como su carácter moral. Desde este punto de vista, la mirada o percepción de la realidad, en cuanto que es causa primera de la actuación moral, tiene una importancia capital, importancia que no ha sido tenida en consideración por las éticas basadas en los principios. Según Lawrence Blum³⁵, la ética basada en los principios ha omitido tres elementos importantes:

1. La percepción de las características moralmente significantes de la situación.
2. El reconocimiento de que estas características moralmente significativas tienen que ser consideradas en la deliberación sobre qué hacer, especialmente a la hora de ver qué principios tienen que dirigir la situación.
3. La determinación de cuáles son los actos que mejor especifican los principios. Ver o no ver un problema moral, captar o no un valor, apreciar el sufrimiento, la injusticia es una cuestión de sensibilidad bien trabajada. Como hemos apuntado, la experiencia moldea la sensibilidad, pero aquí defenderemos que también lo puede hacer la Literatura. De una forma intencionada, la lectura de los textos literarios puede ponerse al servicio de cultivar la sensibilidad moral. Como dice Lionel Trilling³⁶, las situaciones literarias se pueden tomar como situaciones culturales y éstas como controversias elaboradas sobre temas morales. La literatura, como la vida cotidiana, presenta personajes y situaciones, actuaciones, finalidades, sentimientos, dudas un mundo que al lector le resulta conocido y dentro del cual se puede sentir como en su casa. La Literatura muestra al lector aspectos de la realidad que quizás le habían pasado desapercibidos, le lleva a pensar en situaciones o a hacerse planteamientos en que no había caído antes; los textos literarios son juegos de simulación a través de los cuales se aprende a percibir, a juzgar y a juzgarse, a valorar, a entender a los otros y a entenderse uno a sí mismo.

35 L. Blume, Moral Perception and Particularity, *Ethics*, 101 (1991) 4, p. 714.

36 L. Trilling, *Essays on Literature and Learning*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1965, p. 12.

V entaglio delle donne

A cura di Federica Giardini

Il pensiero femminile è intessuto di passioni, progetti, saperi, conflitti, responsabilità e speranze; è pensato da donne che collocano alla base delle proprie esperienze pratiche e teoretiche la loro identità di genere, interrogandosi su una possibile specificità del filosofare al femminile.

- Federica Giardini

Differenza, conflitto costituente

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



Federica Giardini

DIFFERENZA CONFLITTO COSTITUENTE

Tornando a considerare i “conflitti di genere”, in questo primo decennio del XXI secolo, i primi pensieri non sono dei migliori. A cominciare dall’apparente desuetudine del tema che – se non si partecipa alle direttive del *politically correct* europeo e anglosassone delle pari opportunità – sembra derubricare le questioni riguardanti le donne a un passato che, per quanto recente, è trascorso. Il passato degli anni Settanta, delle lotte femministe sull’aborto, sul divorzio e ancora prima sulla violenza sessuale.

In effetti le donne delle ultime generazioni tendono a non percepirsi come vittime o escluse, in un rapporto con i loro coetanei all’insegna dell’inferiorità o dello svantaggio. D’altra parte, però, siamo in un paese in cui la cronaca ci restituisce alcune figure canoniche: la moglie paziente allo stremo, la fidanzata battuta a morte, le figlie violentate, la madre infanticida, a cui si aggiunge quella, più patinata, della cortigiana in tono minore che, in cambio delle proprie grazie, non esercita influenza sulle decisioni di stato, ma chiede il proprio beneficio angustamente individuale. Non sembrano intaccare questo immaginario le donne che si trovano in posizione diversa, presidenti di parti sociali, che siano gli industriali o il sindacato, segretarie di stato o cancelliere, generalmente perché, talora con il concorso delle singole, sono recepite tacitamente come donne d’eccezione e dunque non rappresentative del loro genere: non è a partire da loro che la percezione e l’immaginario si struttura. Allargando lo sguardo oltre i confini, sembrerebbe che le lotte definibili come femministe siano in corso unicamente in paesi non occidentali – sulla segregazione, sulla partecipazione al voto o sul diritto all’istruzione.

La situazione attuale ci consegnerebbe dunque un contemporaneo in cui il conflitto per parte di donne appartiene al passato e che, se si ripresenta, lo fa in termini pre- o protofemministi, in una sorta di enigmatica regressione dello stato dei rapporti tra donne e uomini.

La prima mossa per fare il punto sul “conflitto di genere” è scombinare gli elementi di questo immaginario in cui siamo immerse e immersi. A cominciare dalla posta in gioco del conflitto. Spesso quel che passa – se passa – della memoria del femminismo è l’idea dell’emancipazione: la questione sarebbe consistita nell’uscita da uno stato di minorità, di cittadinanza incompiuta, nella rivendicazione di un’uguaglianza rispetto allo statuto politico, sociale, di cui godevano gli uomini. Emancipazione per l’uguaglianza con gli uomini. Ammettiamo per un momento che la posta in gioco sia questa, ebbene non è corretto relegare questo conflitto al solo Novecento. A guardare le ricerche prodotte negli ultimi trent’anni emergono fatti e materiali che fanno di questo conflitto un *conflitto ricorsivo*. Possiamo andare indietro fino al Settecento, con Olympe de Gouges che, poco dopo la Rivoluzione francese, scrive la *Dichiarazione dei diritti e dei doveri della donna e della cittadina*¹, iniziativa che non viene

1 O. de Gouges, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1793), tr. it. di A. Lo Monaco, Il

apprezzata dai compagni rivoluzionari, che la ghigliottinano, premurandosi di tagliarle anche la lingua; passando per l'Ottocento con le vere e proprie rivolte suffragiste², per arrivare alla prima metà del Novecento, dunque prima del momento storico che generalmente si designa come "femminista", con l'opera miliare di Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*³. Queste incursioni storiche ci riserverebbero anche delle sorprese: da Poullain de la Barre a Condorcet a John Stuart Mill, che si pronunciano a favore dell'inclusione politica delle donne, fino a un inconsueto Platone che, nel concepire la città ideale, dedica tutto il quinto libro della *Repubblica* alla partecipazione paritaria di donne e uomini alla vita della *polis*.

Il caso di Platone è particolarmente significativo per comprendere l'aspetto ricorsivo delle lotte per l'emancipazione delle donne: non possiamo pensarle come un processo graduale e lineare che troverebbe culmine e risoluzione nel secondo Novecento occidentale. Culmine a cui guardare, poi, come punto d'arrivo anche per altre culture e società, che alla storia occidentale non appartengono. Non è l'emancipazione che ci permette di cogliere il tratto specifico del femminismo degli anni Settanta: una *strana rivoluzione*, a cavallo tra discontinuità e ricorso radicale.

1. La differenza italiana

È da qui che voglio ricombinare gli elementi di un'analisi del contemporaneo e dei conflitti che lo attraversano, di più, lo costituiscono. Il femminismo come discontinuità, che rende ragione anche del suo ricorrere, negli anni Settanta, si dà sotto il titolo di differenza – e non di uguaglianza, tra donne e uomini. Una strana rivoluzione che, in Italia, ha potuto essere definita «l'unica rivoluzione seria»⁴ o indicata come ciò che ha connotato la «differenza italiana» nel Novecento, attraverso l'opera di Gramsci, Tronti e Muraro⁵.

Due le autrici che possono dare le coordinate di questo taglio, Carla Lonzi e Luisa Muraro, per le quali la posta in gioco del conflitto muta drasticamente, a partire da una netta *distinzione tra la disuguaglianza tra donne e uomini come problema economico, sociale e giuridico e la differenza tra donne e uomini, che è insieme radice del conflitto e risorsa costituente*. L'oppressione, cioè, rimanda non solo a una parte dell'organizzazione sociale ma alle coordinate di un'intera civiltà, quella che è stata definita "patriarcale"⁶. Sessualità, riproduzione, divisione dei compiti, non solo lavorativi ma anche culturali, sono plessi posizionali che collocano una donna, non tanto e non solo in posizione subalterna, ma soprattutto in una *posizione derivata e funzionale* ai bisogni della parte dominante dell'umanità, gli uomini. Nel conflitto per sovvertire queste coordinate non c'è, inoltre, sapere che possa essere alleato: né la lotta servo-padrone – che Lonzi definisce un «regolamento di conti tra collettivi di

Nuovo Melangolo, Genova, 2007.

2 A. Rossi Doria (a cura di), *La libertà delle donne*, Rosenberg&Sellier, Torino 1990; cfr. anche A. S. Byatt, *Il libro dei bambini* (2009), tr. it. di A. Nadotti/F. Galuzzi, Einaudi, Torino 2010, pp. 626-644.

3 S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), tr. it. di R. Cantini, M. Andreose, il Saggiatore, Milano 2008.

4 M. Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, p. 41.

5 A. Negri, *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma 2005.

6 C. Pateman, *Il contratto sessuale* (1988), tr. it. di C. Biasini, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 51 e ss.

uomini»⁷, che non è sufficientemente radicale per porre le condizioni per una liberazione delle donne; né la psicoanalisi, che replica l'impianto che definisce la sessualità femminile per derivazione da quella maschile – la clitoride come pene atrofizzato, l'orgasmo non vaginale come forma regressivo-infantile⁸; né i sistemi di pensiero, al punto che l'invito è a «sputare su Hegel»⁹. La posizione di una donna in questi saperi è sempre *liminare*: mai pienamente titolata alla partecipazione piena e legittima, eppure già implicata nella funzione di anello di congiunzione tra natura e cultura, caos psicotico e coscienza e, dunque, prepolitico e politico, come negli esempi maggiori di Aristotele e Hobbes.

In altri termini, che convocano l'ordine sociale e l'ordine delle rappresentazioni e dei saperi che ne derivano e lo legittimano – ovvero quel che il poststrutturalismo ha definito «ordine del simbolico»¹⁰ – la vita di una donna può disporsi e rappresentarsi lungo piste discorsive che implicano una gamma di posizioni sempre derivate: madre, sorella, sposa, musa, custode delle soglie tra umano e non umano, tra disordine e ordine nell'organizzazione della convivenza, tra famiglia e cittadinanza. Per una donna avere un posto non soggiace tanto a un interdetto, appartiene già a un calcolo su posizioni predisposte, a prescindere dalla sua presa di parola.

La discontinuità con questo ordine – il termine “patriarcato” indica una costante transepocale, può designare l'ordine concepito da Aristotele come da Hobbes – non parte dunque da acquisizioni teoriche, si sostanzia nella pratica per eccellenza della “separazione”: negli anni Settanta le donne compiono un esodo, si sottraggono alle coordinate sociali e culturali che ne determinano la posizione sociale e psichica, per ripartire da una *tabula rasa*¹¹ e per riscoprire – a partire dalle relazioni tra loro – bisogni, relazioni, desideri, parole appropriate e nuovi ordini discorsivi, che stabiliscano altre misure per la convivenza. Il conflitto, non per l'uguaglianza entro un quadro già costituito, ma per la differenza e i nuovi inizi che può produrre, significa dunque passare *dal paradigma dell'oppressione al paradigma dell'espressione*.

Un passaggio che, determinato com'è da una dislocazione reale, consistente di decisioni sulle proprie vite, apre a prese di posizione sulle questioni politiche allora in gioco. Dalla campagna per la legge sull'aborto, che non si configura come un diritto individuale e di proprietà sul proprio corpo, bensì come epitome di una posizione subalterna alla sessualità patriarcale, che porta a coincidenza piacere sessuale e riproduzione, così che l'istanza non è tanto quella di avere diritto a porre rimedio a questa coincidenza, bensì si riformula in una domanda che interroga quella stessa coincidenza: «per il piacere di chi sono rimasta incinta?»¹². Analogamente, il divorzio è epitome di una regolamentazione delle relazioni basata sulla divisione sessuata del lavoro produttivo e riproduttivo e sul regime di proprietà

7 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti* (1971), et. al., Milano 2010, p. 16.

8 C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in Ead., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., pp. 61-113.

9 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit.

10 J. Lacan, *Scritti* (1966), tr. it. di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002; M. Foucault, *L'ordine del discorso* (1971), tr. it. di A. Fontana et alii, Einaudi, Torino 2004.

11 C. Lonzi, *Primati dell'intuizione nella tabula rasa della cultura*, in M. G. Chinese et aliae, *È già politica*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1977, pp. 65-66.

12 Rivolta femminile, *Sessualità femminile e aborto*, in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., p. 55.

Ventaglio delle donne

e di eventuale negoziazione contrattuale della stessa tra due individui, che si presumono su un piede di parità nel gioco di contrattazione.

La differenza agisce dunque come un taglio e una sottrazione che al tempo stesso apre uno spazio di esplorazione, di espressione – in questo il suo tratto costituente – che, in modo del tutto attagliato alle analisi del contemporaneo, tiene da conto gli strati di organizzazione sociale tanto quanto di quella psichica. Già nel 1971 Lonzi e Rivolta femminile hanno di mira gli effetti disciplinanti che i saperi egemonici esercitano sulla rappresentazione di sé da parte di una donna: se nel 1972 Deleuze e Guattari scrivono l'*Anti-Edipo*, critica di un dispositivo che accompagna l'assoggettamento alle promesse della collocazione simbolica e sociale, il lavoro delle autrici della differenza scopre, nello spazio liberato dalla legge e norma del Nome del Padre, i primi elementi di un percorso di individuazione e identificazione al di là della norma del confronto eterosessuale¹³:

Proviamo a pensare a una civiltà in cui la libera sessualità non si configuri come l'apoteosi del libero aborto e dei contraccettivi adottati dalla donna: essa si manifesterà come sviluppo di una sessualità non specificatamente procreativa, ma polimorfa [...] (con ogni prevedibile e imprevedibile fluttuazione nell'assetto eterosessuale dell'umanità)¹⁴.

2. Il tempo della differenza

Questi antecedenti costituiscono una linea genealogica del conflitto sessuato che ha precise articolazioni.

Non riguarda solo una parte dell'organizzazione sociale, ma il suo ordine per intero, quelle strutture cioè che si dispiegano in compiti, diritti, doveri, rappresentazioni, dispositivi di identificazione psichica. Ne segue che parlare in termini di differenza non significa porre una "questione femminile", bensì allargare il campo di analisi all'attribuzione di posizioni, sul piano epistemologico, sociale, politico. Non questione di aggiornamento delle tecniche della rappresentanza nelle istituzioni politiche – diritto di voto, quote nell'attribuzione di incarichi, etc. –, bensì questione ontologica che mette al lavoro la dimensione materiale dei soggetti implicati, dalle condizioni di vita alle politiche dei corpi e della sessualità, al confine tra ciò che di volta in volta si pone come umano e come non umano. Non evento, infine, storicamente periodizzabile, bensì costante che opera di epoca in epoca e di cui tuttavia si possono tracciare le poste in gioco solo storicizzando le forme di tale conflitto.

La temporalità entro cui può essere pensabile il lavoro della differenza è una temporalità non lineare progressiva, bensì ricorsiva, tratto caratterizzante che permette di cogliere la compresenza di strati temporali diversi. La differenza sessuata fonda la costituzione dell'ambito politico e insieme lo eccede, è costante transtorica di cui nulla si può dire se non attraverso le sue vicende storiche: è «l'interpretante di un'epoca e del suo trascendimento»¹⁵. È storica dunque ma rimanda costantemente all'umanità: «non passa fra due entità rappresentabili

13 L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso* (1977), tr. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1977-1990; L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

14 Rivolta femminile, *Sessualità femminile e aborto*, cit., p. 59, mio il corsivo.

15 L. Muraro, *Commento a La passione secondo G.H.*, «DWF», 5, 1987, p. 73.

come tali, ma marca di sé l'essere umano senza farne due esseri»¹⁶, è lo spazio di manovra, di negoziazione, in cui l'umanità necessariamente e costantemente si ricrea.

Quanto ai tempi interni al presente, da una parte troviamo la temporalità istantanea o reattiva della comunicazione: abbiamo tutte negli occhi e nelle orecchie gli infiniti titoli, le notizie-bomba sugli stupri – ad alcune delle quali, con un impianto mitopoietico, è stato imputato l'esito delle elezioni – il cruento rosario quotidiano di violenze sessuali in famiglia e le correlate discussioni se la violenza sulle donne sia in aumento o sia solo più “pubblica”. In prima istanza ci troveremmo di fronte a un ritorno dell'arcaico nelle relazioni tra uomini e donne, oppure, al contrario, beneficemmo di un radicamento dello scandalo della violenza sul corpo delle donne, oramai senso comune anche tra chi lavora nei media. In realtà si tratta di un tempo reattivo, che ha per caratteristica principale il cortocircuito: tempo che non si nutre del passato, ma dell'arcaico, e insieme tempo istantaneo determinato dalle urgenze della politica istituzionale, a cominciare dall'“emergenza sicurezza”, dall'eccezione che legittima interventi illiberali¹⁷. Dall'altra la temporalità delle popolazioni, dei flussi di cui rende conto la demografia. In un'epoca in cui i confini geografici sono più che mai confini politici – porosi o impermeabili a seconda delle esigenze e dell'ordine di ragioni con cui ciascuna “comunità” si rappresenta e amministra – i movimenti di popolazione, interni come il tasso di crescita demografica, esterni come i flussi migratori, introducono la lunga durata nel nostro presente. Politiche della famiglia, di alfabetizzazione, aumento o diminuzione di nascite e di risorse, configurano lo stato delle relazioni tra i sessi, sul crinale della riproduzione che è già politica¹⁸.

Ma è anche la temporalità che caratterizza i soggetti non previsti dalle filosofie della storia progressive, che così irrompono con una memoria e un tempo propri, rintracciando altri conflitti, altri precedenti, in quello spazio che la storia ufficiale consegna come una mera assenza. Nel pensiero marxista erano i contadini, che non potevano rientrare nella dialettica storica tra classi, il proletariato e la borghesia, o ancora, in epoca postcoloniale, lo sono gli abitanti dell'India che scartano le periodizzazioni dei conflitti propri alla storia moderna occidentale, soggetti contemporanei eppure non visibili sulla scena della storia monumentale¹⁹.

3. Ovvero, della stasis

Il conflitto della differenza sessuata sarebbe dunque caratterizzato da una doppia temporalità, quella ciclica, ricorsiva e quella dell'evento, dell'irruzione. Un'ambivalenza che contraddistingue quel conflitto immanente, non del tutto politico, eppure su cui il politico si

16 L. Muraro, *Identità umana e differenza sessuale*, in «Diotima», *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, Napoli 1995, p. 114.

17 T. Pitch, *Che genere di sicurezza*, FrancoAngeli, Milano 2001; Ead., *La società della prevenzione*, Carocci, Roma 2008.

18 B. Ehrenreich/A.R. Hochschild, *Donne globali* (2003), tr. it. di V. Bellazzi/A. Bellomi, Feltrinelli, Milano 2004; E. Balibar, *Noi cittadini d'Europa?* (2001), tr. it. A. Simone/B. Foglio, Manifestolibri, Roma 2001; E. Rigo, *Europa di confine*, Meltemi, Roma 2007; Y. Courbage/E. Todd, *L'incontro delle civiltà* (2008), tr. it. di R. Ciccarelli, Tropea, Milano 2009.

19 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa (2001-2007)*, tr. it. di M. Bortolini, Meltemi, Roma 2004.

Ventaglio delle donne

fonda, che prende il nome di *stasis*. Il termine *stasis* è un *Gegensinn*, esprime in sé significati opposti: il caos, il disordine, la lacerazione della vita associata e il porre, il fissare, prendere posizione. Il punto dirimente è che indica un conflitto *liminare* per essenza, sulla soglia del naturale e dell'umano, dell'umano e del politico. Uno statuto che lo accomuna alla differenza sessuale che mostra nella propria etimologia un taglio, una divisione e separazione originaria – il *seco* alla radice del sesso²⁰.

Nella versione che ne dà Nicole Loraux²¹, la *stasis* offre le risorse per leggere il lavoro della differenza, nel e oltre il politico, come il lavoro del conflitto, un conflitto permanente e soprattutto costituente, al di qua delle partizioni istituite. Da una parte l'irruzione, che «sospende il tempo politico»²², dall'altra un campo di esercizio che non è ridicibile al tempo positivo del divenire della politica e delle sue forme. È nel momento dell'esercizio e del contraccolpo della violenza, che il tempo storico si interrompe, perde la fisionomia della congiuntura e si apre a una temporalità che implica la presa in conto dei bordi, delle pieghe del politico che va facendosi positivo.

La *polis*, forma di relazione tra uomini che cominciano a pensarsi secondo un intero organizzato, politico per l'appunto, richiede di pensarsi secondo unità: per i Greci vocazione della politica è in effetti pensare e attivare un *ordine*. Questa operazione presuppone un'inversione: anziché pensare l'unità come esito provvisorio di un processo, di dinamiche, conflitti e assestamenti nel gioco delle relazioni, l'unità è posta come dato positivo di partenza. È l'uno del *demos*, del popolo, unità fittizia che è in debito per la propria costituzione, di una serie di operazioni di inclusione/esclusione: barbari, schiavi, donne²³. Il prezzo da pagare per questo debito contratto tacitamente è un lavoro di costante copertura e rimozione del conflitto, un'attività di resistenza che impedisca l'irruzione di elementi perturbanti nel massimamente familiare, compito precipuamente esercitato da istituzioni, leggi e discipline. La *stasis* non è interna al politico, agisce sui suoi bordi, insiste infatti sul piano della sua costituzione: non la guerra civile, non la dinamica amico-nemico, già codificabile anche quando interna ai confini dell'appartenenza a una nazione²⁴, bensì elemento costituente del politico perché *immanente* all'umano, istanza di *espropriazione* dell'umano stesso²⁵.

Così rimosso in nome di una fantasia di fondazione, il conflitto diventa minaccia di lacerazione, si potenzia e dilaga come forza di distruzione dell'umano stesso, perché coglie il politico là dove si ritaglia e si staglia contro la dimensione umana e naturale: la *stasis* non è «guerra», bensì affezione naturale e corporea, «flagello», «malattia»²⁶. Il conflitto portato dalla differenza assume dunque un tratto che possiamo ridefinire come biopolitico. Se i racconti cosmogonici delle diverse tradizioni – racconti di passaggio, del passaggio stesso, di

20 L. Brisson, *Neutrum utrumque. La bisexualité dans l'Antiquité greco-romaine*, in J. Libis (sous la direction de), *L'Androgyne*, Albin Michel, Paris 1986, pp. 31-61.

21 N. Loraux, *La città divisa* (1997), tr. it. di S. Marchesoni, Neri Pozza, Padova 2009; F. Giardini, *Le parole del Contr'uno. Nicole Loraux*, in L. Sanò (a cura di), *Il destino di Prometeo*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 207-225.

22 N. Loraux, *La tragédie d'Athènes*, Seuil, Paris 2005, p. 126.

23 J. Rancière, *Il disaccordo* (1995), tr. it. di B. Magni, Meltemi, Roma 2007.

24 C. Schmitt, *Teoria del partigiano* (1962), tr. it. di A. De Martinis, Adelphi, Milano 2005.

25 Cfr. N. Loraux, *La città divisa*, cit.

26 Ivi, pp. 123-124.

un percorso di generazione – riescono a rendere conto di questa natura liminare e conflittuale della tensione originaria²⁷, il politico costituito procede attraverso un lavoro costantemente rinnovato di copertura della lacerazione, che si stabilizza come relazione unaria e di proprietà che distribuisce le posizioni secondo la misura della gerarchia, della subalternità, dell'affrontamento tra parti poste, fissate, già costituite. A questa necessità fantasmatica Loraux imputa «l'incapacità costitutiva del politico di capire la violenza»²⁸ e dunque di riuscire ad affrontarla solo alla stregua di un'irruzione.

L'inversione della rimozione prende la figura di un aneddoto su Eraclito: interrogato dai concittadini sulla concordia in città, anziché parlare, agita e beve il *kikeon*, composto di farina e acqua che, solo se agitate, si mescolano. Solo assumendo la divisione, la partizione come dimensione prima, è possibile produrre *dell'uno*, contingente, parziale. La salvezza della città implica il movimento di ciò che è separato, la concordia non ha nulla di statico.

4. *Al presente*

Assumere la differenza sessuale secondo la figura della *stasis* implica dunque che la comunanza, il comune, è della natura della condivisione: ambito solo performativo, mai dotato della consistenza di una qualche sostanza primaria, che si dispiega – agitando il *kikeon* – nella negoziazione di confini, partizioni, scambi, dinamiche di identificazione. Analogamente, la differenza sessuale, che pure conosce momenti di fissazione identitaria – gli uomini, le donne – agisce come un operatore, un intervallo mobile che si ricolloca di epoca in epoca, di conflitto in conflitto²⁹. Quali i nodi conflittuali al presente, che rivelano l'operare della differenza?

Si può cominciare dall'ambito tradizionalmente deputato alle donne, la famiglia, ma stavolta l'uso della differenza permette di portare lontano l'analisi. Nella compresenza dei diversi strati temporali del conflitto portato dai movimenti della differenza, nella smobilitazione della famiglia e delle sue funzioni – si è visto come le società nordoccidentali abbiano conosciuto negli anni Settanta un esodo femminile dalle posizioni e dai compiti a loro assegnati – emergono alcuni nodi critici.

A cominciare dal crollo delle dinamiche di identificazione psichica, che ripartivano le relazioni tra generazioni secondo il triangolo edipico madre-figlio-padre: se la psicoanalisi aveva anticipato il declino dell'"imago" paterna – Lacan già nel 1956 manifestava una certa preoccupazione: «i giornali ci dicono ogni giorno che la partenogenesi è avviata, e che presto le donne genereranno figlie senza l'aiuto di nessuno [...]». Tra due o tre generazioni, probabilmente non ci capiremo più niente, una gatta non ritroverà i propri piccoli»³⁰ – oggi si chiede cosa resta della funzione di guida e trasmissione che al padre era attribuita³¹.

27 *Ibidem*.

28 N. Loraux, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 51.

29 Cfr. F. Giardini, *Relazioni*, Luca Sossella, Roma 2004.

30 J. Lacan, *Les psychoses. Le Séminaire. Livre III*, Seuil, Paris 1958, pp. 359-360.

31 Cfr. M. Recalcati, *Cosa resta del padre?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

Ventaglio delle donne

Su un altro piano, la richiesta di un riconoscimento finora riservato alla famiglia – «La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio» (Costituzione Italiana, art. 29) – da parte di soggetti che non rispondono e non si relazionano secondo la norma edipica eterosessuale, interroga radicalmente i confini della cittadinanza, fin nei suoi fondamenti, che dovrebbero esercitarsi «senza distinzioni di sesso» (art. 3). Tuttavia il pensiero *queer* o *trans* non implica solo una richiesta di riconoscimento in termini di diritti individuali³²: considerato nell'orizzonte del conflitto secondo la differenza sessuata, mette in questione le forme e i principi fondamentali della convivenza. Il tempo della reazione a questa smobilitazione delle posizioni consolidate permette poi di cogliere i contrattacchi, nell'immaginario e nei provvedimenti giuridici e amministrativi, che mirano a ristabilire partizioni, confini di inclusione/esclusione³³.

Il crollo del complesso posizionale che va sotto il titolo di famiglia riconfigura infatti i termini del conflitto a partire dal fondamento della cittadinanza stessa, il lavoro. L'articolo 1 della Costituzione italiana individua come soggetto di cittadinanza il lavoratore – è noto il dibattito tra i padri costituenti sul riferimento al “lavoro”³⁴, – ma solo attraverso l'evento del femminismo emerge un nodo conflittuale, del tutto attuale nella sua portata, eppure anche ricorsivo³⁵. La figura del lavoratore/cittadino di diritto istituisce infatti un'antichissima ripartizione tra lavoro produttivo e attività riproduttive – non riconosciute come lavoro vero e proprio – ovvero, nei termini di oggi, lavoro di cura. L'esodo delle donne dai compiti a loro attribuiti non produce dunque soltanto un ingresso nel mercato del lavoro, con le relative acquisizioni in termini di indipendenza economica e relative acquisizioni di diritti, ma smobilita il terreno stesso dello stato di diritto, dei criteri secondo cui li riconosce e li attribuisce, nonché delle forme del lavoro stesso. “Femminilizzazione del lavoro”, che si caratterizza per la fusione tra tempo di vita e tempo di lavoro, per la messa a profitto di quelle competenze relazionali, affettive e linguistiche, un tempo relegate nel domestico³⁶. Ma anche crisi del circuito reddito-previdenza-assistenza che, attraverso le riforme del sistema pensionistico secondo la ricetta unilaterale del Fondo Monetario Internazionale, mostra quanto l'equilibrio del sistema statale della redistribuzione della ricchezza, e quello che fonda la stessa idea di *Welfare state* e degli obblighi che, contratti con i propri cittadini, lo legittimano, fossero debitori della divisione sessuata dei compiti³⁷.

La portata del conflitto operato dalla differenza sessuata segna anche il tempo lungo sia dei flussi delle popolazioni sia del piano più propriamente antropologico.

32 Cfr. J. Butler, *La disfatta del genere* (2004), tr. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma 2006; P. Marcasciano, *Elementi di critica trans*, Manifestolibri, Roma 2010.

33 Cfr. A. Simone, *Corpi del reato*, Mimesis, Milano 2011.

34 Cfr. L. Canfora, *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.

35 C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit.; C. Pateman/T. Brennan, *Mere Auxiliaries to the Commonwealth*, in N. J. Hirschmann (ed.) *Feminist Interpretations of John Locke*, Pennsylvania University Press 2007; A. Del Re, *Produzione/riproduzione*, in Ead. (a cura di), *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 137-153.

36 Cfr. C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Ombre Corte, Verona 2010.

37 Cfr. C. Saraceno, *Mutamenti sociali e politiche della famiglia in Italia*, il Mulino, Bologna 2003; Ead. (ed.), *Families, Ageing and Social Policy: Intergenerational Solidarity in European Welfare States*, Elgar, Glos (U.K.) 2008.

Da una parte, in effetti, la dislocazione della coppia attività riproduttive/lavoro produttivo interessa la riorganizzazione delle relazioni sociali là dove nuovi soggetti vengono deputati alle attività riproduttive. A riprova che il “lavoro di cura” non è una variabile che può essere inclusa senza resti sul mercato del lavoro oppure essere derubricata come una permanenza di forme sociali arcaiche – che tornano a relegare le donne nella sfera domestica e lasciano agli uomini le attività pubbliche – troviamo gli immigrati, perlopiù donne, che si trovano di nuovo in una posizione liminare rispetto al mercato, alla cittadinanza e ai diritti che la dovrebbero sostanziare³⁸.

D'altra parte, questo ambito, svuotato dall'esodo femminile degli anni Settanta, ha creato un *vuoto regolativo* – non di legge – rispetto agli aspetti della vita umana che nel domestico si svolgevano. Il termine “bioetica” ci consegna infatti i termini di un conflitto paradossale: l'etica dovrebbe riguardare una sfera correlata eppure diversa dalla politica, sfera delle regole di comportamento e non materia di legge, di cui è emblema Antigone³⁹. Dovrebbe essere il luogo abitato dai corpi non ancora e non più cittadini, dei momenti iniziali e finali della vita, ai cui confini la politica si arresta. Ebbene, nel momento in cui quel luogo non produce le proprie regole attraverso le attività femminili della cura, così come contemplate dal passato recente, ecco che diventa spazio in cui legge, tecnica, ma anche religione, sconfinano alla ricerca di nuove misure regolative – dalle leggi sulle nuove tecnologie riproduttive e sui modi leciti di terminare la vita ai dibattiti sulla vita stessa, materia di scienza o regno delle leggi divine⁴⁰.

La differenza sessuata, conflitto che non trova i propri limiti nel politico positivo – «il contenuto più adeguato all'universale»⁴¹, perché insiste sull'umano – si attesta infine su un piano che eccede i confini della nazione e delle appartenenze culturali, ci offre infatti gli strumenti per leggere le retoriche che accompagnano questa epoca di globalizzazione, di “esportazione della democrazia”, in nome della liberazione delle donne o dell'affermazione dei diritti umani per soggetti che umani non sono ancora⁴². La differenza sessuata resiste alla ripartizione noi-loro, come già constatava, a rovescio, Simone de Beauvoir:

[...] le donne non sono una minoranza, come i negri d'America e gli ebrei; ci sono tante donne quanti uomini sulla terra [...] le donne non hanno un passato, una storia, una religione, non hanno come i proletari una solidarietà di lavoro e interessi⁴³.

Ruotando la constatazione, la mancanza di positività storica, politica, culturale, rende la differenza, portata dalle donne e dalla rete di relazioni in cui si trovano implicate, un con-

38 Cfr. S. Benhabib, *I diritti degli altri* (2004), tr. it di S. De Petris, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

39 F. Giardini, *In vece di Antigone. Famiglia e crisi del patriarcato nel femminismo della differenza sessuale*, «Parolechiave», 39, 2008, pp. 115-128.

40 Cfr. C. Botti / F. Rufo, *Bioetica: discipline a confronto*, Ediesse, Roma 2002; V. Franco, *Bioetica e procreazione assistita*, Donzelli, Roma 2005; E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

41 L. Irigaray, *L'universale come mediazione*, in Ead., *Sessi e genealogie* (1986), tr. it. di L. Muraro, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, pp. 145-171.

42 Cfr. S. Žižek, *Diritti umani per Odradek* (2005), tr. it. di M. Agostini, Nottetempo, Roma 2006.

43 S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., pp. 23-24.

flitto che ha una potenzialità costante di smobilitare confini e partizioni che si fissano, di ambito in ambito, in un'epoca in cui si assiste alla sua «proliferazione reificata»⁴⁴.

44 R. Braidotti, *Madri mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma 2005, p. 26; cfr. anche Ead., *Trasposizioni* (2006), tr. it. a cura di A. Crispino, Luca Sossella, Roma 2008.

F *ilosofia e...*

...antropologia culturale

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

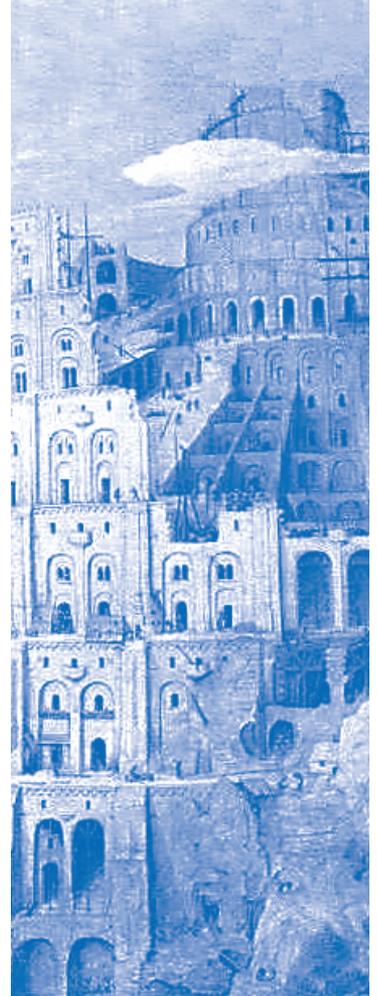
Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

- Beatrice Tortolici

Il bios all'origine del logos

Etologia e Antropologia filosofica

B @bel



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  **Filosofia e...**
-  Immagini e Filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

La nostra amica e collega Beatrice Tortolici è mancata il 29 agosto 2011

Un legame sembra interrompersi: ma non potendo qui “dire l’amicizia”, vogliamo ricordare la condivisione di progetti, intenti e finalità che ha distinto la sua presenza nella redazione di B@bel, fin dalla nascita della rivista e desideriamo riacquisire frammenti del suo itinerario teoretico e del suo impegno accademico, memorie legate alle nostre tematiche comuni.

Beatrice Tortolici in prima istanza ha affrontato l’ambito della ricerca antropologica, da lei intesa sempre come luogo carico di interrogativi: Chi è l’essere umano? Chi sono io? Come agire? Quesiti sostenuti da un’esigenza, la necessità per la riflessione di mettere a tema l’essere umano, ricevendo stimoli e risultati dalle discipline che lo pongono al centro della loro indagine, e talvolta come loro telos; da qui i suoi interessi non unicamente per l’antropologia, ma altresì per la psicologia, la psichiatria e le scienze della mente. In tale scavo all’interno del soggetto, ha colto, in tempi non sospetti, il valore delle emozioni e dei sentimenti e se si è parlato forse troppo di crisi della ragione o della sua polisemanticità, già negli anni ottanta la studiosa delineava una ragione plurale e valutava l’importanza delle emozioni; ha continuato a indagare – dissodare – questo terreno disegnando una sorta di antropologia delle emozioni, in cui il sentimento è colto come mediazione fra il concreto e l’astratto.

Contro lo scientismo, Beatrice Tortolici ha proposto una visione poliedrica, anche se complessa, della ragione che prende congedo dalla sistematicità univoca, evitando di cadere nelle spire del metodologismo scientifico, quale emerge da molta della produzione filosofica del Novecento, e rivendica il valore di un pensare autentico, concreto, legato alla singolarità e contestualità dell’esistenza, come si palesa nel saggio che qui pubblichiamo.

Infine vogliamo ricordare gli ultimi sentieri del suo itinerario: dalla tradizione dell’antropologia classica è, infatti, approdata all’antropologia culturale allargando i suoi temi e le sue ricerche, convinta che l’antropologia culturale – come altre scienze umane – per prima si sia liberata dai pregiudizi adultocentrici e dall’idealizzazione dell’uomo bianco e sano. Volendo tracciare alcune costanti dei suoi studi vogliamo sottolineare il suo andare al cuore del rapporto natura-cultura, ricercando risposte non superficiali sia nella conoscenza di culture altre, sia impegnandosi nell’ambito del pensiero della differenza sessuale e delle tematiche di genere.

Da un lato, quindi, il suo interesse per l’intercultura, l’apertura al dialogo concreto con le diverse tradizioni “non occidentali”, l’incontro con il diverso che avvertiva come esigenza di ripensare, in una modalità meno autoreferenziale ed etnocentrica, la storia e la cultura tutta, quindi come compito etico per la filosofia che deve evitare atteggiamenti colonialistici e rimettere in discussione le proprie mire universalistiche. Per un altro lato, considerando la dualità di genere quale fattore imprescindibile di interpretazione del sé, del cosmo tutto e della storia, le sue ricerche si proponevano di aprire spaccati nuovi, delineando inedite mappe del mondo in cui ci troviamo a vivere, convinta della necessità di reagire al vuoto di memoria, all’assenza nella storia, per far emergere un continente da troppo tempo sommerso, quello che Susan Moeller Oikin chiama “il prisma dell’appartenenza sessuale”.

E non possiamo non ricordare come avvertisse la notevole fecondità educativa di queste tematiche – femminismo, multiculturalismo, diritti umani, ma anche violenza e stalking – per contribuire al compito, per dirla con Martha Nussbaum, di coltivare l’umanità, cioè formare cittadini di un mondo complesso e interrelato.





Beatrice Tortolici

IL BIOS ALL'ORIGINE DEL LOGOS Etologia e Antropologia filosofica

1. *Evoluzionismo ed antropologia*

Diamo inizio al nostro lavoro con l'ipotesi di Konrad Lorenz secondo cui tutta la conoscenza umana si fonda su un *processo interattivo* mediante il quale, l'uomo in quanto soggetto conoscente, si confronta con i dati di un mondo circostante rappresentato dall'oggetto del suo conoscere.

Il percepire, il conoscere, il pensare, il volere ed il conseguenziale agire sono attività collegate dall'io (dalla coscienza) e dall'inconscio¹ ed interconnesse tra loro in quanto parti di una unità bio-psichica che, da una base strutturale genetica e mediante una continua e costante interazione con il mondo esterno, trovano sviluppo (o blocco), realizzazione (o disattivazione), applicazione (o alienazione) in una dimensione culturale.

Per cogliere meglio il senso e il significato di una tale interazione è utile adottare una *visione naturalistica* della dinamica dei processi cognitivi interni al soggetto conoscente e dell'oggetto della conoscenza. La psicoanalisi, come ermeneutica del profondo², che costituisce il paradigma che supera la frattura esistente tra le scienze della natura e le scienze della cultura, e l'etologia, meglio l'etologia umana, quale strumento di osservazione naturalistica, ci permettono di evidenziare la stretta ed inscindibile interazione fra "oggetto" e "processo" di conoscenza, e ci offrono anche l'occasione di entrare e di attuare una più idonea filosofia della natura. Ciò ci immette in una concezione antropologica filosofica lontana da qualsiasi tipo di riduzionismo³ che riduce l'uomo e l'animale nello stesso processo evolutivo, e da qualunque tipo opposto che, invece, li separa nettamente. È una concezione *antropologica-filosofica* basata su un "realismo di tipo ipotetico" (per fare eco al realismo ipotetico di Lorenz). Le osservazioni svolte in campo oggettivo e reale, quale è quello biologico non sono determinanti in assoluto, ma, soprattutto per quanto riguarda l'uomo, il quale oltre ad essere un essere biologico è

1 L'io è inteso come centro di organizzazione e l'inconscio non come realtà ontologica, ma come riserva di materiale con cui produce stimoli non ancora o non più coscienti (cfr. K. Lorenz, *L'etologia*, Borin-ghieri, Torino 1981, pp. 109-154; Id., *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 1974, p. 216). Per altre opere dello stesso autore vedi elenco accluso in K. Lorenz, *Natura e destino*, Mondadori, Milano 1985.

2 Mi rifaccio alla distinzione effettuata da Habermas secondo cui l'ermeneutica può essere intesa come «tecnica dell'interpretazione» o come «teoria filosofica», e, dilatandone il concetto, l'ermeneutica è qui intesa come «rilettura» di alcune problematiche filosofiche.

3 La scuola dei riduzionisti è rappresentata da E.W. Counte, *Eine biologische Entwicklungsgeschichte der menschlichen Sozialität*, in «Homo», 9, 1958 e 10, 1959. Quella dei non riduzionisti da G. Dux, cfr. H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Fischer, Stuttgart 1970.

un essere culturale, costituiscono delle *ipotesi* sia in senso oggettivo (poiché possono essere convalidate), che in senso conoscitivo, come apertura e disponibilità ad eventuali particolarità dovute a circostanze attualmente imprevedibili.

Ogni passo del processo evolutivo, pertanto, produce differenze *graduali* (come intendono i riduzionisti), ma anche e, soprattutto, *essenziali*, registrando casi di «folgorazione», come li chiama Lorenz, che sottolineano la particolarità di una specie e di un individuo. L'uomo, pertanto, è quell'essere particolare, unico, al grado più elevato della scala evolutiva, che è distinto dall'animale ma non totalmente separato da esso.

Sappiamo perfettamente delle difficoltà che insorgono nell'estendere l'etologia all'uomo. I concetti di "omologia" (somiglianza genetica tra due o più specie), ma soprattutto quello di "analogia" (somiglianza di comportamenti di specie diverse tra loro), hanno dimostrato una certa debolezza nella loro applicazione soprattutto quando si riferiscono alla dimensione biologica del comportamento umano, poiché non tutti i comportamenti animali possono essere rapportati a tutte le specie o possono essere tradotti completamente in termini antropomorfi. Tuttavia, l'etologia in una prospettiva evuzionistica, con il proprio metodo di analisi e con i risultati acquisiti, basandosi su "*analogie funzionali*", individua meglio di altre discipline gli aspetti meno culturali del comportamento umano.

A differenza degli animali che si evolvono per adattarsi esclusivamente al loro ambiente naturale ($A \rightarrow B$), l'uomo, pur mantenendo una selezione naturale, si evolve anche per modificare e/o trasformare il proprio ambiente con la cultura al fine di adattarlo meglio alla propria struttura genetica ($A \rightarrow B \rightarrow A'$)⁴. Per quanto lo riguarda non si tratta di un processo lineare, unilaterale (entro certi limiti ciò vale per l'animale), ma di un processo evolutivo eliocidale poiché ogni momento di interazione tra individuo ed ambiente, costituisce il momento iniziale di un nuovo sviluppo di interazioni successive. L'uomo, in altri termini, si adatta biologicamente al suo ambiente naturale, che però, per l'intervento della cultura, è diventato un ambiente "*naturale artificiale*".

I comportamenti, intesi come fenomeni di interazione sono innati e/o acquisiti, a seconda se determinati dalla struttura genetica per cui si sviluppano indipendentemente da qualunque interazione (es. riso, pianto, suzione del neonato), o se sviluppati solo o anche, in seguito ad una particolare storia di interazione. Ci troviamo di fronte al problema dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Piuttosto dibattuta l'ereditarietà dei caratteri acquisiti somatici (peraltro non condivisa per l'uomo), mentre è molto ben documentata, come ci hanno dimostrato fra gli altri Freud e Lorenz, l'ereditarietà dei caratteri acquisiti psichici⁵. Tuttavia le conoscenze

4 Intendo per A l'individuo, per B l'ambiente naturale, per C la cultura, per A' l'individuo naturale modificato dalla cultura, cioè il risultato dell'interazione tra individuo ed ambiente.

5 L'ereditarietà dei caratteri acquisiti somatici costituisce un problema piuttosto dibattuto e controverso; non è convalidata nell'uomo, infatti non si ereditano le mutilazioni (es. la circoncisione praticata per anni ed anni dagli ebrei e dai musulmani); è convalidata negli animali sotterranei, abissali e cavernicoli, i quali hanno occhi rudimentali. Ma non compare negli animali notturni ed in quelli marini non abissali che vivono a media profondità, i quali hanno occhi grandi per accogliere più luce possibile. Ben documentata è invece l'ereditarietà dei caratteri acquisiti psichici. Questa ipotesi è stata in un certo senso anticipata da Spencer il quale, studiando il sistema nervoso degli animali superiori, ha concluso che la selezione naturale era inadeguata a spiegare il meccanismo dell'evoluzione. A suo avviso gli istinti sono il risultato di atti, in un primo momento appresi casualmente. in un secondo tempo divenuti

acquisite su basi biologiche hanno permesso di superare la inconcludente polemica fra i fautori dell'ereditarietà e i fautori dell'influenza dell'ambiente.

Fin dal 1877, con la “legge biogenetica fondamentale” sintetizzata da Haeckel (secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi) si erano gettate le basi per dimostrare come il comportamento degli animali fosse determinato in parte da meccanismi istintivi ed in parte da meccanismi di adattamento dovuti all'esperienza dell'individuo. Prendendo le mosse da questo presupposto si è percorsa molta strada e si è giunti a dimostrare e a comprendere come il comportamento dell'uomo si avvalga non solo di esperienze tramandate biologicamente o dettate dall'esperienza individuale, ma anche da esperienze di altri individui trasmesse culturalmente. Queste ultime sono assimilate rapidamente grazie all'esistenza di complesse capacità associative ed integrative legate all'elevato sviluppo delle aree corticali responsabili del linguaggio e di aree associative tra le zone uditive e quelle vocali e soprattutto, grazie alla notevole “plasticità” del sistema nervoso⁶.

L'uomo pertanto, è creatura (naturale) e culturale, è l'animale culturale per eccellenza e, se per un verso, per la sua evoluzione culturale ha “creato” (con accezione naturalistica) elementi che hanno migliorato qualitativamente e quantitativamente la sua adattabilità biologica alla natura, per l'altro, poiché l'evoluzione culturale è più veloce rispetto all'evoluzione biologica, ha interrotto la sua unità bio-psichica con essa ed ha prodotto anche elementi qualitativamente, non solo poco adattabili, ma addirittura disintegranti della sua stessa natura. È il caso, per esempio, dell'aggressività che, dall'essere biologicamente utile per la sopravvivenza delle specie, come avviene per gli animali che vivono in libertà nei loro ambienti naturali, è diventata «distruttività»⁷ che influisce negativamente anche sull'ambiente fisico provocando non solo non-adattabilità, ma danni irreversibili per tutti e in assoluto.

2. Alcune radici del pensiero concettuale

Affrontiamo il fenomeno della conoscenza come questione di adattamento biologico, che, come tutto il comportamento, è formato in egual misura e necessariamente da “*assimilazione*” ed “*accomodamento*”. Conoscere in questo sistema di riferimento, è adattarsi, e l'adattarsi è comportarsi attivamente, è fare per raggiungere uno stato di equilibrio psico-fisico.

La base biologica della conoscenza è costituita dalla presenza nell'individuo di strutture, di schemi cerebrali che sono predisposti ad assimilare o ad accomodarsi alle stimolazioni che

abituati, e finalmente, trasmessi ereditariamente.

- 6 La plasticità del sistema nervoso è dovuta al fatto che i neuroni non sono collegati come se fossero cavi alle prese di corrente. I punti di interazione per le cellule costituiscono delicati equilibri dinamici, modulati da un'infinità di elementi che innescano cambiamenti strutturali locali, essi sono il risultato dell'attività delle cellule i cui prodotti vengono trasportati nel torrente sanguigno e bagnano i neuroni. Tutto ciò avviene come parte della dinamica di interazione dell'organismo nel suo ambiente. H. Matu-rana / F. Valera, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987.
- 7 K. Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, tr. it. in prima edizione col titolo *Il cosiddetto male*, in seconda edizione col titolo *L'aggressività*, il Saggiatore, Milano (1969)1983; E. Fromm, *The anatomy of Human Destructiveness*, tr. it., *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano (1975) 1978.

ne favoriscono l'adattamento, in tal modo la primitiva matrice indifferenziata dell'organismo nell'ambiente (OA), in seguito all'aumento dell'adattamento nello sviluppo mentale, si struttura in organismo-conosce-(l')ambiente (O-C-A), e l'intelligenza ne rappresenta il sistema di riferimento generale con cui conosciamo il mondo.

Il cervello dell'uomo al momento della nascita non ha raggiunto il suo pieno sviluppo organico in quanto debbono maturare ancora le aree associative della corteccia cerebrale⁸, e per tale condizione, vi sono dei periodi nello sviluppo in cui alcuni tipi di apprendimento "attecchiscono" meglio di altri. Ne è un chiaro esempio *l'apprendimento per esposizione* dell'*imprinting* che si verifica in un periodo ben preciso della vita dell'individuo, nel cosiddetto "periodo sensibile", e per una durata limitata dovuta, quasi sicuramente, alla maturazione che nel frattempo l'organismo in generale ed il cervello in particolare, raggiungono⁹. L'inizio e la durata del periodo sensibile non è uguale in tutte le specie animali, ma in tutte, e quindi anche nell'uomo, l'*imprinting* ha effetti immediati soprattutto nei rapporti tra madre e figlio (rapporto tra genitori e prole), ed effetti che si faranno risentire durante la fase adulta, quando cioè si dovranno effettuare scelte di carattere socio-sessuali¹⁰.

Questa ultima ipotesi, convalidata sufficientemente per le specie animali, non è del tutto dimostrata nell'uomo, ma non è neppure da escludere completamente: rappresenta una interessante ipotesi di lavoro. Ma entriamo più nel merito della nostra questione e cerchiamo di individuare le basi biologiche di quella tipica forma di conoscenza che è il pensiero concettuale, il cui sorgere rappresenta la caratteristica peculiare, la "folgorazione" della specie Uomo.

Il pensiero concettuale è una prestazione unica che deriva dall'*integrazione* di diverse funzioni parziali che, presenti in parte anche negli animali, nell'uomo acquisiscono qualità particolari. Le capacità di astrazione della percezione, l'orientamento spaziale riferito al centro, il movimento volontario, la curiosità, l'imitazione, sono le più comuni funzioni particolari che vengono integrate nel concetto.

8 Da un punto di vista evolutivo il cervello umano è la conseguenza della sedimentazione di strati successivi che uniscono forme cerebrali di specie semplici a quelle più complesse e vicine all'uomo. Grossolanamente può essere suddiviso in tre strati di organizzazioni successive: 1) spino-midollare ove avvengono processi autoconservativi di tipo istintivo; 2) sistema limbico-midollare, ove avvengono processi viscerosomatici ed emotivi: presiede agli istinti e coordina le nostre pulsioni inconscie; 3) neocorteccia, ove avvengono processi di adattamento complesso e di apprendimento. Di conseguenza anche il cervelletto ha subito un processo evolutivo. Nel corso dell'evoluzione dei vertebrati il cervelletto è cresciuto in modo proporzionale alla corteccia e l'immensa superiorità delle capacità umane deriva da questo sviluppo coordinato. La superiorità dell'uomo sta nelle sue abilità, in quelle motorie basate sui riflessi ecc., ed in quelle superiori del linguaggio, del pensiero e della cultura. Tutte le prestazioni di abilità, tutti i movimenti muscolari eseguiti senza pensarci e con abilità consumata dipendono dall'interazione tra cervello e cervelletto (R. Balbi, *L'evoluzione stratificata*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1963; A. Oliverio, *L'alba del comportamento umano*, Laterza, Roma-Bari 1984).

9 Alcuni studiosi sostengono che la fine del periodo sensibile coincide con il completamento del processo di *imprinting*. Per questo argomento tra i più importanti autori ricordiamo: K. Lorenz, *Lorenz allo specchio*, Armando, Roma 1977; W. Sluckin, *Imprinting and Early Learning*, Methuen, London (1964) 1972; P.P. Bateson, *Imprinting and development of preferences*, in A. Ambrose (a cura di), *Stimulation in early infancy*; Id., *The characteristics and context of imprinting*, in «Biological Reviews», n. 41, 1966.

10 Cfr. D. Mainardi, *La scelta sessuale nell'evoluzione della specie*, Boringhieri, Torino 1968.

3. La percezione

La percezione, è un'attività che “*integra*” le singole sensazioni, ed “*organizza*” i cambiamenti che si verificano nel sistema nervoso centrale grazie ad un certo tipo di “*coincidenze*” degli elementi tratti dall'oggetto concreto con quelli desunti dall'esperienza individuale e da una forma di evoluzione filogenetica. Essa opera un'*astrazione* che *interpreta* l'oggetto: è la primissima forma di conoscenza, la prima forma di oggettivazione.

La percezione parzialmente innata, presente fin dal momento della nascita, via via che l'individuo cresce e raggiunge la maturazione fisiologica, diventa sempre più cosciente, specifica e selettiva attività di adattamento. Da una prima fase pressoché indifferenziata della prima settimana di vita in cui il neonato non distingue gli oggetti da un campo, ma li percepisce inconsciamente, li “*subisce*” soltanto, come dice Piaget¹¹, si passa a quel processo di attività che, già dalla sesta settimana di vita, lo rende capace di mettere a fuoco l'oggetto distinguendolo dal campo in cui è immerso, e di raggiungere una costanza percettiva di forma, di colore, di distanza e di dimensione che gli permette di riconoscere le cose uguali a se stesse anche quando variano le condizioni in cui sono state percepite la prima volta. Un oggetto può scomparire, può apparire, oppure può apparire sotto forme diverse, ma mantiene sempre la propria identità.

Contribuisce a ciò l'orientamento acustico, e soprattutto la *percezione visiva binoculare* che, dopo una selezione naturale verificatasi in seguito alla necessità di fissare la preda con entrambi gli occhi, ha potuto consentire un sicuro orientamento della *distanza* e della *profondità*. È interessante sottolineare che negli animali dotati di *visione parallattica*, l'orientamento, la localizzazione della preda e il movimento necessario per raggiungerla avvengono *simultaneamente* in una forma di rappresentazione esecutiva, mentre negli esseri dotati di visione binoculare, prima avviene la localizzazione della preda, poi segue il movimento: è come se prima si “*tastasse*”, come dice felicemente Lorenz, con gli occhi ciò che interessa e poi si “*decidesse*” di farne l'uso che se ne desidera¹². Questi due momenti differenti e successivi, nell'essere umano sono collegati da quella attività che Bruner chiama «rappresentazione immaginativa».

Tale processo, già presente analogicamente in una forma di “*pensiero*” nelle scimmie antropomorfe, nel piccolo dell'uomo è chiaramente identificabile. Il bambino, fino a circa diciotto mesi di età (come ha dimostrato Piaget e confermato Bruner), ha una capacità di rappresentazione esecutiva, ma già alla fine del primo anno di età, secondo Bruner, in seguito ad eventi determinati da fattori genetico-linguistici e culturali, aggiunge alla prima la rappresentazione immaginativa¹³.

I fattori genetici, interagendo con stimoli e fattori ambientali, favoriscono la motivazione del processo conoscitivo che si avvia sempre più verso forme di attuazione più complesse.

11 Cfr. J. Piaget, *Lo sviluppo del bambino*, Einaudi, Torino 1957; Id., *Dal bambino all'adolescente*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

12 K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., p. 219.

13 Secondo Bruner il bambino non ha mai una situazione di passività; sostiene, infatti distaccandosi nettamente dal suo maestro Piaget, che le capacità senso-motorie del lattante rappresentano una prima forma di «soluzione di problemi», sono delle strategie mentali di cui (ovviamente) non è consapevole (J. Bruner, *Psicologia della conoscenza*, Armando, Roma 1976: vol. I “Percezione e pensiero” e vol. II “Momenti cognitivi”).

Filosofia e...

Non si tratta certo soltanto di interazioni dovute a fattori esterni ed opposti, chiaramente identificabili e differenziati, come sono quelli istintivi e culturali, al processo conoscitivo contribuiscono anche fattori “interni” come le appetenze, le pulsioni, i bisogni, i desideri che comunemente e, soprattutto, psicologicamente, indichiamo con il termine di “motivazioni”. Sono queste, infatti, che favoriscono l’adeguamento degli uni con gli altri ed il corrispondente modo di “sentire” e di “conoscere” l’oggetto. Al di là di una soggettività indifferenziata, il bambino riconosce una oggettività della realtà esterna che costituisce l’orizzonte del proprio spazio vitale fatto di desideri, di paure e di gioie. Il momento centrale di questo processo è rappresentato dalla dissociazione della percezione dall’oggetto percepito. Un oggetto per essere tale, deve essere distinto dall’organismo e soprattutto deve essere dissociato da quella attività motrice che si muove spontaneamente nel neonato all’istante della sua percezione. Ma subito dopo, questa complessa attività di dissociazione e distinzione è adeguatamente compensata da una attività di *sintesi e coordinazione* dovuta *alla vita affettiva* che mantiene sempre costante la stabilità della realtà.

Il problema è strettamente legato a quello dello spazio. Il riconoscimento dell’identità degli oggetti, infatti, delimita un mondo spaziale, ordinato nel tempo che risponde al principio di casualità sotto forme di relazioni tra le cose come tali. Il linguaggio in ciò è determinante. Più di qualunque altro codice attua la separazione tra soggetto e oggetto e ne ricostituisce la relazione. Permette una più idonea organizzazione di rinvii, di distinzioni e di coordinazioni, e favorisce un equilibrio di base costante per una più articolata attuazione dei rapporti fra organismo ed ambiente. Sorto non tanto per la necessità di intendersi, quanto per la pressione esercitata dal pensiero logico, non è un semplice mezzo di comunicazione, ma una *componente costitutiva* della ragione stessa. Già a due anni di età è parte integrante dei processi mentali, e con la sua successiva attività di astrazione, permette di riunire, di descrivere relazioni di causa ed effetto via via sempre più in forma simbolica.

Fin da quando si possono operare delle discriminazioni e delle coordinazioni si allarga lo spazio vitale e, superata la primitiva unità indifferenziata, le sensazioni uditive si distinguono e si differenziano da quelle tattili, e acquistano valore di anticipazione rispetto a future esperienze di contatto. Ciò implica una crescente distinzione e discriminazione tra i vari tipi di stimoli che provengono dall’esterno e soprattutto un moltiplicarsi di rinvii tra le sensazioni presenti e gli oggetti che le provocano, i quali possono essere lontani, nascosti, passati, futuri, oppure semplicemente possibili.

Il linguaggio approfondisce e consolida la distinzione tra percezione e azione, e così facendo, favorisce l’interazione dell’azione e la nascita della riflessione. Prendendo le mosse da alcuni sistemi cognitivi esistenti prima di esso e che ne costituiscono lo sfondo ed il presupposto, e determinandone successivamente dei nuovi, il linguaggio costituisce una parte centrale nell’insieme complessivo delle facoltà della mente, e costituisce un vero e proprio schermo dietro cui brulicano atti mentali che si lasciano appena intravedere sia per la loro complessità che per il coinvolgimento del soggetto.

Questo stesso processo evolutivo dell’individuo è riconoscibile a livello filogenetico anche nell’evoluzione della conoscenza umana. In un primo momento, la forma di conoscenza assoluta era garantita dai sensi della vicinanza che mettevano direttamente in contatto con gli oggetti; il tatto era il senso indispensabile, e toccare diventava sinonimo di conoscenza e di sapere: “*tocco, quindi so*”, conosco nella simultaneità dell’esperienza tattile senza alcun

distacco tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto (il mito di Proteo che si trasforma nelle cose che tocca, rappresenta adeguatamente questa forma di conoscenza percettiva tattile). Quando poi al tatto si è privilegiato il senso della vista, cioè un senso di lontananza, si è interrotta la continuità tra soggetto e oggetto, e la conoscenza, sebbene ancora fosse garantita da una forma di tipo sensoriale, percettiva, ha cominciato ad effettuarsi sulla distanza: “vedo, dunque so e conosco”.

È il primo passo verso il più complesso pensiero astratto, dove, per l'appunto, mancando la presenza dell'oggetto (conosciuto), si formula il concetto in una piena designazione simbolica.

4. L'esplorazione e la curiosità

Riprendiamo la nostra analisi per individuare le origini biologiche del pensiero concettuale.

Da una qualsiasi attività percettiva, da una qualsiasi attività ricettiva, segue un'azione in risposta a movimenti volontari ed un comportamento che dal punto di vista funzionale, risponde ad un *bisogno di esplorare* cioè che fa parte dell'ambiente, come se l'organismo volesse fare una qualche esperienza per una particolare forma di adattamento reciproco. Ma cos'è che motiva questo bisogno di esplorazione? È un senso innato di *curiosità* che spinge l'animale ad “analizzare”, se così possiamo dire, un oggetto così minuziosamente, da farlo proprio, da renderlo, come dice Gehlen, “intimo” al punto da poterlo utilizzare e “recuperare” ogni qual volta la necessità lo richieda¹⁴.

Tra il bisogno e la curiosità esiste lo stesso rapporto che c'è tra il fisiologico e lo psichico. Il bisogno, infatti, è mosso da uno stimolo che spinge verso ciò che è necessario, è mosso da una sensazione spiacevole come se mancasse qualcosa, e tende verso il raggiungimento di ciò che fa cessare il disagio: una volta raggiunto, la sensazione di insoddisfazione lascia il posto ad un senso di soddisfacimento e ad una sensazione di piacere. La tensione che ha motivato le azioni verso il raggiungimento dello scopo, lascia il posto ad un senso di piacevole rilassatezza.

Tenuto conto che nel bisogno può esserci una componente fisica ed una psichica, in questa sede ci soffermiamo ad analizzare il bisogno in cui è più evidente lo stimolo fisiologico. Nella sensazione della fame o del freddo, per esempio, le azioni che ne seguono e che persistono fino al raggiungimento del cibo e del caldo che fanno cessare la sensazione spiacevole che si avvertiva all'insorgere della sensazione stessa, sono motivate da qualcosa che spinge verso ciò che è geneticamente utile e predisposto. Lo stesso senso di inquietudine, quasi di disagio, è alla base anche dell'esplorazione e della curiosità, quest'ultima, però, non ha da raggiungere uno scopo, per così dire, indicato, predeterminato fisiologicamente. La sensazione di fame spinge alla ricerca solo e soltanto di ciò che è commestibile, il senso di curiosità, sia inconsciamente che consciamente¹⁵, spinge verso

14 K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., pp. 246-258.

15 A livello inconscio la curiosità non è individuabile, è nella sua più totale spontaneità, disponibilità e predisposizione a qualunque successiva esperienza. A livello cosciente, per la presenza vigile del

qualcosa di non ben identificabile: è una *tensione* verso lo sconosciuto, ed in misura più vasta, è tensione verso l'ignoto.

Su questa differenza di *scopo* e di *meta* più o meno precisa, si basa la distinzione (soprattutto per quanto riguarda l'uomo) di *bisogno come sensazione* e di *curiosità come dimensione psichica* che favorisce l'apertura dell'individuo verso l'esterno, oltre i limiti della propria condizione fisica.

5. Il desiderio

Tra il bisogno e la curiosità il *desiderio* fa da ponte tra i due e costituisce il collegamento tra il fisico e lo psichico. Se lo consideriamo dal punto di vista comportamentale come causa di una azione, possiamo facilmente dedurre che alcuni comportamenti degli animali sono motivati da desideri. L'avvicinarsi del cane con le orecchie basse e la coda scodinzolante, per esempio, sono facili e comprensibili segnali da parte di questi di "desiderio" di carezze, oppure, i rituali di alcuni animali maschi che offrono qualcosa (per lo più qualcosa da mangiare) alla femmina della propria specie indicano il loro "desiderio" di accoppiamento. In questi casi si tratta di desideri legati a bisogni istintuali motivati dall'appetenza verso ben determinati movimenti utili alla sopravvivenza dell'individuo.

Anche nell'uomo i desideri possono essere legati a bisogni istintuali, ma nel suo caso le cose sono più complesse e quasi nella impossibilità di distinguere fino a che punto sono determinati da bisogni esclusivamente istintuali, legati alla dipendenza dal mondo e fino a che questi sono arricchiti da desideri assolutamente diversi da quelli istintuali. Il desiderio di accoppiamento dell'animale è presente nel desiderio sessuale dell'uomo, ma non possiamo certo dire che quest'ultimo sia motivato esclusivamente dal bisogno di sopravvivenza della specie, anzi, è talmente predominante in esso la motivazione psicologica del bisogno di amore, di affetto, di amicizia, che quando questi vengono meno si parla di «fisiologizzazione» del sesso e non di sessualità. Le qualità psichiche sopraggiungono e si aggiungono al bisogno fisiologico, ma una volta avvenutane la fusione, sono talmente amalgamate con esso da non poterne più distinguere le componenti che lo costituiscono. La sessualità dell'uomo è *bisogno* (fisiologico), ma è anche *desiderio* con le caratteristiche della curiosità, di quella dimensione antropologica che "apre" verso l'altro nella reciproca accettazione e comprensione, e nel senso profondo di amicizia e di amore.

Quanto detto finora non deve portarci fuori strada e farci credere che la curiosità, come motivazione, sia un comportamento esclusivo dell'uomo. Sebbene nell'uomo acquisisca caratteri particolari per l'arricchimento che su di essa operano fattori psicosociologici, essa è presente anche negli animali, solo che nel loro caso si tratta di una curiosità di *tipo esplorativo* per "esperire" ed acquisire informazioni utili per un più idoneo adattamento, cioè è una *curiosità finalizzata*. Queste esplorazioni vengono effettuate dall'animale meccanicamente, secondo forme ed azioni dettate da movimenti ereditari,

cervello che, con la sua razionalità, mantiene vivo e costante il rapporto con la realtà, è riconoscibile come "stato d'animo".

e le informazioni così ottenute costituiscono una sorta di sapere, un apprendimento allo stato latente fin quando una necessità impellente ed immediata non ne richieda l'utilizzo.

Ebbene, nell'animale la curiosità è finalizzata, è esplorazione, è un comportamento di adattamento. Nell'uomo, invece, *non* è finalizzata, è un comportamento di apertura, di costruttività, di gioco, di quel gioco che, "interagendo" con l'ambiente e "transagendo" con tutte le altre attività, crea quella particolare dimensione, caratterizzata da una totale assenza di tensione e di scopo da raggiungere¹⁶, che favorisce la piacevole fruizione di ciò che ha innescato la curiosità stessa, si tratta di un piacere circolare che nasce e si esaurisce in se stesso.

Solo come apertura e disponibilità, la curiosità è, come giustamente sottolinea Gehlen, un comportamento «tipicamente» umano¹⁷. Lo stupore ne fa parte integrante. Esso rappresenta quel momentaneo distacco dalla realtà che arresta l'attività ideativa e volitiva e che favorisce la totale disponibilità per una successiva attività ideativa.

Questa qualità è stata particolarmente apprezzata fin dall'antichità. Già Platone ne ha colto il senso intrinseco di "attività". Per il filosofo lo stupore non è passività e perplessità, ma è "meraviglia", è quello stato d'animo, quella dimensione umana, che dà inizio ad una attività di pensiero, è il punto di partenza del pensare, di quel pensare che poi necessariamente si traduce in parole. Platone nel *Teeteto* precisa per bocca di Socrate che lo stupore è: «il segno autentico del filosofo [...] tale è principalmente la passione (*pathos*) del filosofo, stupire (*thaumazein*). Né altro inizio e principio (*archè*) ha il filosofo che questo [...]»¹⁸. Senza l'*arresto* dello stupore e senza la *spinta* della curiosità, l'uomo perde quella caratteristica fondamentale che lo distingue dall'animale e, cadendo nell'abisso della noia irreparabile, reprime e mortifica definitivamente qualunque forma di attività, di pensiero e di azione spostando il suo punto di riferimento esistenziale dall'Essere al Nulla¹⁹.

Seguendo il filo rosso della continuità (vista nell'animale e nell'uomo) tra bisogno desiderio-esplorazione-curiosità-stupore, attraverso l'evoluzione qualitativa e quantitativa di tale processo, si arriva all'*essenza della curiosità* e se ne coglie tutto il peso e l'importanza che ha nella formazione del pensiero concettuale.

Da una forma di apprendimento istintuale prima, a quella per prova ed errore poi, si arriva alla forma di conoscenza dove l'elemento «qualitativamente nuovo – come dice Lorenz – consiste nel fatto che la motivazione è fornita dal processo di apprendimento stesso»²⁰. Questo processo cognitivo è tipico dell'uomo e della sua attività di ricerca. Una volta raggiunto lo stadio ultimo di tale processo, non vengono meno gli stadi precedenti: quanto più questi si sono realizzati, tanto più costituiscono la necessaria ed utile premessa per una sua più

16 Molti autori si sono occupati del gioco, lo hanno fatto seguendo analisi psicologiche, pedagogiche e filosofiche. L'analisi etologica del gioco è stata seguita da O. De Crescenzo, *Il gioco e il suo piacere*, La Nuova Italia, Firenze 1983.

17 Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

18 Platone, *Teeteto*, 155d.

19 Sarebbe interessante, filosoficamente, addentrarci nella discussione degli opposti entro cui si trova la realtà. Il rapporto esistente tra l'Essere e il Nulla, tra i quali è il Pensiero, ha interessato sempre la speculazione filosofica. e, a seconda delle interpretazioni, da Platone a Sartre, da Spinoza a Hegel, a Nietzsche, ha assunto il valore ora di punto fermo, ora di punto di partenza, ora di punto di arrivo della speculazione stessa.

20 K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., p. 254.

idonea applicazione e creatività. Dall'animale all'uomo la strada segnata dall'evoluzione è lunga, ma una volta giunta a lui, è l'esistenza della *compresenza* delle molte tappe precedenti nell'*unicità* dell'uomo che non è stabile e definitiva, ma in continuo *fieri* alimentato soprattutto da quella curiosità insita che lo apre al mondo in una dimensione di continuo arricchimento. La curiosità, come il gioco, nell'uomo, a differenza di quanto avviene nell'animale, non cessa dopo il raggiungimento dell'età adulta. Proprio il comportamento curioso e ludico insieme alla tendenza all'autoesplorazione, lo rende incapace di adattarsi definitivamente a ciò che ha codificato la tradizione; ciò alimenta il suo essere *in fieri* e lo fa muovere dalla tradizione verso la novità.

Le prestazioni di cui abbiamo parlato finora, analizzate dal punto di vista formale e strutturale, contribuiscono alla formazione del pensiero concettuale mediante *l'interazione e l'integrazione* che l'imitazione, la trasmissione dell'informazione e la tradizione, agendo sul contenuto, rendono possibile.

6. L'imitazione

L'imitazione è un comportamento innato di cui ancora oggi non conosciamo esattamente il meccanismo; sappiamo che permette ad alcuni animali soltanto (come ad alcuni uccelli) e all'uomo l'attuazione di forme strutturali che altrimenti si atrofizzerebbero²¹.

Il sistema di comunicazione, dal cinguettio dell'uccello al linguaggio dell'uomo, se non si attua mediante un processo di (apprendimento per) imitazione in un periodo particolare della vita dell'individuo, si atrofizza pressoché definitivamente. Il piccolo dell'uccello è geneticamente predisposto a cantare, ma, spesso, se non può imitare il canto di un suo conspecifico non è capace di cinguettare. Così è per il bambino; se non imita il linguaggio umano non impara a parlare, inibendo definitivamente prima la capacità che Gehlen chiama di «immaginazione anticipatrice» di udire, di ripetere e di riudire²², poi quella di usare un linguaggio di tipo significativo. Per il piccolo dell'uomo presupposto importante è la convivenza in nuclei familiari durevoli. Qui, in una situazione di totale rilassatezza e senza alcuna necessità, per il puro piacere dell'imitazione, un po' per gioco, un po' per curiosità, imita i grandi attratto soprattutto dalle espressioni del volto e dei movimenti della bocca.

Il volto e soprattutto la bocca, che sono le parti del corpo più mobili e con maggiori capacità espressive, hanno un notevole significato biologico ed antropologico, in quanto in ogni relazione, assumono la funzione di vere e proprie emittenti di segnali²³. Abbiamo parlato

21 In questa sede ci soffermiamo sull'imitazione del linguaggio per economia di lavoro. Non dimentichiamo però una forma di imitazione prettamente psicologica come avviene nel caso di persone che, per vari motivi (soprattutto inconsci), desiderano somigliare ad altre e ne imitano la voce, il portamento, il modo di gesticolare, ecc. Cfr. S. Freud, *Opere*, 12 voll., Boringhieri, Torino 1984, vol. V, pp. 168, 178, 186 e ss.; pp. 200, 202 e ss.

22 A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 174.

23 Cfr. D. Morris, *I gesti*, Mondadori, Milano 1983. Poiché non si conosce esattamente il processo di imitazione, si incontrano difficoltà di interpretazione e di metodologia nell'applicare queste osservazioni all'animale; forse potrebbero valere per le specie sociali, per le scimmie antropomorfe, ma queste non raggiungono la capacità di imitazione, di *aping* (imitazione minuziosa) del piccolo dell'uomo e di

soprattutto di imitazione dei bambini non a caso; sono loro, infatti, a realizzare imitazioni più precise. L'adulto, (tranne colui che imita per professione) anche se si impegna con molta buona volontà, ha più difficoltà ad effettuare imitazioni minuziose. La volontà da sola influisce poco sulla realizzazione del comportamento in quanto questo è la conclusione, la realizzazione, l'attuazione della vita emozionale nel suo complesso. Inoltre si è osservato che la condizione necessaria all'imitazione è simile a quella del gioco, è la condizione cioè, di rilassatezza, di distensione pressoché totale. L'adulto, anche quando gioca, non riesce a liberarsi completamente dai condizionamenti culturali dovuti a quei fattori psico-sociologici che finiscono col somatizzarsi. La relativa somiglianza della dinamica imitativa del piccolo dell'uomo e dell'uccello canoro non ci permettono però di cogliere l'origine fisiologica di tale processo. Sappiamo solo che nell'uomo l'atto imitativo è introdotto da processi cinestetici.

La fenomenologia di questo processo – dice Lorenz – ci induce a prospettare l'ipotesi che nell'uomo il primo passo dell'imitazione vada ricercato nella formazione di un modello sensoriale. Questa ipotesi ci apparirebbe senz'altro estremamente improbabile se le osservazioni e gli studi citati condotti sugli uccelli canori non ci dicessero unitamente che l'imitazione vocale nasce in essi appunto in quel modo²⁴.

7. La trasmissione dell'informazione e la tradizione

La trasmissione dell'informazione è quel processo che permette di comunicare agli altri individui della propria specie esperienze effettuate che si sono rivelate utili ed efficaci. Sia che si tratti di un sapere trasmesso in seguito ad una combinazione di stimoli che scatenano un comportamento (come alcuni tipi di grida che innescano il comportamento di fuga, o alcuni movimenti che provocano il riso) oppure di un'esperienza fatta casualmente e risultata vantaggiosa: anche nel mondo animale accade che un esemplare giovane segue il comportamento di un suo conspecifico più adulto ritenuto esperto. Vediamo come avviene questo processo, e quali sono le caratteristiche che lo distinguono.

Molti studiosi²⁵ hanno dimostrato che di solito è un giovane individuo più predisposto all'esplorazione, a trovare casualmente la soluzione di un qualche problema, e, sperimentata l'efficacia del nuovo comportamento, questi lo comunica, soprattutto mediante il gioco, ai suoi coetanei e a qualche adulto legato a lui da vincoli di parentela, di solito alle madri. L'esperienza effettuata casualmente da una macaca femmina che gradiva di più le patate dolci se prima di mangiarle le immergeva nell'acqua per lavarle, o se le immergeva in acqua salata, è stata presa ad esempio e condivisa da coloro che le stavano vicino. Ma fino a questo punto si tratta di esperienze circoscritte e condivise da pochi vicini. Per poter diffondere le scoperte effettuate a più vasto raggio e tramandarle e trasmetterle a tutti gli altri conspecifici

alcuni uccelli canori come il pappagallo.

24 K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., p. 264.

25 Su questo argomento sono stati effettuati diversi esperimenti congiunti su specie diverse. Cfr. P. Chesler, *Maternal influence in learning by observation in kittens*, in «Science», 16, 1969; D.W. Feldmann/P.H. Klopfer, *A study of observational learning in lemurs*, in «Zeitschrift für Tierpsychologie», 1972.

si debbono verificare alcune condizioni. Il giovane deve raggiungere un'età sufficiente che gli consenta di ricoprire uno *status* sociale che garantisca per lui, e tramite lui, la validità dell'esperienza oltre la circostanza particolare. In altri termini, è il posto che occupa nella scala gerarchica del suo gruppo che gli dà il *potere* di garantire per un suo comportamento. L'informazione si diffonde così attraverso vie di «minore resistenze» determinate dai rapporti sociali ed affettivi tra gli individui come sono quelli che regolano la predominanza e la sottomissione²⁶.

Entro certi limiti questa stessa dinamica riguarda anche l'uomo. Egli talvolta può comunicare e diffondere meglio le proprie esperienze e le proprie idee se entra ed utilizza la dinamica psicologica che regola il gruppo di cui fa parte. Il rapporto che lega il superiore e l'inferiore costituisce la base più idonea su cui l'autorità (del superiore) può garantire la sua esistenza sulla sottomissione (del subordinato); non si tratta di una autorità basata sull'esperienza acquisita con l'età o sulle capacità individuali, come spesso avviene per gli animali sociali, ma è un'autorità garantita *solo* dalla *forza* del potere di cui gode e dietro cui si trincera.

Come ho già detto la *casualità* è una componente importante nella formazione dell'esperienza da trasmettere sia per l'uomo che per l'animale, entrambi casualmente possono scoprire il vantaggio di un comportamento effettuato altrettanto casualmente. Ma questa osservazione ce ne richiama subito un'altra, quella, cioè, relativa alla *presenza* o meno *dell'oggetto* cui si riferisce l'esperienza.

L'animale non può "tramandare" l'esperienza vantaggiosa se non ha presente l'oggetto cui essa si riferisce, «[...] una taccola esperta può comunicare all'uccello inesperto che i gatti sono pericolosi solo quando il predatore è presente come oggetto di dimostrazione [...]»²⁷. La necessaria presenza dell'oggetto in una esperienza da tramandare segna il *limite* della tradizione animale e la sostanziale differenza che questa ha con la tradizione umana.

Le forme di tradizione dell'uomo e di trasmissione dell'animale possono verificarsi in condizioni ed in circostanze simili, possono effettuarsi con le stesse modalità, ma appena scompare l'oggetto che innesca il meccanismo, l'animale perde il necessario contatto diretto e costante con il suo mondo esterno e non è più in grado di comunicare l'esperienza acquisita. Per l'uomo le cose stanno diversamente. La formazione contemporanea del pensiero e del linguaggio discorsivo hanno reso insignificante la presenza dell'oggetto, le sue esperienze vantaggiose acquisite vengono trasmesse sotto forma di norme ritualizzate di comportamento sociale ed assumono il valore di sapere sovraindividuale. L'animale non può raggiungere questo livello in quanto non è in grado di "accumulare" esperienze, può solo avere un sapere poco più che individuale. Le norme ritualizzate che ci vengono tramandate dalla tradizione culturale costituiscono lo scheletro complesso che tiene insieme la società umana.

A questo punto della nostra breve trattazione il dilemma che riguarda il fatto se l'uomo sia "determinato" dalla natura biologica o se sia "formato" dal condizionamento culturale dell'ambiente in cui vive, filosoficamente si pone come un *problema privo di senso*; l'interesse si sposta sull'importanza dell'*interazione* di forme strutturali innate e acquisite del pensiero e della cultura.

26 D. Mainardi, *Etologia ed evoluzione culturale*, in A. Balestrieri / D. De Martis / O. Siciliani (a cura di), *Etologia e psichiatria*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 101 e ss.

27 K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, cit., p. 272.

Alcune strutture cerebrali innate sono a fondamento della costruzione logica del linguaggio e della logica del pensiero. Queste funzioni non sono totalmente indipendenti tra loro in quanto nel corso della loro differenziazione si è avuto uno sviluppo dovuto all'influenza reciproca dell'uno sull'altro. È vero che alcune forme di linguaggio sintattico si sono effettuate dietro lo stimolo delle preesistenti strutture del pensiero logico, ma è anche vero che queste ultime non avrebbero raggiunto il livello se non si fosse prodotta ed attuata l'interazione necessaria tra pensiero e linguaggio.

Il pensiero-linguaggio che permette lo sviluppo dell'individuo e del suo idoneo adattamento all'ambiente, costituisce l'impalcatura, lo scheletro di quel sistema culturale in cui esso vive. Come c'è interazione tra il pensiero e il linguaggio, c'è interazione tra questi ultimi nel loro complesso e la cultura. Questa ultima forma di interazione assume un significato filosofico antropologico di rilevante importanza, in quanto, se per un verso i termini dell'interazione favoriscono l'apertura, la disponibilità a nuove proposte ed acquisizioni dovute agli stimoli e alle esigenze che il tempo impone, per l'altro costituiscono il limite a quelle nuove acquisizioni che potrebbero sconvolgere i meccanismi diretti alla conservazione della specie.

I termini dell'interazione saranno pienamente compresi solo quando riusciremo a sapere dell'intero apparato conoscitivo. Ancora oggi non siamo in grado di indicare completamente il sistema ed il funzionamento del cervello umano. Siamo circondati da "segreti" e non certo perché appartengono ad una dimensione trascendentale. Solo recentemente, per esempio, attente ricerche condotte in questo settore hanno dimostrato l'importanza dei lobi frontali. All'inizio del secolo questi venivano tranquillamente asportati in casi di gravi malattie mentali per "restituire" (si fa per dire) una certa "tranquillità psichica" al paziente, e non si capiva che in tal modo, lo si privava, anzi lo si mutilava di quella parte grazie alla quale l'uomo raggiunge la consapevolezza del suo sé, l'autoconsapevolezza, la capacità di iniziativa e la capacità di progettazione.

I lobi frontali probabilmente costituiscono quell'anello di congiunzione fisico che mancava per giustificare la distinzione e il rapporto tra l'uomo e il mondo, tra la soggettività e l'oggettività. Le capacità di progettare, di modificare la realtà (esterna o interna) è direttamente proporzionale al grado di riconoscimento e di consapevolezza del proprio io e delle proprie capacità. E quanto di più, nei limiti delle possibilità soggettive e oggettive, si è in grado di "sganciarsi" psicologicamente da condizionamenti individuali e socio-culturali, tanto più si è in grado di utilizzare al meglio la propria creatività, la propria ludicità come forma di emozione e di creatività; l'attività ludica, nel senso più autentico, è la forza creatrice del pensiero e dell'azione a livello individuale, sociale e quindi anche culturale.

Morte

*Giungi lenta o celere,
sei imprevista.
La tua denominazione
cela immenso mistero,
anelito di capire e scoprire.
Chissà perché esisti?*

Poesia

*Elevo lo sguardo e
incontro te infinita poesia e armonia.
Parole inseguono l'emozione,
intreccio nella mente l'attimo imminente.
Quando i colori investono il presente
eccomi descrivere l'elemento assente.*

Importanza

*Limite del silenzio
grande movimento del mio senso.
Desideri lontani,
non sono solo orizzonti del mio domani.
Certezza definitiva,
conseguenza e limite della mia vita.
Importanza di essere per amare, sentire per vivere,
morire per pensare.*

Marina Siragusa

I *mmagini e Filosofia*

A cura di Daniella Iannotta

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

- Marta Benvenuto

Il riflesso del sosia
Essere John Malkovich di Spike Jonze

- Stefano Oliva

Allo specchio
I quattrocento colpi di François Truffaut

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia**
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Nell'intreccio cinematografico è possibile rintracciare un mondo del testo, dentro al quale collocarsi per indagare modalità altre o nascoste del nostro stesso essere nel mondo, con i suoi desideri, le sue angosce, i suoi dubbi. Nei due testi, che qui presentiamo, gli autori esplorano la questione dell'identità davanti allo specchio, avvalendosi del ricorso a due celebri film: *I quattrocento colpi* di François Truffaut ed *Essere John Malkovich* di Spike Jonze. Nel primo caso, lo specchio è simbolo di quella che Stefano Oliva chiama "veggenza" e che il film rintraccia nel mondo infantile. Il ricorso a Lacan è d'obbligo e dà modo di ripercorrere identificazioni e distorsioni dell'identità fin dal suo costituirsi. Il film, tuttavia, si spinge oltre e moltiplica gli specchi moltiplicando le assunzioni identitarie e così «al nesso identificazione-alienazione si sostituisce il trinomio identificazione-alienazione-frammentazione. Guardare se stessi e trovarsi molti». Anche nel secondo film viene presentata l'identità allo specchio, che lotta con l'estraneità dell'immagine e dell'alterità mettendo in crisi quell'*ego cogito* che, dice Marta Benvenuto, «è ora massimamente estraneo, doppio, sosia» e richiama il pirandelliano *Uno, nessuno e centomila*. Il saggio rintraccia i momenti del costituirsi del doppio per concludere come: «Giocando sul controverso concetto di identità, Jonze ne mette in luce il versante meno illuminato, quello che nel volto ritratto allo specchio trova un testimone della sua duplicità congenita e nella vita propria del sosia l'eco spaventosa e presente del narcisismo mai superato del Sé». In entrambi, la posta in gioco dell'identità è quella del riconoscersi ma anche, e forse soprattutto, dell'esser-riconosciuti e, in tal modo, quasi autorizzati a essere.

Marta Benvenuto

IL RIFLESSO DEL SOSIA
Essere John Malkovich di Spike Jonze

*Non ti sembra forse che la tua immagine nello specchio
voglia quasi essere te stesso?*
Agostino, Soliloqui

C'è una domanda in bilico tra mondo reale e immaginario che prende corpo nei personaggi costruiti da Spike Jonze per il suo primo lungometraggio, *Essere John Malkovich* (1999): qual è il confine tra il Sé e l'immagine che si ha di sé? È su questa costitutiva doppiezza del concetto di identità, quasi rasente la dissociazione, che gioca infatti tutto il film materializzando il rischio di ogni autobiografia: appena si prova a uscire da sé, immediatamente si è risucchiati nella prigione dell'*ego cogito*, che annulla ogni distanza, impedendo la descrizione oggettiva.

È in questa *impasse* della coscienza che si fa strada un antico stratagemma in grado di spezzare il circolo vizioso dell'essere: trasporre la propria identità in qualcos'altro, che sia un autoritratto, una biografia, un diario, per poter sbirciare, come davanti a uno specchio, un duplicato del Sé fatto oggetto. Eppure qualcosa si perde, oppure diviene mostruoso, nel viaggio di trasformazione dal modello alla copia, nella deformazione virtuale che il volto ammira compiersi allo specchio mentre cerca disperatamente di affermare la propria identità.

È la scena iniziale di *Essere John Malkovich* del quale vale la pena ricapitolare la trama estremamente complessa: un secondo sipario si apre (raddoppiando anche la finzione cinematografica) sulla danza di una marionetta che ricalca sulla faccia di legno gli stessi tratti del volto del suo manovratore, Craig Schwartz, interpretato da John Cusack.

Schwartz è un burattinaio, professione che gli consente di fare delle marionette i portavoce inconsapevoli dei suoi desideri inespressi o repressi e di metterle in scena al suo posto controllandone il corpo dall'alto. Sullo sfondo della seconda scena si ode la televisione gracchiare *Io non sono nessuno* di Emily Dickinson

[...] Com'è triste, essere qualcuno! Che volgarità! / Come una Rana / Dire il proprio nome / Per tutto Giugno / A un Pantano ammirato!¹

Craig dichiara più volte che la passione per le marionette nasce dalla possibilità che esse richiamano di «essere qualcun altro per un po'».

1 E. Dickinson, *Silenzi*, tr. it. di B. Lanati, Feltrinelli, Milano 2005, p. 45.

Depresso dal non vedersi riconosciuto il proprio talento e sollecitato dalla moglie Lotte (Cameron Diaz) a trovare un lavoro, viene assunto come impiegato in una società di architettura sita al settimo piano (e mezzo) di un grattacielo di New York. Lì, novello Alice di fronte alla tana del coniglio, scopre fortuitamente un tunnel che conduce direttamente all'inconscio di John Malkovich, dal quale, dopo quindici minuti di permanenza, si viene rigettati all'imbocco della statale.

Sedotto dall'avvenenza della collega Maxine (Catherine Keener), decide con la sua complicità di sfruttare il passaggio a fini di lucro, permettendo in cambio di un lauto compenso, che persone comuni varchino la soglia del tunnel avendo così la possibilità di essere qualcun altro per quindici minuti². I due coniugi vengono invitati a cena dal capo di Craig, il Dottor Lester, e Lotte scopre una strana stanza, che sembra essere una sorta di santuario di John Malkovich con appese alle pareti foto dell'attore ritratto nelle diverse fasi della sua esistenza, dalla nascita all'età adulta.

Nel frattempo Maxine riesce a ottenere un appuntamento con Malkovich mentre Lotte è dentro di lui e le due donne si scoprono innamorate l'una dell'altra. Craig, frustrato dall'aver perduto entrambe le donne, rinchioda Lotte in una gabbia e la obbliga a chiedere un *rendez-vous* a Maxine con lo scopo di prendere il posto della moglie all'interno di Malkovich nel momento in cui i due si incontreranno. Mentre Craig è dentro Malkovich, quest'ultimo si accorge di essere governato, sia nel corpo che nei pensieri, da qualcosa che pare essersi impossessato di lui e, sconvolto, si decide a comprenderne le ragioni. Pedinando Maxine, scopre la società che i due hanno fondato a sue spese e, incuriosito e preoccupato dalle vaghe indicazioni che gli vengono fornite circa la natura del servizio fornito, percorre anch'egli il tunnel, col risultato di ritrovarsi all'interno del suo stesso inconscio, in un luogo dove tutti i presenti, inclusi donne e bambini, hanno il suo stesso volto e comunicano tra loro attraverso l'uso ripetuto di un'unica parola: "Malkovich".

All'uscita, sconvolto, vorrebbe mettere fine a tutto, ma Craig rientra in lui e trova il modo di rimanerci stabilmente venendo a patti con il suo Io con l'obiettivo di sfruttare la fama dell'attore hollywoodiano per poter finalmente esercitare la propria professione di burattinaio. Nel frattempo Lotte, delusa dal tradimento della compagna e memore di ciò che aveva visto tempo addietro all'interno della casa del Dottor Lester, riesce a liberarsi dalla cella in cui era reclusa e si reca da lui per ottenere delucidazioni. Infine lo convince a rivelarle la verità: egli ha più di cento anni, da tempo utilizza il corpo di Malkovich come "traghetto" per beffare la morte. Il suo intento era quello di utilizzare l'attore come veicolo a partire dalla mezzanotte del suo quarantaquattresimo compleanno altrimenti il tunnel si sarebbe spostato verso un nuovo candidato, solitamente un bambino, il cui subconscio avrebbe imprigionato chiunque l'avesse abitato. Otto mesi dopo, Craig-Malkovich, ormai burattinaio affermato, e Maxine stanno aspettando un bambino, ma lei è profondamente infelice e pentita per aver abbandonato il suo vero amore, Lotte.

L'unica possibilità per il Dottor Lester di non perdere la *chance* di vivere in eterno sembra essere quella di rapire Maxine e minacciare Craig di ucciderla se egli non avesse abbandonato il corpo dell'attore. Craig esegue gli ordini e esce da Malkovich, permettendo a Lester

2 Questo sembra essere un chiaro richiamo al celebre aforisma di Andy Warhol: «Nel futuro ognuno sarà famoso per quindici minuti».

di entrarvi. Nel frattempo Lotte e Maxine si ricongiungono quando quest'ultima confessa all'amante perduta di aver concepito il bambino che porta in grembo quando era Lotte ad abitare Malkovich. Craig assiste alla scena e tenta di riprendere possesso dell'attore ma la mezzanotte è passata, il tunnel si è spostato, ed egli resta imprigionato all'interno del corpo del "traghetto" successivo: la figlia di Lotte e Maxine, la cui felicità sarà per sempre costretto a guardare attraverso gli occhi della bambina, senza la possibilità di agire in alcun modo.

È interessante notare come l'ambiguità dell'io, costantemente scisso tra io reale e io virtuale, ideale, immagine dell'io, venga lacanianamente affidata nella resa cinematografica alla figura dello specchio, che ricorre per tutta la durata del film, ogni qualvolta il personaggio sente la necessità di riportare ad unità questa frammentazione oppure quando avviene il "passaggio di testimone" da un occupante all'altro.

Lo specchio diviene il catalizzatore delle aspirazioni degli "ospiti" che finalmente trovano presa nell'immagine che esso restituisce, prendendo posto nel mondo e acquisendo un'intenzionalità.

In una scena (quella del secondo appuntamento tra Malkovich e Maxine) Malkovich è ancora se stesso, Maxine gli è dinanzi e aspetta di scorgere negli occhi dell'amante un lampo che segnali l'avvenuto ingresso di Lotte; nell'attesa di questa possessione compare uno specchio, eppure non riflette nessuno, è spostato, non è in linea con Malkovich e non riesce a catturare la sua immagine. D'altronde egli non è più nessuno, solo un involucro, un veicolo, un corpo o meglio, pirandellianamente, *uno, nessuno e centomila*.

Anche quando Craig-Malkovich è seduto davanti al televisore nell'ammirazione narcisistica del documentario sulla sua vita che essa trasmette, lo schermo è uno specchio che lo ricongiunge a quell'io ideale che egli da sempre vagheggia, al racconto di sé scritto dai suoi desideri e finalmente reso oggettivo, un autoritratto paradossale nei panni di un altro.

Eppure nel film c'è come sempre uno scarto: è come se tra il volto che si specchia e quello raffigurato sullo specchio si frapponesse un terzo volto: la maschera, la marionetta di o la marionetta di carne, che fa da un lato da tramite, da interfaccia tra le due gradazioni dell'io (quella attuale e quella virtuale, quella reale e quella immaginaria) e dall'altro è un limite, che confina ed esclude, un ostacolo.

Appare allora evidente che solo rompendo lo specchio, annientando l'oggettività dell'osservatore che si osserva, i personaggi ritrovino la propria identità che lo specchio aveva sì fatto emergere, ma rendendosi colpevole di un rovesciamento dei rapporti, come un flash fotografico che, puntato a uno specchio, renda il volto oscuro tramite la luce.

Mentre rivela, lo specchio traccia anche l'ombra del dubbio: l'immagine così duplicata rende inconsistente la realtà, come direbbe Gilles Deleuze «assorbe tutta l'attualità del personaggio mentre il personaggio è ormai solo una virtualità tra le altre»³.

Gli specchi del film vengono rotti in due scene identiche in cui è solo il filtro, la marionetta, a cambiare: nella scena di apertura del film, quando Craig fa danzare al burattino-sosia la *Danza della disillusione e della disperazione* di fronte a una platea immaginaria e quando Schwartz replica la stessa danza, per un astante solo, Maxine, con il fantoccio Malkovich, ormai senza volontà. È ciò che dice Deleuze a proposito de *La Signora di Shanghai* (Welles, 1947):

3 G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, tr. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 2006, p. 84.

I Immagini e filosofia

[...] dove il principio di indiscernibilità raggiunge il proprio apice: immagine-cristallo perfetta in cui gli specchi moltiplicati hanno catturato l'attualità dei due personaggi che potranno riconquistarla solo rompendoli tutti, per ritrovarsi fianco a fianco e uccidersi l'un l'altro⁴.

I nostri personaggi rimarranno entrambi imprigionati al di qua dello specchio, rescissa la possibilità dello scambio, imprigionati per sempre dentro un corpo sul quale hanno perduto ogni proprietà, Malkovich fantoccio di Lester, Craig puro pensiero senza nervi, all'interno di una bambina non sua, ridotto al silenzio eterno. Obbligato a vedere, senza potersi vedere.

Ma cosa succede quando quello sguardo che si guarda allo specchio, riconosce quell'occhio non più come suo ma come altro da sé, espropriato, doppio, familiare eppure estraneo?

È quello che accade a Malkovich quando percorre il tunnel, attraverso lo specchio. Il panico che l'assale di fronte all'ossessiva e ricorsiva visione di un Sé così esteriorizzato e moltiplicato è l'espressione di quel sentimento che Sigmund Freud aveva definito, nel 1919, *Il perturbante*⁵. «Quelle sono cose che io solo dovrei vedere, che nessun altro dovrebbe vedere!» urla Malkovich a Craig quando si incontrano all'uscita dal tunnel.

Difatti «è detto *unheimlich* tutto ciò che potrebbe restare segreto, nascosto, e che invece è affiorato». È come se lo sguardo allo specchio si liberasse dai legacci invisibili che lo inchiodano al nostro e acquistasse un'angosciante autonomia, obbligandoci a chiederci chi dei due sia reale.

Una domanda che si rende necessaria solo quando ciò che ci era più familiare, e aggiungerei indubitabile, quell'*ego cogito* che impasta insieme tutta la nostra integrità, è ora massimamente estraneo, doppio, sosia:

[...] ero seduto, solo, nello scompartimento del vagone-letto quando [...] un signore piuttosto anziano, in veste da camera, con un berretto da viaggio in testa, entrò nel mio scompartimento [...] mi accorsi subito, con grande sgomento, che l'intruso era la mia stessa immagine riflessa dallo specchio fissato sulla porta di comunicazione⁶.

È Freud stesso a ricollegare il sosia all'immagine riprodotta dallo specchio o dal ritratto sulla scia dell'opera di Otto Rank, *Il doppio*⁷: l'io si scinde in due, oggetto che è osservato, osservatore che osserva.

[...] l'identificazione con un'altra persona si da dubitare del proprio Io, o da sostituire al proprio Io quello estraneo, e quindi un raddoppiamento dell'Io, una suddivisione dell'Io, uno scambio dell'Io; [...] il costante ritorno dell'uguale, la ripetizione degli stessi tratti del volto, degli stessi caratteri, degli stessi destini, delle stesse azioni delittuose, e perfino dei nomi attraverso parecchie generazioni successive. [...] il fatto che esista un'istanza del genere, che può trattare il resto dell'Io come un oggetto, vale a dire il fatto che l'uomo sia capace di autos-

4 *Ibidem*.

5 S. Freud, *Il perturbante*, in Id., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, tr. it. a cura di S. Daniele, Bollati Boringhieri, Milano 1991.

6 Ivi, p. 302, in nota.

7 *Ibidem*.

servazione, rende possibile immettere un nuovo contenuto nella vecchia rappresentazione del sosia e assegnarle compiti disparati, in primo luogo tutto ciò che all'autocritica appare come appartenente all'antico, superato narcisismo dei primissimi tempi⁸.

È quando l'oggetto acquista autonomia che evade dallo specchio e diventa mostruoso, proprio perché rende reale, effettiva, operante, quella doppiezza che prima d'allora era relegata solo alla sfera simbolica: «ci troviamo esposti a un effetto perturbante quando [...] un simbolo assume pienamente la funzione e il significato di ciò che è simboleggiato»⁹.

I simboli del narcisismo di Malkovich si moltiplicano dinanzi ai suoi occhi divenendo un'orda di *alter-ego* con una vita propria, tuttavia incapaci di un discorso articolato, materia bruta, solo corpo, cloni ancor più deformi nell'ossessiva ripetizione di un solo vocabolo che riecheggia nella stanza rimbalzato tra labbra simmetriche e vuote. In questa scena sono racchiusi tutti i motivi di spicco del perturbante: il sosia che scinde l'io in due e lo fa dubitare di se stesso, insinuando un luciferino presagio di morte, l'eccessiva accentuazione della realtà psichica che si oggettivizza, annientando quella materiale, i cloni percepiti come automi, marionette senz'anima, la ripetizione e la moltiplicazione che sembrano suggerire un determinismo del destino che non lascia alcuno scampo. Quelle stesse rappresentazioni che sono da principio testimonianze di sopravvivenza mutano dunque di segno preannunciando un futuro di morte.

In *Essere John Malkovich* piano cinematografico e metacinematografico si intersecano costantemente: l'attore, che a discapito del suo mestiere (o forse proprio in virtù di esso) sembra essere l'unico a non voler essere qualcun altro, viene trascinato in un incubo surreale da due burattinai, il regista e Schwartz stesso, che lo trasformano da simbolo della fama a oggetto della recitazione, in tutto e per tutto marionetta.

Giocando sul controverso concetto di identità, Jonze ne mette in luce il versante meno illuminato, quello che nel volto ritratto allo specchio trova un testimone della sua duplicità congenita e nella vita propria del sosia l'eco spaventosa e presente del narcisismo mai superato del Sé.

8 Ivi, pp. 286-287.

9 Ivi, p. 297.



Titiano "Venere allo specchio"

Stefano Oliva

ALLO SPECCHIO
I quattrocento colpi di François Truffaut

Il primo lungometraggio di François Truffaut offre quella che lo stesso regista ha definito «[...] una specie di cronaca dei tredici anni»¹: la trama è infatti incentrata sulle vicende di Antoine Doinel, ragazzino irrequieto in conflitto con la famiglia e con la scuola, precoce cinefilo appassionato di Balzac, in fuga dall'opprimente società ordinata degli adulti che lo porta a fare i "quattrocento colpi" (vale a dire "il diavolo a quattro"). Nelle vicende del protagonista – interpretato da Jean Pierre Léaud² – Truffaut mette in scena la propria storia: anch'egli, come Antoine, è figlio di una ragazza non sposata e viene riconosciuto da un padre putativo; discolo impenitente, si ritrova ospite forzato di un centro di rieducazione e viene supportato solamente dall'amico René/Robert Lachenay. Tra gli elementi autobiografici che si innestano nella trama del film, dando vita a scene emblematiche come le mattinate passate al cinema marinando la scuola o la fuga da casa, si riconoscono alcuni aneddoti della vita del giovane François raccontati fin nei particolari, come ad esempio il dialogo tra il direttore della scuola e la madre e il dettaglio – mostrato nella scena successiva – in cui ella prepara amorevolmente il bagno per il figlio e lo asciuga con premura.

Tuttavia il film non è una mera trasposizione cinematografica di un racconto autobiografico, il regista precisa che «[...] non tutto è autobiografico anche se tutto è vero»³: esso va infatti analizzato in modo specifico a partire dallo stile e dalla *tonalità* dominante del lavoro – pratico ma denso di teoria – di Truffaut. A tal proposito sarà utile riflettere su quanto Gilles Deleuze dice della *Nouvelle Vague* e del suo rapporto con il Neorealismo italiano nei suoi due volumi dedicati al cinema, *L'immagine-movimento* e *L'immagine-tempo*. In particolare si può notare il rapporto fra Truffaut e Roberto Rossellini: secondo il regista francese fu infatti l'influenza del maestro italiano a dargli «[...] la spinta a fare un film in cui alla fin fine succedono ben poche cose»⁴. In questo senso la *Nouvelle Vague* riprende quell'allentamento dei nessi causali e quella forma *bal(l)ade*, girovaga e narrativamente gratuita, che secondo Deleuze caratterizza i film neorealisti: la crisi dell'immagine-azione comporta un passaggio da una realtà organica, in cui gli sviluppi della trama si susseguono secondo un ordine consequenziale in vista di una situazione «globalizzante e sintetica»⁵, a una realtà «tanto lacunare

-
- 1 A. Gillian (a cura di), *Tutte le interviste di François Truffaut sul cinema*, Gremese Editore, Roma 1990, p. 56.
 - 2 Jean Pierre Léaud, nei panni di Antoine, sarà protagonista di altri quattro film di Truffaut, ricchi di elementi autobiografici: *L'amore a vent'anni* (1962), *Baci rubati* (1968), *Non drammatizziamo...è solo questione di corna* (1970), *L'amore fugge* (1979).
 - 3 A. Gillian (a cura di), *Tutte le interviste di François Truffaut sul cinema*, cit., p. 61.
 - 4 Ivi, p. 67.
 - 5 G. Deleuze, *L'immagine-movimento*, tr. it. di J.P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1984, p. 235.

quanto dispersiva»⁶ in cui i fatti appaiono come polverizzati e connessi da legami e raccordi deliberatamente deboli se non definitivamente consegnati al caso. In questo contesto «[...] ciò che ha sostituito l'azione o la situazione sensorio-motrice, è la passeggiata, l'andare a zonzo, l'andirivieni continuo»⁷, che nella *Nouvelle Vague* si libera delle residuali "coordinate spazio-temporali", retaggio del "vecchio realismo sociale", per esprimere un «nuovo presente puro»⁸ in cui l'immagine girovaga vale per se stessa. I contatti con il cinema italiano del dopoguerra non si limitano tuttavia all'allentamento dei nessi causali e alla propensione alla "passeggiata", all'andare "a zonzo": per Deleuze il Neorealismo si è distinto come cinema della *veggenza*, intesa come capacità/propensione a vedere e a osservare (piuttosto che ad agire) attribuita frequentemente al personaggio del bambino, come in *Germania anno zero* di Roberto Rossellini del 1948 in cui il piccolo protagonista più che attore è spettatore di una realtà drammatica e «[...] muore di ciò che vede»⁹.

Come avremo modo di notare, nel film *I quattrocento colpi* vi sono diversi esempi di "veggenza" collegati al mondo infantile. Ad esempio possiamo leggere in quest'ottica la scena dello spettacolo dei burattini che compare nella seconda metà del film (61'46"): priva di sviluppi da un punto di vista narrativo, essa mostra allo spettatore i volti impauriti, meravigliati e assorti dei bambini che assistono a uno spettacolo che ha come soggetto la storia di Cappuccetto Rosso. Nella dialettica di campo e controcampo, le inquadrature relative ai piccoli spettatori sono nettamente predominanti rispetto a quelle che mostrano lo spettacolo che stanno guardando: il regista ci fa vedere bambini sorpresi nell'atto di vedere. Chi guarda viene guardato.

A tal proposito è interessante soffermarsi su una sequenza del film che mostra un lato particolare di quello che abbiamo chiamato "cinema della veggenza" e che nella sua semplicità offre uno spunto di riflessione relativo al carattere complessivamente autobiografico della pellicola. Siamo quasi all'inizio del film (11'23") e per trenta secondi assistiamo a questa scena piuttosto comune: entrato nella camera matrimoniale dei genitori, davanti a uno specchio posto su di un tavolino accanto a un armadio, Antoine si siede e inizia a pettinarsi. In realtà gli specchi sul tavolo sono due, uno più grande e uno più piccolo. Anche l'anta dell'armadio, alla destra del ragazzo, ha uno specchio, più grande degli altri due; approssimativamente l'angolo formato dal giovane e dall'anta dell'armadio che ha il vertice nello specchio del tavolino è di 45 gradi: nella superficie riflettente sulla destra vediamo infatti il profilo del protagonista. Dopo essersi pettinato, il ragazzo apre una bottiglietta, presumibilmente un profumo appartenente alla madre, ne odora il contenuto e sorride; poi la chiude e la rimette a posto. Quindi prende un piccolo strumento, un piegaciglia, e prova ad utilizzarlo; mentre lo applica sulle ciglia del proprio occhio destro, si osserva nello specchio posto sopra il tavolo. Alla fine, con un gesto morbido, butta via lo strumento con noncuranza, senza più interesse per l'oggetto e per l'esperimento compiuto. Contemporaneamente lo specchio più piccolo, posto sul tavolino, riflette il particolare del volto del ragazzo mentre lo specchio sull'anta dell'armadio restituisce l'immagine del suo profilo destro.

6 Ivi, p. 236.

7 *Ibidem*.

8 Ivi, p. 242.

9 G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, tr. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 1985, p. 12.

Da un punto di vista tecnico, il regista condensa in una sola scena ben tre tipi diversi di inquadratura: nello specchio principale (posto di fronte al ragazzo) troviamo il corrispettivo di un primo piano mentre nella superficie riflettente che restituisce l'immagine del profilo del protagonista troviamo l'analogo di un piano medio; per finire, il particolare del volto del giovane riflesso nello specchio più piccolo può essere assunto come un primissimo piano.

Da un punto di vista psicoanalitico, lo stadio dello specchio rappresenta l'esperienza propria dell'identificazione primaria, ovvero, come scrive Jacques Lacan, «l'assunzione giubilatoria»¹⁰ da parte del bambino, tra i sei e i diciotto mesi di vita, di un'immagine ben delineata e compiutamente definita, la propria immagine riflessa dallo specchio: l'identificazione del soggetto, che in questa fase ha ancora una percezione di sé sconnessa e non unificata, con un'immagine coesa, organica, compiuta, potremmo dire perfetta conduce dunque da uno stadio di «corpo-in-frammenti» a una «forma ortopedica»¹¹. Tuttavia questa identificazione porta con sé l'assunzione di una «destinazione alienante» in quanto si verifica di fronte a una *imago* esterna: il bambino si identifica con la propria immagine riflessa nello specchio, un'immagine che rappresenta una prima forma di oggettivazione, potremmo dire di reificazione. La duplicità dell'identificazione primaria, che «[...] simbolizza la permanenza mentale dell'io e al tempo stesso ne prefigura la destinazione alienante»¹², porta con sé un potenziale di aggressività dovuto alla discordia primordiale derivante dalla discrasia di cui si è parlato. Si può dire dunque che nello stadio dello specchio ci si trova di fronte al nesso identificazione-alienazione, alla necessità di oggettivazione dell'io che, una volta identificatosi, si potrà inserire nell'ordine simbolico della società tramite l'assunzione del «Nome del Padre», della Legge che introduce nella dimensione del linguaggio.

Nella scena del film riportata precedentemente si assiste tuttavia a un percorso diverso: il protagonista si trova di fronte allo specchio, nell'atteggiamento che abbiamo ricondotto da un punto di vista psicoanalitico all'identificazione primaria e dunque al prematuro autoriconoscimento del neonato, che si percepisce ancora come una molteplicità di bisogno e istinti; tuttavia per Antoine, nel momento di unificazione derivante dalla vista di se stesso allo specchio, le immagini dei diversi specchi offrono una moltiplicazione dei riflessi che, lungi dal portare verso un'identificazione univoca, conducono a una moltiplicazione, a una frammentazione. Al nesso identificazione-alienazione si sostituisce dunque il trinomio identificazione-alienazione-frammentazione. Guardare se stessi e trovarsi molti.

È interessante notare come nell'atto proprio dell'identificazione primaria, potremmo dire il primo atto autobiografico, la figura del protagonista, la sua *γραφη*, la sua immagine non rivesta quella funzione unificante di cui parla Lacan riguardo allo stadio dello specchio ma al contrario si presenti come rappresentazione involontariamente tracciata, come segno, come graffio che frammenta l'identità. La molteplicità di immagini non è espressamente oggetto dello sguardo del protagonista: piuttosto pare l'eccedenza costitutiva dell'individuo che fuoriesce nel momento della riflessione, semplice come un fatto, naturale come la potenza dell'immagine. Ogni racconto autobiografico opera una selezione nel campo di questa mol-

10 J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, 2 voll., Einaudi Torino 1971, vol. I, p. 89.

11 Ivi, p. 91.

12 Ivi, p. 89.

teplicità costitutiva che ci mostra l'immagine di Antoine: raccontando, e a maggior ragione raccontandosi, si sceglie sempre il *taglio* narrativo e la narrazione del testimone diretto, si presenta come una *autopsia*, una visione *in* prima persona che in questo caso è anche una visione *della* prima persona, avendo come oggetto lo stesso soggetto. Se nell'autobiografia, nel tracciare l'immagine del proprio βίος, vi è un residuo di quella pulsione di morte che circonda il simbolo¹³ – l'autobiografia non è forse un modo di ordinare, scegliere e selezionare i momenti salienti della propria vita, una sorta di necrologio scritto da vivi? – nel rispecchiamento di Antoine c'è vita addirittura in eccesso perché egli non bada alle molteplici immagini di sé: infatti non vediamo mai il ragazzo guardarsi, oltre che in quello immediatamente di fronte, negli altri specchi, osservarsi di profilo o giocare con i riflessi. Egli pare non identificarsi nemmeno con se stesso, non si guarda, non si studia, al limite gioca.

L'immagine di Antoine è molteplice, disorganizzata, frammentaria, come quella di chi si osserva in uno specchio rotto: in questa luce si può leggere il rapporto del ragazzo con la madre, una donna seducente, sensuale, a tratti lasciva, di sicuro non attenta ai bisogni del figlio e non disposta a riconoscerlo. Il rapporto madre-figlio sembra contraddittorio, fortemente erotizzato (si ricordi la scena iniziale in cui la madre si sfilava le calze davanti al ragazzo e la scena in cui, dopo avergli fatto il bagno, gli offre di trascorrere la notte nel letto matrimoniale) e allo stesso tempo segnato da una profonda ostilità (che sfocerà nelle dure parole pronunciate dalla donna nel centro di rieducazione).

Lo stesso regista nota: «Nel film lei dice il ragazzo, mai Antoine!»¹⁴. Si può sostenere addirittura che la madre, con la relazione extra-coniugale scoperta dal ragazzo per caso, più che tradire il marito tradisca Antoine. È questo il motivo per cui, dopo essere stata scoperta, la donna rivolge le sue attenzioni al figlio e non al marito, con l'atteggiamento volutamente risarcitorio di chi vuole farsi perdonare. Se, come sostiene Donald Woods Winnicott, «[...] la faccia della madre è il precursore dello specchio»¹⁵, non c'è da meravigliarsi se il ragazzo davanti alla superficie riflettente non appare unificato ma restituito come immagine in molteplici prospettive differenti, come in uno specchio andato in frantumi.

Nel processo di individuazione di Antoine qualcosa si è interrotto: il film ci propone un ragazzo in fuga (come sottolineava il titolo provvisorio della pellicola, *La fuga di Antoine*)¹⁶, un ragazzo privo di un luogo stabile in cui riconoscersi, senza addirittura una camera da letto per sé in cui circondarsi di oggetti e immagini che raccontino la propria crescita e lo sviluppo della propria personalità. La problematica identificazione primaria non perviene a un'integrazione al livello sociale: il ragazzo non pare entrare in quel regime simbolico che secondo Lacan è retto dalla Legge, dai Nomi del Padre, e che costituisce la società come realtà organizzata e regolata. Solo incidentalmente ricordiamo il rimprovero più volte rivolto ad Antoine dalla madre: il ragazzo dovrebbe comportarsi bene invece di far disperare lei e il

13 «Se avessi voluto prendere la questione del simbolo per un altro verso [...] sarei partito dal tumulo sulla tomba del capo o sulla tomba di chiunque altro. [...] Il tumulo o qualunque altro segno di sepoltura merita precisamente il nome di "simbolo". [...] In effetti la teoria di Freud ha dovuto spingersi fino a mettere in valore la nozione di un istinto di morte» (J. Lacan, *Dei Nomi del Padre*, Einaudi, Torino 2005, p. 21).

14 A. Gillian, *Tutte le interviste di François Truffaut sul cinema*, cit., p. 68.

15 Cfr. D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma 1990.

16 A. Gillian, *Tutte le interviste di François Truffaut sul cinema*, cit., p. 56.

marito. Quest'ultimo è stato nei confronti del ragazzo estremamente generoso, in qualità di padre putativo, fino a "dargli il suo nome". Probabilmente Antoine non ha assunto realmente il "Nome del Padre": di qui il rifiuto nei confronti dell'ordine, delle istituzioni, della società e la fuga finale dal centro di rieducazione. Il conflitto con il mondo degli adulti non si traduce tuttavia in un atteggiamento di semplice ribellione: Antoine non contesta ma semplicemente non riconosce, non vuole riconoscere e fugge poiché non viene riconosciuto.

Abbiamo ipotizzato che il film possa essere letto come un esempio di "cinema della veggenza": è però il caso di sottolineare il carattere critico e problematico che la modalità visiva di approccio alla realtà rivela in questa pellicola. Chi guarda (come nel caso dei bambini allo spettacolo dei burattini e di Antoine allo specchio) è anche guardato; l'immagine riflessa può essere luogo di unificazione ma anche elemento rivelatore di una irriducibile molteplicità; il dramma del ragazzo è quello di chi non viene visto e dunque riconosciuto. In questo senso, come dice Truffaut, il film parla in ultima analisi della «solitudine di un bambino»¹⁷.

17 Ivi, p. 62.



G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

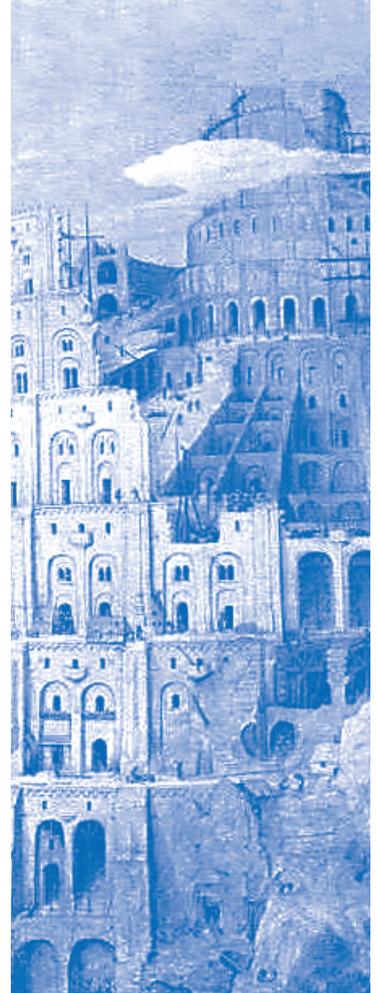
*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni affidate
a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico.*

- Luca Serafini

Decisione e inoperosità

Jean-Luc Nancy interprete di Heidegger

B@bel



-  Editoriale
-  **Il tema di Babel**
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  Filosofia e...
-  Immagini e Filosofia
-  **Giardino di B@bel**
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Luca Serafini, nato a Roma, ha studiato alla Scuola Normale Superiore di Pisa, dove si è diplomato nel 2011. Si è laureato all'Università di Pisa con una tesi sul pensiero di Heidegger nel dibattito interno alla filosofia francese contemporanea. Usufruendo di borse di studio ha frequentato le università di Tübingen e la Sorbona di Parigi. Attualmente sta ultimando il suo percorso di dottorato presso l'Università di Pisa.

Alcuni suoi articoli scientifici sono apparsi sulle riviste «Filosofia e teologia» e «Comuni d'Europa». La sua ricerca si concentra prevalentemente sul problema della comunità, dal pensiero politico classico fino al dibattito contemporaneo, con particolare attenzione alla filosofia heideggeriana ed alle varie “decostruzioni” che da questa prendono avvio.

Luca Serafini

DECISIONE E INOPEROSITÀ Jean-Luc Nancy interprete di Heidegger

L'obiettivo di questo lavoro è quello di comprendere il concetto di decisione che Jean-Luc Nancy sviluppa in relazione a Heidegger. Si tratterà innanzitutto di esaminare il testo più importante a questo proposito, ovvero *La decisione di esistenza*¹, nel quale troviamo un'analisi di alcuni paragrafi di *Essere e tempo*, in particolare quelli che riguardano più direttamente la decisione, ovvero tra il 54 e il 62, e alcuni del quinto capitolo della prima sezione sulla quotidianità e la decisione del *Dasein*.

Non deve sorprendere che un concetto come quello di decisione sia trattato in relazione a dei paragrafi nei quali il problema fondamentale sembra piuttosto essere quello del linguaggio e, più in generale, dell'esistenza quotidiana. È proprio questo che bisognerà comprendere, ovvero il modo in cui la messa in questione del concetto di decisione chiami in causa altre categorie fondamentali di *Essere e tempo*, e costituisca la base attraverso cui Nancy tenta di riformulare la filosofia heideggeriana in un senso intersoggettivo. È per questo che dei problemi come quello del *Mitsein*, dell'etica o come quello più politico della comunità, non restano al di fuori dell'analisi di tale concetto.

Bisognerà dunque enucleare questi aspetti, ma il filo conduttore che ci proponiamo di assumere e di seguire in questo lavoro è quello legato al concetto di inoperosità.

Vedremo in che modo esso si lega alla decisione e, sempre seguendo l'interpretazione di Nancy, analizzeremo anche come l'idea di una decisione di esistenza, intesa come decisione inoperosa, conduca ad una contrapposizione tra Heidegger e Schmitt, il cui decisionismo, ben lontano da un pensiero dell'inoperosità come singolarità plurale del *Dasein*, rimanda piuttosto alla chiusura metafisica dell'individuo nonché della sua ipotesi comunitaria.

1. La decisione

Bisogna partire dal legame che Heidegger instaura, nel paragrafo 60 di *Essere e Tempo*, tra *Entscheidung*, *Entschlossenheit* e *Erschlossenheit*. Questo legame si esplicita in seguito all'analisi della coscienza che Heidegger sviluppa nei paragrafi precedenti, nei quali essa si configura come modalità di apertura del *Dasein*, come "chiamata", che non viene da qualcosa di esteriore al *Dasein* stesso e al proprio "essere in colpa". Non ci fermiamo sulla spiegazione del fenomeno della coscienza in Heidegger, e ci limitiamo a sottolineare che l'apertura si manifesta nel momento in cui la chiamata risveglia il *Dasein* al suo poter-essere-se-stesso più proprio, che corrisponde al voler-avere-coscienza. Nel paragrafo 60 Heidegger arriva a

1 Cfr. J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza*, in Id., *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995.

connettere questo voler-avere-coscienza con le altre modalità dell'apertura e, alla fine, con la decisione:

L'apertura dell'Esserci implicita nel voler-avere-coscienza è quindi costituita dalla situazione emotiva dell'angoscia, dalla comprensione come auto progettarsi nell'esser-colpevole più proprio, e dal discorso come silenzio. L'apertura autentica, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè il tacito e angosciato autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole, è ciò che chiamiamo decisione. La decisione (*Entschlossenheit*) è una modalità particolare di apertura (*Erschlossenheit*) dell'Esserci².

Si pone subito una questione, che ha qui per noi una funzione esplicativa, relativa alla traduzione francese del termine *Entschlossenheit*, e che coinvolge la successiva interpretazione di Nancy. Se prendiamo infatti le due traduzioni francesi di *Essere e tempo*, quella di François Vezin e quella di Emmanuel Martineau³, il termine è reso in due modi differenti. Vezin opta per *résolution*, parola che si differenzia da *Entscheidung*, tradotta dallo stesso Vezin (ma anche ovviamente da Martineau) con *décision*. A proposito della traduzione di questi termini, Nancy scrive: «Il paragrafo 60 dice che “l'*Entschlossenheit* è un modo privilegiato dell'*Erschlossenheit* del Dasein”. È questa la definizione che in francese suggerisce di dire, a titolo indicativo, se non di traduzione, “l'apertura decidente” (invece di “risoluzione”)»⁴. Questa nota sulla traduzione, che rinvia a quella di Martineau (che utilizza appunto *ouverture décidante*, d'ora in poi ci riferiremo a questi termini nella forma italianizzata di “risoluzione” e “apertura decidente”), è in effetti essenziale per cominciare a caratterizzare la decisione nel suo legame con l'apertura, mentre l'utilizzo di “risoluzione” rinvia esattamente a ciò che Nancy vorrebbe escludere nella decisione, ovvero l'idea di un soggetto che recide, che si decide in modo definitivo per una possibilità tra le altre, dimenticando così che è proprio la categoria di possibilità a costituire il suo essere. Un *Dasein*, in altre parole, che attraverso un procedimento di questo tipo cadrebbe in una modalità di chiusura.

Come si vede dunque, il legame tra decisione e apertura implica il riferimento alla possibilità come modalità d'essere del *Dasein*. A questo proposito Nancy cita questo passaggio del paragrafo 60 (Nancy utilizza sempre, per le citazioni, la traduzione di Martineau, ed è bene rimarcarlo dal momento che noi, nel contesto di questo lavoro, ci serviamo della traduzione italiana di Chiodi): «Si cadrebbe in una completa incomprensione del fenomeno della decisione se lo s'intendesse semplicemente come l'assunzione passiva di possibilità offerte e raccomandate. *Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettazione e la chiara determinazione di possibilità di volta in volta effettive*»⁵. Questo spiegherebbe, secondo Nancy, che nella decisione è in gioco ciò che permette all'esistente di rimanere sempre nella modalità della possibilità. Egli può allora caratterizzare la decisione heideggeriana come “decisione

2 M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Torino 1978, p. 438.

3 Per quanto riguarda Vezin, si veda: M. Heidegger, *Être et Temps*, tradotto da François Vezin, Gallimard, Paris 1986. Per quanto riguarda Martineau: M. Heidegger, *Être et Temps*, Authentica, Parigi 1985, ora disponibile anche on-line.

4 J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza*, cit., p. 79.

5 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 440.

di esistenza”. Decidersi non ha nulla a che vedere con una risoluzione che assuma delle possibilità come definitive, ma riguarda piuttosto l’affermarsi dell’esistenza come fatto, come ciò che è privo di essenza. Il tema è presente del resto anche ne *L’esperienza della libertà*: «[la] decisione, che non rinvia ad un preliminare potere di rappresentazione o all’energia di un potere di realizzazione, non equivale a porre *in actu* ciò che fin lì era stato *in potentia*, ma è l’ek-sistenza di quella effettività che l’esistenza è di per sé»⁶.

La decisione, dunque, si rimette proprio all’assenza di fondamento, e proprio dal momento che si tratta di una decisione di esistenza. Tutto ciò apre ad una modalità apparentemente paradossale della decisione, ma che è in realtà una perfetta conseguenza di quanto visto finora. Ci riferiamo alla stretta connessione tra decisione e indecisione, o meglio, tra decisione e indecidibilità.

La decisione implica infatti per Nancy il fatto di mantenersi in una decidibilità continua, sempre aperta alla novità e alla messa in questione di quanto si è già acquisito. In questo senso, bisogna comprendere l’indecidibilità come qualcosa di successivo e non di precedente alla decisione. Se la si intende così, non si tratta più di indecisione, stato che si produce prima della decisione e che può legittimarla come risoluzione, necessaria per uscire da questo stato stesso, ma proprio come indecidibilità, ovvero situazione a cui il *Dasein* è da sempre consegnato in quanto ek-sistenza priva di essenza e di fondamento.

Nancy indica anche la differenza tra questa forma di decisione e quella, a tinte più politiche, generalmente sussunta sotto la categoria di “decisionismo”, parola che oltre a rinviare a Carl Schmitt si inserisce nello stesso campo semantico di concetti come “risoluzione” o “re-cisione”: «Il pensiero della decisione non può avere nulla a che fare con un “decisionismo” che si metterebbe a recidere dall’alto quanto alle possibilità e agli obiettivi dell’esistenza. “La decisione”, al contrario, è per il pensiero l’“oggetto” indecidibile per eccellenza»⁷.

Il *Dasein* dunque deve esistere innanzitutto secondo la modalità del possibile. Anche la ripresa delle possibilità più proprie, che si verifica con la decisione anticipatrice dell’essere-per-la-morte, dovrà essere interpretata, secondo questo schema, come la ripresa della possibilità stessa in quanto tale, ovvero dell’incompiutezza e dell’apertura, o più semplicemente della finitudine, in contrapposizione all’esistenza inautentica ed “infinita”, sempre certa di sé, tipica del *Si*.

L’idea della decisione come decisione d’esistenza, e conseguentemente quella di esistenza come assenza di fondamento e di essenza, chiamano anche in causa la questione dell’improprietà costitutiva del *Dasein*. Se la decisione è una modalità, la più privilegiata, di apertura, il proprio delle possibilità che il *Dasein* raggiunge attraverso la decisione anticipatrice finisce per coincidere con l’improprietà che il *Dasein* è da sempre in quanto ek-sistenza. Nancy si appoggia evidentemente alla decostruzione del soggetto e della metafisica della soggettività, che costituisce uno degli scopi di tutta la filosofia heideggeriana, e sulla definizione della negatività, in relazione al soggetto, che si trova in *Essere e tempo*: «L’“io” può essere concepito solo nel senso di un’indicatore formale e neutro di qualcosa che, nella sua connessione d’essere fenomenica concreta, può rivelarsi come l’“opposto” di ciò che sembrava. Di conseguenza, “non io” non significa affatto qualcosa come un ente

6 J.-L. Nancy, *L’esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 21.

7 J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza*, cit., p. 62.

che si sottragga alla “iità”, ma indica invece un determinato modo di essere dell’ “io” stesso, quale può essere la perdita di sé»⁸.

In ogni caso, e tornando alla decisione, si può già affermare che se il proprio della possibilità del *Dasein* è la sua improprietà e la sua incompiutezza, il suo esistere secondo la categoria del possibile, la decisione si decide soltanto per l’esistenza, che implica essa stessa a sua volta improprietà e incompiutezza. Ma decidere di esistere non vuol dire altro che decidere di essere ciò che il *Dasein* è da sempre. Il *Dasein* infatti esiste secondo la modalità dell’apertura, già implicita nel concetto di essere-nel-mondo, e non è pensabile in modo differente. La decisione è la condizione necessaria dell’apertura. La conclusione è che la decisione è decisione di mantenere aperta l’apertura, di far essere il *Dasein* a partire da ciò che egli è da sempre in quanto essere-nel-mondo. È esattamente questo che costituisce l’inoperosità della decisione. Operare in questo caso vorrebbe dire sottrarre l’esistenza alla sua apertura attraverso una decisione che, assumendo una possibilità piuttosto che altre, eliminerebbe la possibilità stessa come modalità d’essere del *Dasein*. Ciò che “bisogna fare”, al contrario, è decidersi ogni volta, mantenendo in questo modo l’apertura, e decidersi così in un certo senso *per* l’ “ogni volta”.

2. Decisione e quotidianità

Chiariti questi punti sul nesso decisione-inoperosità, è il momento di vedere come tale nesso si ripercuota su un altro terreno del confronto che Nancy istituisce con Heidegger, ovvero quello della quotidianità.

Nancy, nel testo qui in analisi, sottolinea immediatamente il carattere “mondano” della decisione, ovvero il fatto che essa si decida per il mondo, e per nient’altro: «[...] la mondanità della decisione. Con questo si vuol dire che la decisione non è aperta a, né decisa per nient’altro che il mondo stesso dell’esistenza, a cui l’esistente è gettato, consegnato e esposto. La decisione non decide per, né in virtù di alcuna “autenticità” in cui il mondo dell’esistenza sarebbe in qualche modo superato o trasfigurato»⁹.

Tutta la questione si gioca dunque attorno ai termini *autenticità* e *quotidianità*, e al ruolo assunto dal *Si* in relazione ad essi: «L’esperienza ontica si fa *immediatamente nel ‘Si’*, e in nessun altro luogo. Del resto non c’è “altrove”: è questo il “senso dell’essere” ed è questo ciò che rappresenta il carattere esistenziale maggiore della decisione, o il carattere deciso dell’esistenza, o, ancora, il fatto che l’esistenza è, in quanto tale, *decisione di esistenza*»¹⁰.

Ecco qui esplicitata la connessione tra il *Si* e la decisione: si decide per l’esistenza, e ciò si fa direttamente ed immediatamente nel *Si*. Non bisogna considerare il *Si* come qualcosa da cui è necessario fuggire, un ambito di esistenza inautentica da cui il *Dasein* sarebbe in grado di uscire grazie ad una decisione intesa come ripresa di qualcosa che si trova altrove rispetto al *Si*. Decidere di esistere infatti, significa anche decidere di esistere con gli altri (è questa un’implicazione ineludibile del concetto di esistenza intesa come fatto, non racchiusa

8 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 202.

9 J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza*, cit., pp. 55-56.

10 Ivi, p. 56.

entro concetti o categorie, ovvero la necessaria spartizione che si accompagna a tale fatticità, e quindi l'esperienza intersoggettiva che essa presuppone), e l'esperienza intersoggettiva non ha altro luogo se non quello del Si. Il riferimento testuale più diretto che conduce in questa direzione è un passo di *Essere e tempo*, nel paragrafo 38, sulla deiezione: «[...] l'esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa»¹¹.

A cosa si decide dunque questa decisione-modificazione? Ecco la risposta di Nancy: «[...] la decisione-modificazione non deve prendere in considerazione un'"autenticità" fluttuante, campata in aria, ma *il proprio* stesso dell'improprietà nella quale e appunto in quanto improprietà l'esistenza ogni volta e costantemente esiste»¹².

È importante in questo contesto evidenziare la differenza tra gli aggettivi *echt* e *eigentlich*, nonché i loro rispettivi sostantivi *Echtheit* e *Eigentlichkeit*, differenza essenziale per sottolineare che la categoria dell'autenticità (*Echtheit*) rinvia all'idea di una purezza originaria che non si riscontra nel termine *Eigentlichkeit*, che bisognerebbe tradurre con proprietà. Sono questioni abbastanza note all'interno degli studi su Heidegger e non è il caso di soffermarsi. Quello che però ci interessa, in quanto funzionale al nostro discorso, è che la proprietà alla quale apre la decisione, come assunzione delle possibilità più proprie da parte del *Dasein*, non è altro che l'esistenza come assenza di fondamento e dunque come "essere sospeso", come erranza. La proprietà del *Dasein*, nel momento in cui coincide con l'esistenza, coincide anche con l'indeterminazione e la differenziazione continua del *Dasein*: «Esistere non ha niente di più proprio che questa infinita appropriabilità dell'inappropriabile esser-proprio. Questa è la verità della "finitezza" (e questo è l'unico "oggetto" dell'analitica esistenziale)»¹³. Subito dopo, Nancy fa coincidere questa condizione di improprietà con il Si:

Verità della finitudine: e cioè che quello di cui bisogna appropriarsi (decidere) non è nient'altro che l'esser-gettato al mondo, e quindi al mondo del *Si*. [...] L'apertura si apre al *Si*, si decide per il *Si*, se si vuole, esattamente nella misura in cui il *Si* è l'abbandono all'improprietà di essere di cui l'esistere deve appropriarsi. Il *Si* è esso stesso, innanzitutto, questa apertura, appunto perché è, in quanto tale, in quanto *Si*-gettato, l'indecidibilità ontico-ontologica in cui e *in ragione* di cui l'esistenza deve decidersi come esistenza¹⁴.

L'inoperosità della decisione consiste qui nel fatto che l'improprietà del *Dasein* ha luogo nel *Si*, e che tale *Si* e l'essere-nel-mondo a cui il *Dasein* è consegnato dall'inizio rappresentano in pratica la stessa cosa; o meglio, essere-nel-mondo significa immediatamente essere-con e di conseguenza anche il *Si* è una modalità di esistenza che ha luogo con il *Dasein* stesso.

È chiaro dunque che, per Nancy, la decisione come decisione di esistenza riporta l'esistente al di fuori di tutte quelle operazioni che lo vorrebbero rendere un soggetto-sostanza facendolo così ricadere in una modalità di chiusura. L'apertura, al contrario, è pensabile solo come essere-nel-mondo, ovvero esposizione alla comunità degli esistenti, spartizione dell'apertura stessa e auto-differenziazione (o anche onto-differenziazione) del *Dasein* nel suo fatto d'essere.

11 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 284.

12 J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza*, cit., p. 79.

13 Ivi, p. 82.

14 Ivi, pp. 82-83.

È utile in questo senso richiamare i passaggi di *Essere e tempo* in cui si trova una connessione chiara tra in se-Stesso ed il carattere di immediatezza dell'essere-nel-mondo: «Il richiamo allo Stesso del Si-Stesso non sospinge quest'ultimo dentro di sé nel senso di un'interiorità che lo separerebbe dal "mondo esterno". Tutto ciò è oltrepassato e dissolto dalla chiamata, che mira esclusivamente al se-Stesso, il quale, da parte sua, non è mai altrimenti che come essere-nel-mondo»¹⁵. Inoltre, vi sono dei passi in cui Heidegger fa coincidere decisione ed essere-nel-mondo: «La decisione, in quanto poter-essere se-Stesso autentico, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. Come lo potrebbe se essa in quanto apertura autentica, è null'altro che l'essere-nel-mondo autentico? La decisione porta invece il se-Stesso nell'esser-presso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli Altri»¹⁶.

Ecco dunque il legame espresso da Heidegger tra la decisione, l'essere-nel-mondo e l'essere-con.

Si potrebbe facilmente obiettare che l'analisi di Nancy finisce per non tenere conto della differenza, in *Essere e tempo*, tra il Si e l'essere-con. Anche se decidere significa esistere con gli altri in quanto essere-nel-mondo, è altresì evidente che Heidegger connota il Si in maniera esplicitamente negativa in una serie di passaggi che risulta difficile espungere o rimuovere del tutto. Nancy riconosce infatti che la sua analisi del Si corrisponde soltanto ad una parte del discorso heideggeriano, e che esiste un'altra faccia della medaglia che non si può far finta di non vedere: «Ci allontaniamo, quindi, deliberatamente, decisamente, da tutto uno strato di significazione incontestabilmente presente in *Essere e tempo* che abbassa e scredita, malgrado tutto, il mondo del Si e che, certo, ne fa, da questo punto di vista, o che tende a farne, un mondo dell'"inautenticità"»¹⁷.

Nancy dunque, riferendosi al Si, è consapevolmente al di fuori della lettera del discorso heideggeriano, almeno nella sua integrità, e conscio di interpretarne, se così si può dire, lo spirito, attribuendo al Si una forma di essere assieme originario che non corrisponde con quanto Heidegger afferma direttamente.

3. Decisione di esistenza e decisionismo

Per concludere, vorremmo richiamare brevemente la differenza tra questa interpretazione del concetto di decisione in Heidegger e il decisionismo di Carl Schmitt. Come abbiamo già avuto modo di vedere, quest'ultimo va esattamente nella direzione di ciò che Nancy vuole escludere nel momento in cui decide di tradurre *Entschlossenheit* con *ouverture décisante* piuttosto che con *résolution*, ovvero l'idea di un soggetto che decide una volta per tutte, che assume una possibilità tra le altre come definitiva. Lo stesso Nancy, del resto, cita esplicitamente Schmitt in contrapposizione alla decisione heideggeriana intesa come decisione di esistenza: «La posta in gioco politica è dunque chiara, almeno per quanto riguarda il fatto di tenere in scacco, dall'interno di *Essere e tempo*, un certo stile di "decisionismo" politico (la

15 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 407.

16 Ivi, p. 440.

17 J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza*, cit., p. 82.

cui virtualità può anche manifestarsi in *Essere e tempo*, come si vedrà di passaggio – e che ricondurrà anche ai rapporti di Heidegger con il pensiero di Carl Schmitt)»¹⁸.

Il decisionismo, infatti, ben lungi dal mantenere la differenza, compito chiave della decisione in senso positivo, determina la chiusura della comunità in una soggettività opposta ad altre. La posta in gioco fondamentale è qui ovviamente la connotazione politica della decisione in Schmitt, la sua politicizzazione.

Non solo, ma attraverso il decisionismo Schmitt tenta anche di attuare un superamento della quotidianità come stato di astrazione ma soprattutto di indecisione; esattamente l'opposto di quello che abbiamo visto essere il senso che Nancy attribuisce alla decisione heideggeriana, ovvero quello di un recupero della dimensione quotidiana, di una decisione che "si fa" nel quotidiano e decide *per* il quotidiano. Il limite fondamentale di Schmitt, al contrario, e nel momento in cui egli lega il concetto di decisione a quello di eccezione (poiché il sovrano, che ha il monopolio della decisione, decide *dello* stato di eccezione, ovvero lo determina attraverso la sua decisione)¹⁹ è quello di non riuscire a pensare il momento a-logico e incomensurabile di quest'ultima all'interno della normalità, piuttosto che come rifiuto di essa. Dal punto di vista politico, è noto come Schmitt, in termini realistici, caratterizzi la decisione del sovrano come necessaria nel caso decisivo, ovvero quello della possibilità dell'uccisione fisica e del relativo bisogno che il sovrano decida su chi è il nemico. Per questo il sovrano decide sullo stato di eccezione, ovvero decide quando esso si determina. Schmitt evidenzia a più riprese come questa caratterizzazione tanto della decisione quanto dell'eccezione sia fondamentale per uscire dallo stato di astrazione e di indecisione tipico sia della sfera privata, come dominio degli interessi economici, sia del formalismo giuridico e dunque delle norme, come espressione di una razionalità del tutto slegata dalla concretezza dei singoli casi: «Ancora oggi il caso di guerra è il "caso critico". Si può dire che qui, come anche in altri casi, proprio il caso d'eccezione ha un'importanza particolarmente decisiva, in grado di rivelare il nocciolo delle cose»²⁰.

Ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione e che essa sottomette alla propria regolamentazione normativa. La norma ha bisogno di una situazione media omogenea. [...] In ciò sta l'essenza della sovranità statale, che quindi propriamente non dev'essere definita giuridicamente come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione, dove il termine decisione viene usato in un significato generale che dev'essere ancora sviluppato. Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto²¹.

La decisione si presenta dunque come momento politico-concreto in opposizione al giuridico, espressione di razionalità ed astrazione. Non solo, ma ciò che legittima la decisione sovrana è proprio la necessità di uscire da uno stato di indecidibilità precedente alla deci-

18 Ivi, p. 57.

19 Su questi temi è importante il richiamo a: Jacques Derrida, *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

20 C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, p. 118.

21 C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 39-40.

sione stessa. Come abbiamo visto precedentemente, però, il recupero di un senso positivo dell'indecidibilità, e un suo legame apparentemente paradossale con la decisione, può avvenire solo nel momento in cui il primo termine viene pensato come successivo al secondo. Se l'indecidibilità è successiva alla decisione, ciò significa che la decisione non ha reciso nulla, non ha assunto nulla definitivamente, quanto piuttosto ha operato inoperosamente mantenendosi come ciò che è, come decisione per l'apertura e per il processo infinito di decidere (e di decidersi).

Tornando ai passi di Schmitt qui citati, ciò che si vede con chiarezza è che il giurista di Plettenberg caratterizza sempre politicamente quel recupero di autenticità, come uscita dal Si, che Heidegger ricerca nell'esistenza vera e propria (non nell'esistenza politica). Sebbene Nancy rimproveri spesso a Heidegger il lessico dell'autentico e dell'inautentico, egli riconosce comunque come da una parte, quella di Heidegger, la decisione e l'eccezione rimandino ad un paradigma di improprietà e di apertura, mentre dall'altra, quella di Schmitt, l'elemento politico determini un'uscita dalla quotidianità inautentica nei termini della metafisica della soggettività: «La “decisione autentica” non ha nulla a che fare col decisionismo, è assai più e assai meno di quel che può concepire una teoria della decisione (penso in particolare a Carl Schmitt, per il quale la decisione d'eccezione rappresenta l'essenza del politico, con echi del tutto estranei alla politica di Heidegger)»²².

L'importanza di questa contrapposizione non è da sottovalutare, innanzitutto perché la questione del rapporto tra Heidegger e Schmitt, da un punto di vista concettuale più che storico, risulta spesso decisiva nel momento in cui si analizzano le implicazioni teoriche tra Heidegger ed il nazismo, o almeno tra Heidegger ed una politica totalitaria alla quale condurrebbe inevitabilmente la sua riflessione.

Mostrare, da parte di Nancy, che esiste uno strato di significato della parola decisione in Heidegger non solo lontano da Schmitt, ma addirittura opposto alle sue formulazioni nella misura in cui conduce ad un orizzonte intersoggettivo, significa tentare un recupero di alcuni concetti della filosofia heideggeriana che, pur tenendo conto delle sue implicazioni totalitarie, devono comunque essere valorizzati in direzione di un pensiero positivo della comunità.

22 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 175.

***Ai** margini del giorno*

A cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

- Giancarlo Marinelli

*Ludwig Binswanger
Elementi filosofici nella terapia esistenziale*

***B**@bel*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Questo saggio porta un contributo alla disputa attuale intorno al rapporto della consulenza filosofica con le varie forme delle pratiche psicologiche. Giancarlo Marinelli, docente formatore della SICoF (Società italiana di Consulenza filosofica), docente alla Scuola Superiore del Counseling filosofico di Torino e direttore della sede distaccata di Roma, partendo dalle premesse della fenomenologia husserliana, mette in evidenza il fatto che siano state proprio la psicologia e la psichiatria a riconoscere il grande ruolo svolto dalla filosofia nella loro pratica. Marinelli individua nel pensiero di Binswanger elementi filosofici, che non sono validi solo nel patologico, anzi quella parte del “viaggio psicoterapeutico” specificatamente filosofica permette, in una relazione paritetica, di sviluppare l’aspetto “terapeutico” della filosofia stessa.

Giancarlo Marinelli

LUDWIG BINSWANGER
ELEMENTI FILOSOFICI NELLA TERAPIA ESISTENZIALE

1. *Punti filosofici della psicoterapia di Binswanger*

La prima cosa che colpisce leggendo le opere di Binswanger, e soprattutto le descrizioni dei casi curati da lui, è quanta importanza abbia nell'effetto terapeutico descritto, la filosofia, o meglio l'intimo rapportarsi di filosofia e psicologica. E questo credo che sia qualcosa di importante anche per la filosofia in generale e, in particolare, per la *pratica filosofica* movimento iniziato con l'attività di consulenza filosofica, di chiarificazione, sblocco, ecc., offerta da Gerd Achenbach a partire dal 1981, nel suo studio, in Germania.

Il punto di inizio di questo intervento, in riferimento a Binswanger, è perciò mettere in evidenza il rapporto tra psicologia e filosofia in generale e, particolarmente in riferimento alla psicoterapia di Binswanger, e quanto questo rapporto¹, *non possa che dar luogo in fondo, tra l'altro*, anche ad un *atteggiamento filosofico nuovo* e ancor più orientato e animato dalla concretezza esistenziale.

Questo rapporto e anche la sua evidente terapeuticità si articola, a mio avviso, attorno a tre punti, sempre presenti nella visione di Binswanger:

1. Rivendicazione della centralità del soggetto inteso nella sua particolarità, centralità che è anche inevitabilmente sua universalità, rapporto alla totalità, ma come apertura indefinita.
2. Centralità dell'apertura all'altro, visibile anche nei fattori psicologici più chiusi in se stessi, proprio in quanto il soggetto è colto nella sua dignità e profondità; questo implica anche centralità della pluralità, della polifonia, del "mondo comune", secondo la terminologia che Binswanger riprende, in questo caso, da Husserl. E all'interno di questo punto metterei anche la centralità dell'ermeneutica: la verità, nessuna verità, contestuale o universale che sia, si dà fuori dall'interpretazione di essa: l'apertura all'altro più rischiosa e aporetica è sempre in riferimento al soggetto. O, ancora secondo i termini husserliani utilizzati dall'"ultimo" Binswanger, "la costituzione dell'*alter ego*" è sviluppo, dinamica della stessa costituzione dell'*ego*.
3. Centralità della coppia, e in questo senz'altro centralità dell'amore, dell'eros-coppia a cui Binswanger si riferisce soprattutto nella sua opera fondamentale *Grundformen*

1 Una filosofia, cioè, che in qualche modo torna ad essere riflessione e amplificazione, conoscenza e voce del vissuto, della quotidianità, interrogazione e approfondimento del quotidiano e dell'esistenziale.

*und Erkenntnis menschlichen Daseins*² mai tradotta in Italia.

Tutti e tre questi punti sono fondamentali per la psicoterapia o psicoanalisi esistenziale operata specificamente da Binswanger e da tutta una scuola di psicoterapia (in particolare psicoanalitica), ma li ritengo fondamentali altrettanto per la “cura” filosofica, secondo i diversi modelli presenti nel mondo all’interno della *Pratica filosofica* internazionale. Sono punti in realtà messi al centro da tutti i più significativi autori della *pratica filosofica* (in particolare mi riferisco a Achenbach, Marinoff, Lahav, Schuster, e anche allo stesso Thomas Gutknecht, attuale presidente della International Society of Philosophical Practice), anche se, e la cosa mi sembra una virtù, la presenza di tali punti non trasforma certo la *Pratica filosofica* in una corrente della fenomenologia, a causa della fertile presenza di differenze anche stridenti e del riferimento alle più varie correnti filosofiche. Tali punti non sono infatti quelli che chiudono la riflessione e la pratica di Binswanger in una preziosa psicoterapia esistenziale ma sono proprio quelli che la schiudono a una dimensione filosofica più ampia, non restringibile a un autore, nemmeno se si tratta di Husserl o di Heidegger.

2. Centralità del soggetto nella sua irripetibilità

Prima di tutto dunque è straordinariamente filosofico e terapeutico – Binswanger lo mostra più volte nei casi che tratta – come ogni io, anche nella sua empiricità più radicale, sia infinito, sia qualcosa di universale. E proprio nella situazione che vive o patisce.

In particolare centrale è quanto Binswanger delinea nel paziente come riscontro al concetto di “io puro” quale emerge nelle *Meditazioni cartesiane* di Husserl. Le sue forme specifiche sono sempre in atto: la dimensione riguardante il mondo, totalità dei rapporti, la costituzione dell’*alter ego*, l’orizzonte di ulteriorità del mondo comune; forme presenti e operanti anche dentro le situazioni più radicali di fuga, di alienazione da se stessi. Forme specifiche immancabili in cui il nostro io empirico si allarga fino al mondo, comprendendo in se stesso, in qualche modo, il mondo (fosse pure all’interno di un’esperienza psicotica di mania o di depressione). Dice, in particolare, Binswanger, citando Szilasi, come esegeta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl:

[...] il mondo empirico che mi è proprio è costituito (in me stesso) tramite l’ego puro³.

E l’ego puro è, lungo tutta l’opera di Binswanger, cui ci stiamo qui riferendo, definito, nei termini husserliani, come

[...] l’unità [in atto] dell’io trascendentale, e del nostro “io empirico”, [del nostro “proprio io”, corporalmente io]⁴.

In questo senso l’“io puro” lo si può vedere all’opera quando in ogni esperienza avvertiamo una voce che intesse per noi il mondo, anche nelle forme di dissociazione e negazione

2 L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Reinhardt, Munchen 1962.

3 L. Binswanger, *Mania e melancolia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 106.

4 *Ibidem*.

dell'altro più ostinate, una voce che distende come un "intero emisfero" nella "strettezza di un punto di vista", secondo le parole del filosofo preromantico Hamann⁵; filosofo che ha ispirato Kierkegaard, e cui Binswanger stesso fa riferimento collocandolo in un posto significativo tra i suoi ispiratori, in una sua opera sul sogno⁶.

Per questo è particolarmente ridicola la pretesa di escludere l'introspezione, soprattutto quella delle proprie situazioni emozionali, per essere più fedeli al discorso filosofico. Cosa che capita anche a talune forme di atteggiamento filosofico in cui la filosofia cerca in buona fede di riaccostarsi all'esistenza dell'uomo. È vero piuttosto il contrario: il discorso filosofico più efficace, e quello più sviluppato è precisamente quello che sa legare il particolare (e umanamente, dunque quanto risiede e viene dal proprio cuore, dalle proprie sensazioni, emozioni...) all'universale. Quello che fa avvertire come sia il non abbandono, il non superamento-annullamento della finitezza, dei propri casi personali che fa la vera filosofia, che rende efficace il discorso filosofico; come fa Hamann, ma anche, e prima di tutti gli altri, Socrate, e in particolare nel novecento come viene fatto dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo. Scoprire che non sono all'opposto, e separati l'interesse per l'altro e per gli altri, per l'universale, da una parte, e il particolare, la situazione emozionale, la nostra soggettività, il nostro *ego*, intesi proprio nel loro radicarsi nel corpo, e nel loro qui e ora, dall'altra.

È proprio il nostro isolato punto di vista, più stretto della capocchia di uno spillo, che inevitabilmente e contraddittoriamente si apre sempre all'altro io, e agli altri io.

Anzi proprio se si coglie bene e se si stimola il particolare, la nostra coscienza nella sua concretezza emozionale, essa risuonerà veramente di "voci altrui". Tanto che l'idea stessa che ci anima, e che è fertilità della nostra mente, è definita da Bachtin, ispirato in questo da Dostoevskij, nello stesso tempo "voce altrui". Si può leggere a riguardo qualunque pagina dell'opera di Bachtin su Dostoevskij⁷.

3. *Infinità dell'io e pluralità, polifonia di ogni io*

Siamo così passati al secondo punto di quelli sopra elencati. In merito a questo punto ciò che mi pare più importante è che Binswanger mette in evidenza come la forma di esistenza dell'io sia sempre apertura alla pluralità, sia sempre polifonia, polifonia che però non "superare", non annulla, la concretezza della singola voce.

Quel carattere di mondo, caratteristico di ogni vissuto, si costituisce sempre come Apertura all'altro. Solo dopo la "costituzione dell'*alter ego*", come dice Binswanger, riferendosi allo Husserl della *Meditazioni cartesiane*, si ha piena costituzione di un mondo comune per l'*ego*. La filosofia insomma è potente in questo senso perché è, sempre, in un modo o in un altro, in una misura o in un'altra, universalità, infinità, infinità a tutti i livelli, che non ha una sola forma in cui si manifesta ma necessariamente molte, e finitezza. È potente perché, in questo

5 Mi riferisco allo scritto di Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce*, cfr. ad esempio l'edizione e traduzione di questa opera a cura di A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1992, p. 127.

6 L. Binswanger, *Il Sogno*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 34-35.

7 Cfr., M. Bachtin, *Dostoevskij. Stilistica e poetica*, Einaudi, Torino 1980.

è sempre, lo voglia o no, polifonia⁸. Ed è questa la via anche per la “terapia” intesa in senso più ampio, non specificamente medico, in senso antinomico, paradossale se è vero che, come scrive sempre Binswanger, anche la psicoterapia, nel suo aspetto più profondo

[...] non è altro che una pratica intesa a far sì che l’ammalato giunga a vedere [a partire dalla coscienza della costituzione dell’*alter ego* e del “mondo comune”] la struttura complessiva dell’esistenza umana⁹.

È questa un’intuizione fondamentale di Binswanger: il riferimento continuo da parte di Binswanger alla salute psichica come capacità di orientamento in questa complessità. Egli chiama questa tendenza “funzione regolatrice” dell’io e dell’anima della persona anche della più “malata”. Ma questa funzione regolatrice rimane anche quando si mostra inefficace a livello di chiara integrazione a livello cosciente e a livello vissuto perché rimane comunque in atto una concezione di esistenza: abbiamo a che fare comunque con un’esistenza, una prospettiva di esistenza, un “essere nel mondo”, articolato, ricco, intricato, dice Binswanger ad esempio esaminando in termini heideggeriani il disturbo psichico della stramberia nel suo rapportarsi in particolare alla schizofrenia:

[...] per realizzare una comprensione di un vissuto patologico anche schizofrenico avremmo dovuto considerare in che modo sono considerati quei termini che danno luogo a contraddizioni e stridori patologici, come bara e ricorrenza natalizia [come accade nel caso clinico riportato da Binswanger], agli occhi del paziente, o meglio dovremmo considerare come venga considerata un’esistenza, un particolare essere nel mondo per il quale ad esempio una bara e una ricorrenza natalizia non comportano contraddizione (distruttiva) [...] ¹⁰.

Dunque è all’opera una concezione di esistenza, un essere nel mondo anche nell’atteggiamento più patologico: grazie a questi appunto c’è una residua importantissima profondissima “funzione regolatrice” dell’io anche nelle situazioni più “patologiche”.

4. Centralità della coppia, dello io-tu, del noi...

E, infine, il terzo punto: importanza dell’*alter ego*, ma come centralità della coppia (*ego* e *alter ego*) e non come mera centralità dell’altro. In particolare già in Platone l’idea nasce dal dialogo. Un io e un tu che si intersecano...

L’idea nella nostra mente nasce compiutamente dal seguire “ciò che piace” ciò che intorno a un certo argomento ci persuade di più, secondo ciò che piace e che è esigenza del nostro sapere nel senso più completo e profondo: “capacità di seguire discorsi senza padrone”, senza “despota” (si legga a riguardo l’intero capitolo XXIII del *Teeteto* platonico), quei discorsi che sconfinano sempre nel noi, e che sono sempre “tra l’io e il tu”...

8 Cfr riguardo alla “polifonia” costitutiva della filosofia e della storia della filosofia in particolare la splendida Prefazione di Luigi Pareyson a G.W.F Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1971.

9 L. Binswanger, *Malinconia e mania*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 122.

10 L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, Bompiani, Milano 2002, p. 58.

Nei termini dell'ultimo Binswanger, in linea con le sue ricerche e prospettive filosofiche precedenti:

[Quello che impedisce, ad esempio, all'atteggiamento schizofrenico in quanto tale, di realizzare l'anima, la coscienza] è la potenza della rete metallica del cerimoniale, del corsetto, della maschera e della smorfia, unita allo strapotere della paura e dell'angoscia [...] che staccano dalla *koinonia* dell'esistenza, dal potere dell'amore e della fiducia. La ferrea potenza che grava sul libero gioco della mobilità storica dell'esistenza e impedisce alla esistenza di cogliere le sue più peculiari possibilità di essere se stessa nella dimensione del noi!¹¹.

E nel dialogo paradigmatica è, come si è detto, la centralità della coppia, dell'io e dell'altro io. Così la descrive Binswanger riferendosi a Husserl:

[...] esperienza evidente di un essere reale che ha essenza propria, che non è mia essenza propria né mia parte integrante che mi trascende completamente anche se può ottenere senso e conferma solo nell'essere mio [...] [questa esperienza è completa] ed è effettiva sempre solo attraverso una apprensione che si aggiunge alla presentazione corporea dell'altro (ancora non in quanto completamente "altro io"), fondendosi con essa in un'unità che costituisce l'esperienza percettiva dell'altro¹².

L'atteggiamento "malato" (specificamente malinconico e/o esaltato) è manchevole nel riflettere pienamente, nel tenere conto di questo elemento, proprio della immancabile costituzione dell'*alter ego*, prima ancora che della "costituzione del mondo comune": in questi comportamenti infatti – aveva detto già Binswanger nello scritto già citato sulle *Tre forme di esistenza mancata* – «la vicendevole partecipazione al dono, la reciprocità che pure si affaccia, si trasforma in una completa mancanza di partecipazione (all'altro) [...]. Il "co" della coesistenza, l'elemento comune che pure già si profilava scompare repentinamente»¹³.

Da quanto osservato finora penso che discenda più o meno immediatamente come tutti i suddetti tre punti elencati siano strettamente connessi e soprattutto i primi elencati siano strettamente connessi e si chiariscano e si completino coinvolgendosi reciprocamente. Infatti scrive lo stesso Binswanger:

Se difetto nell'*alter ego* se non ho alcuna comprensione per l'essere dell'altro, ho perduto anche la capacità di attuare il mio proprio Io!¹⁴.

Questo è poi centrale per la modalità della stessa terapia, se la coppia funziona: l'esserci del terapeuta con la sua persona, in modo trasparente garantisce il rispetto e il vero accoglimento dell'esserci della persona del paziente. Con le parole di Binswanger: «[...] poiché il medico è anche uomo non può e non vuole sottrarsi a quell'impressione personale che sente in se stesso in riferimento al comportamento del suo malato [...]»¹⁵. Da tutti questi aspetti emerge come centrale il tema dell'eros, dell'amore così come viene messo al centro della vita psichica e so-

11 Ivi, p. 226.

12 L. Binswanger, *Mania e melancolia*, cit., pp.76-78.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

15 L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, cit., p. 64.

prattutto della sua realizzazione nell'*opus majus* di Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, e tale tema viene ripreso nell'opera sulla stramberia e il manierismo citata sopra:

Come abbiamo mostrato in un'altra opera l'amore in quanto "essere al di là-al di sopra-del-mondo è anche un essere al di là della situazione" [...] Se l'amore costituisce l'unica salvezza dalla stramberia (riferita alla schizofrenia ma anche ad elementi di carattere ritrovabili in tutte le configurazioni psichiche) ciò significa che la stramberia equivale a un modo dell'esistenza in cui non soltanto è abbreviata la coesistenza plurale, ma anche [è abbreviata] la coesistenza autentica, del duale, dell'amore¹⁶.

E ancora: di particolare rilievo è *il nesso riscontrato da Binswanger nei suoi casi clinici, in riferimento alla terminologia di Husserl, tra costituzione dell'alter ego e "costituzione di un mondo comune" come sviluppo dell'alter ego che fa breccia nel nostro io*. Qui in termini dostoevskijani si realizza pienamente la polifonia della coscienza e dell'anima umana.

Personalmente è proprio questo punto che sta al centro dei miei dialoghi "terapeutici" di *counseling* filosofico, dunque in un contesto in cui non si ha a che fare con una patologia psichica e in cui non si dà luogo a una psicoterapia: ho utilizzato spesso nell'"analisi esistenziale" che si può rintracciare nei miei colloqui, e per la comprensione di Binswanger, il riferimento al concetto di costituzione dell'*alter ego* e il suo sviluppo immancabile almeno potenziale di fondo, di "mondo comune". Spesso ho utilizzato simili concetti, ma riportati a due immagini: quella dell'affaccio, come è nell'ambito dell'architettura, apertura più ampia di una finestra che lega e schiude un luogo a un altro.

5. L'affaccio e il paesaggio (la casa)

Affaccio, un luogo su un altro, che si apre a un altro, e anche più affacci, che delineano una *costellazione appunto una polifonia*, a partire da un *ego* che prima di tutto si dà come coppia.

L'intrecciarsi dei fili (ancora un'immagine, congrua rispetto a quella di "affaccio"). E riferendomi ancora a Binswanger richiamo anche quanto lui, nei suoi casi clinici, mette in evidenza di simile all'intreccio, alla trama di passato-presente-futuro, evidenziata nella terminologia husserliana con *protentio, retentio, praesentatio*).

Un'altra immagine legata a quella di affaccio è quella di casa. Un ambiente che ha il suo affaccio e l'altro ambiente su cui il primo si affaccia, nel loro insieme cosa formano? A me pare che la risposta risulti persino ovvia: un simile insieme di ambienti è una casa, una casa, un'abitazione. *L'immagine di un'unica casa. Koinonia!*

Ed è così importante questa casa comune, questa mutualità, questa reciprocità, questa fitta rete di rimandi, questa trama, tessitura... che, come nota Binswanger «*Se non si giunge ad appresentazioni in qualche modo comuni non è possibile alcun mondo comune, né alcun presente*»¹⁷.

16 Ivi, p. 107.

17 L. Binswanger, *Melancholia*, cit., p. 82 (corsivo mio).

Perciò vedere negli occhi dell'altro del tu, accettare la presenza in questi occhi del rimando ad un ulteriore altro, delineando e accettando in tal modo una polifonia, una pluralità. Così si costituisce pienamente l'*alter ego*, l'altro io, il tu come casa, davvero come qualcosa di grande, vario polifonico, come una casa; e solo così si costituisce ancor più visceralmente e paradossalmente il nostro io come casa. Il nostro come io focale, cioè quello che vive del suo essere prospettiva, centro prospettico di uno spettacolo, di una rappresentazione, che vive il suo guardarsi, il suo entrare in relazione.

Tutto questo lo rende casa anche per noi, e non trasforma appunto la cura dell'altro, il sentimento dell'*alter ego* in possessività, in negazione dell'altro. In un dialogo di consulenza mi verrebbe da dire: «tu sei una casa con ambienti diversi e parti che non ho mai conosciuto, anche con parti che non accetterò mai e che devo accettare in questo mio non poterle accettare pienamente, se ti ho sentito davvero come casa e cioè davvero come mondo comune, comunque le accetto, queste parti, per ciò che posso e questo mi dà profonda tenerezza e commozione».

6. *“Terapia” filosofica e spunti filosofici nella psicoterapia. Alcune differenze e punti comuni tra psicoterapia esistenziale e counseling filosofico*

Spero di aver fatto intravedere taluni punti intensamente filosofici presenti nella pratica della psicoterapia di Binswanger e nel *counseling* filosofico ispirato a Binswanger. Questi aspetti sono applicati, sono fatti emergere, sono utilizzati anche dentro i casi che riguardano di più la psicoterapia e dunque anche, in qualunque modo lo si intenda, l'orizzonte patologico.

Solo che questo significa che quando si utilizzano come fa Binswanger questi elementi filosofici di fondo in una psicoterapia si utilizza quanto rimane non patologico¹⁸, anche nella più grave patologia! Ma questo non toglie che si abbia a che fare con una patologia, e dunque con una contestuale distinzione netta tra sano e malato, e dunque che si abbia a che fare con una psicoterapia e non più, ad esempio, con un *counseling*... o con un “pratica filosofica”.

In poche parole: è necessario riconoscere come questi elementi filosofici siano attivi ed efficaci nella psicoterapia di Binswanger in relazione a patologie anche gravi, anche se non cambiano il fatto che la relazione in questione rimane una relazione in cui si ha a che fare, e in cui ci si dice e si opera tenendo conto anche teoricamente che si ha a che fare, con una patologia psichica la quale restringe al minimo la forma diretta di collaborazione con il piano conscio richiesto dal rapporto filosofico. *Non sono cioè che spunti felicemente insopprimibili presenti anche nei casi in cui l'interazione richiesta per più motivi è quella in cui si ha a che fare con una patologia dell'anima.*

Riguardo alla distinzione, oltre che alle profonde analogie, tra psicoterapia che abbia comunque un orientamento e un fondamento filosofico (come quella di Binswanger) e *counseling* filosofico, si veda il saggio, particolarmente chiaro di Lodovico Berra, presidente della SICoF, su *Counseling e psicoterapia ad orientamento filosofico*¹⁹

18 G. Stanghellini/M. Rossi Monti, *Psicologia del patologico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, pp. 114-115.

19 L. Berra, *Counseling e psicoterapia ad orientamento filosofico*, in Aa.Vv., *Filosofia in pratica*, Edizio-

Questi spunti filosofici di fronte a un contesto psicopatologico devono sapersi ritirare sullo sfondo e lasciar emergere, al centro dell'interazione, elementi più specifici della psicoterapia: come l'analisi del delirio, e il ricorso, ad esempio, ad una codificazione scientifica psicoterapeutica dei diversi deliri, attenendosi poi alla terapia indicata da tali codificazioni preliminarmente corrispondente al disturbo individuato. Sulla presenza e sul valore prezioso delle presenza di elementi filosofici anche sullo sfondo di questo contesto non è possibile certo qui discutere (richiedendo la cosa evidentemente un contesto ben più ampio). Ma una cosa si deve dire: anche se tali elementi sono straordinariamente significativi e preziosissimi *non sono sufficienti a trasformare la relazione medico-paziente, in quel momento e in questo senso indicato, in una relazione filosofica, in dialogo filosofico "terapeutico" o no (sia di pratica filosofica, sia di counseling filosofico).*

Ma quella parte del viaggio psicoterapeutico che è specificamente filosofica, per Binswanger, in un modo o in un altro, rimane la parte fondamentale, quella che custodisce in se stessa anche le intuizioni di fondo di cui si alimenta anche la fase immancabilmente e doverosamente medica, psicologica, psicoterapeutica. Almeno quando si tratta di psicoterapia "esistenziale" come è quella fondata da Binswanger. E questo perché, come scrive quest'ultimo:

Il medico è anche uomo e non può e non vuole sottrarsi a quell'impressione personale che sente in se stesso in riferimento al comportamento del suo malato²⁰.

A questo riguardo non posso che rimandare al libro di Stanghellini e Monti che in Italia rappresenta forse il testo più esaustivo per comprendere e realizzare una psicoterapia di tipo esistenziale che sia parimenti pienamente e specificamente medica.

In generale, poi, è bene che chi si interessa della potenza di "cura" che ha il rapporto filosofico specificamente inteso, sappia bene e abbia avuto esperienza (nello studio, nella formazione, nelle ore di pratica...) che, in certe situazioni esistenziali, e sicuramente in riferimento a forme intense di malessere psichico, la stessa persona che soffre questi disturbi e mali mostra, a diverso titolo e misura, l'esigenza di ricevere un intervento secondo modalità non più solo filosofica, non più solo fondata sulla reciprocità, sulla parità, sull'"automedicazione" sollecitata dal consulente. Il consulente il *philosophical practitioner* deve saper dunque intercettare questa esigenza e "restituirla" con delicatezza e accoglienza al proprio "ospite".

Ma il segmento filosofico del viaggio che il terapeuta e il paziente (in questo caso paziente appunto) fanno insieme, come sottolineano Stanghellini e Rossi Monti,²¹ è, in questo scritto, a mio avviso, così bene messo in chiaro, e delineato in taluni suoi aspetti costitutivi, da poter essere considerato illuminante anche per le pratiche filosofiche che sono comunque relazione di aiuto per l'anima e per la coscienza. Questa fase filosofica della psicoterapia è, cioè, così effettivamente filosofica da potere essere considerata descrizione di quanto accade in parte nel dialogo di *counseling* filosofico e nella pratica filosofica.

In altri termini: negli scritti psichiatrici di Binswanger, così come nel suddetto saggio di Stanghellini e Rossi Monti, è presente e talvolta contestualmente messa bene in luce, nei

ni Stampatori Torino, Torino 2003.

20 L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, cit., p. 64.

21 G. Stanghellini/M. Rossi Monti, *Psicologia del patologico*, pp. 90-92 e p.115.

suoi limiti, e nelle sue peculiarità, la “terapeuticità” dell’atteggiamento filosofico in generale.

E, tra l’altro, sia detto solo come accenno in conclusione di quanto detto in queste pagine, credo che possa far capire come la duplice presenza della filosofia, nella relazione di aiuto, così come è stata qui indicata, e, in particolare della filosofia esistenziale, soprattutto nel suo orientamento fenomenologico, (nella “pratica filosofica” e nella “psicoterapia esistenziale”) non sia la morte dello spirito della filosofia e nemmeno della pratica filosofica, ma ne rappresenti invece la culla più efficace, e uno dei luoghi della loro più intensa vivificazione e trasformazione.



L ibri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

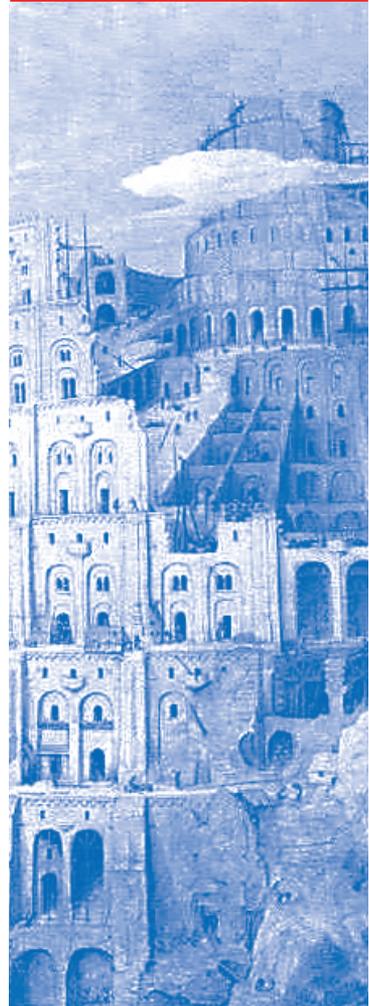
Libri...

- Matteo Amori, *Forme dell'esperienza e persona*
La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al "Formalismus"
(Maurizio Ercoli)
- R. Bonito Oliva/A. Donise/E. Mazzarella/F. Miano (a cura di)
Etica, antropologia, religione
Studi in onore di Giuseppe Cantillo
(Francesca Bonicalzi)
- Giorgio Cesarale, *La mediazione che sparisce*
La società civile in Hegel
(Vincenzo Scaloni)
- Mariapaola Fimiani, *Synousia. Filosofia in comune*
(Rossella Bonito Oliva)
- Antonio Lucci, *Il limite delle sfere*
Saggio su Peter Sloterdijk
(Simone Guidi)
- Ludovica Malknecht, *Un'etica dei suoni*
Musica, morale e metafisica in Thomas Mann
(Lucrezia Ercoli)
- Erich Unger, *Politica e metafisica*
(Gabriele Guerra)

...ed eventi

- *Etica generale ed Etiche speciali*
(Maria Teresa Russo)

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Libri...**Matteo Amori, *Forme dell'esperienza e persona. La filosofia di Max Scheler dai primi scritti al "Formalismus"*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010**

Questo aggio su Max Scheler ci offre spunti di interesse che vanno ben oltre la ricerca filologica, già ampia e articolata, su questo autore. Il rigore della ricostruzione storico-analitica si sposa, infatti, felicemente con la capacità di mostrare la posta in gioco filosofica dei problemi di volta in volta affrontati, in modo da rendere tale disamina di sicuro interesse sia per comprendere la produzione scheleriana successiva al *Formalismus*, sia, più in generale, per quanto riguarda la possibilità di un'adeguata fondazione dell'idea di persona.

Il *focus* sulla persona appare, in prospettiva, decisivo per il costituirsi stesso dell'opera del giovane Scheler, impegnato in una fitta trama di letture e di "stimoli" al cui centro sta, inizialmente, la figura di Kant e della tradizione neokantiana. Posizionandosi rispetto a questo punto di riferimento iniziale, osserva Amori, cogliendone cioè le difficoltà – soprattutto per quanto concerne la definizione del campo dell'*esperienza* e della *soggettività* – Scheler aprirà progressivamente la via della propria indagine. Si situa altresì in questo momento di ripensamento del kantismo l'incontro fondamentale con la fenomenologia husserliana, che servirà a Scheler a ritrovare un'unità metodologica e prospettica in grado di restituire la ricchezza inesauribile, cioè concreta e mai pienamente oggettivabile, della persona stessa.

Gli esordi filosofici di Scheler ci mostrano così un pensatore che condivide un'impostazione neokantiana ma si rivolge alla *concretezza della ragione storica* come ciò che non può essere esaurito dalla critica trascendentale perché quest'ultima, in realtà, ne riceve il proprio ineludibile contenuto, per non dire la propria autentica misura (pp. 24-26). Dal tentativo scheleriano di elaborare una scienza della storia filosoficamente orientata e fondata emerge la possibilità di porre un *dato* come punto di partenza della riflessione piuttosto che un *fatto* in senso kantiano, come "prodotto" delle leggi del pensiero (p. 48).

Muovendo da quest'idea di una datità originaria che si offre all'intuizione, Scheler elaborerà la propria concezione dell'*a priori* che, da un lato aspira a emanciparsi da una semplice induzione dei principi a partire dall'empiria – esigenza che in Scheler si pone in continuità con il kantismo degli esordi –, dall'altro intende elaborare una nozione di "forma" in grado di affondare le proprie radici nella concretezza dell'esperienza. Sul crinale di questa che sembra costituire la cifra della posizione filosofica scheleriana, sottolinea Amori, l'incontro con la fenomenologia si fa decisivo. L'evoluzione in senso "fenomenologico" del filosofo di Monaco viene mostrata da Amori in tutta la sua complessità e problematicità, a partire dall'originaria incomprendimento "platonizzante" delle *Logische Untersuchungen* (p. 35), fino all'elaborazione originale del concetto di "esperienza fenomenologica" (pp. 55 e ss.) e alla teoria del "mondo-ambiente". A questo proposito centrale appare la riflessione scheleriana sulla *sensazione*. In tale riflessione Scheler tende a separare la tematica della sensazione dal "sensualismo", cioè dall'atomismo e dalla riduzione dell'atto che la concerne a mera ricezione passiva di una materia indeterminata. Essa è invece una "relazione variabile", dunque «[...] non può essere invocata come originario e primo contenuto o materia di un'esperienza – l'errore dei sensisti e di Kant –, essa è piuttosto una "risultante" che esige, per essere individuata, di prendere in considerazione il complesso intreccio che lega tra loro "un insieme di stati corporei" e "i fenomeni del senso esterno (o interno)"» (p. 75). La costruzione del concetto di mondo-ambiente in Scheler muove da un'analoga e teoreticamente contigua attenzione al rapporto tra l'atto soggettivo e la legalità oggettiva del reale. In altre parole, sembra che per Scheler non si dia percezione obiettiva della realtà ambientale al di fuori di una determinata intenzionalità (o qualità) dell'atto che si rivolge all'ambiente medesimo. Da questi stimoli iniziali, in cui, come sottolinea Amori, i debiti filosofici molteplici di Scheler – dal kantismo a Bergson (cui sono dedicati due paragrafi molto significativi, pp. 91-103 e 169-172), a Husserl – si mescolano fruttuosamente con una ricognizione autonoma e critica delle scienze naturali (in particolar modo la biologia), emerge una visione di insieme che si qualifica ancora come fenomenologica piuttosto che metafisica, seppure di una fenomenologia *sui generis*. È infatti proprio sottolineando un «[...] insufficiente

chiarimento metodologico della nozione di intuizione sensibile» (p. 108) che Scheler giustifica la propria critica a Husserl. Il nesso sensazione-percezione-intellezione dev'essere visto come articolantesi su piani diversi – a partire dalle diverse forme di vita che lo esercitano – e strutturantesi sulla base di *relazioni*; ma non basta perché da un'analisi complessa e dettagliata della “percezione naturale” Scheler propone – in una sorta di sintesi al di là di Kant e Husserl – di intendere la percezione come costituita da una “doppia trama” di relazioni. Al di sotto dell'oggetto naturale nella sua manifestatività immediata, infatti, traspare allo sguardo rivolto alle “essenze”, un secondo piano che potrebbe, entro certi limiti, essere ricondotto ad una sorta di schematismo trascendentale. Al piano dell'*esperienza naturale*, dunque, si sovrappone il piano di una più originaria *esperienza fenomenologica* e, come correlato soggettivo di questo secondo piano di esperienza “pura”, emerge la *persona* come ordine unitario degli atti rivolti al mondo delle essenze.

Amori dedica inoltre un intero capitolo alla descrizione di un terzo livello dell'esperienza, particolarmente decisivo per la comprensione del mondo moderno e contemporaneo: quello della “visione scientifica del mondo”. Scheler, pur interessato a un'interpretazione critica del riduzionismo scientifico, è attento a non cadere in un atteggiamento piattamente anti-scientifico, anzi, ha cura di distinguere con rigore il mondo dell'esperienza naturale e fenomenologica da quello proprio della scienza. Egli vuole evidenziare le forme essenziali che costituiscono originariamente e *a priori* questo tipo di esperienza, non intende negare l'esistenza di “fatti” scientifici: più cautamente sottolinea come l'atteggiamento intenzionale non sia qui rivolto a qualità, cose o eventi, bensì a *stati di cose*, ovvero “ipotesi esplicative” da cui soltanto emergono i fatti di cui la scienza si occupa (p. 125). Questa ricostruzione della teoria della conoscenza di Scheler si segnala, dunque, per il tentativo di articolare i diversi livelli di esperienza a partire tanto dal soggetto che compie l'atto intenzionante, quanto dall'oggetto intenzionato. In tal senso, Scheler parla di “relatività esistenziale” (pp. 135 e ss.) della conoscenza mettendo in luce come sia possibile coniugare una visione in cui il soggetto, l'oggetto e la loro relazione muta a seconda del piano in cui l'esperienza si colloca, senza sacrificare però il concetto di verità: l'esperienza naturale, fenomenologica e scientifica, infatti, non consiste in tre visioni del mondo distinte e inconciliabili, né in tre modalità più o meno adeguate di rapporto alla verità. Non solo esse si trovano tra loro in specifici rapporti di tipo essenziale, ma in ognuna di esse è data la possibilità di un *adeguamento* del rapporto con l'oggetto che è specifico del campo di esperienza relativo. Se ciò è vero, si chiede Amori sulla scia di Scheler, come sorge e si manifesta il *soggetto della scienza*? Come lo stesso Amori a volte sembra evidenziare, il punto di vista scheleriano appare chiaro nelle sue esigenze di partenza, anche se non sempre univoco negli esiti teorici. Da un lato, la riflessione scheleriana è portata a considerare il punto di vista scientifico come espressione della *vita in generale*, piuttosto che dell'uomo in senso stretto – e ciò sottrae l'ambito della tecnica, che è una modalità specificamente umana di azione sul mondo, dalla zona essenziale in cui può emergere e giustificarsi la scienza come tale. Appare allora chiaro che «[...] il chiarimento dell'origine della concezione scientifica e meccanica del mondo passerà necessariamente in ultima analisi dalla soluzione del problema di come vita e spirito si rapportino l'un l'altro» (p. 147). Dall'altro, appare evidente la necessità di ribadire come solo da un'apertura filosofica – anzi, propriamente fenomenologica – è possibile circoscrivere l'ambito di manifestatività e di validità del discorso scientifico. Ciò riconduce il pensiero di Scheler all'architrave filosofico costituito dall'esperienza *personale*, che consiste appunto in quell'ancoraggio spirituale in grado di trascendere e ricomprendere in sé l'esperienza scientifica.

Della possibilità di un tale salto verso la dimensione dello spirito, secondo Scheler, ci avvediamo solo e propriamente nell'*esperienza morale*, alla cui analisi è dedicato il terzo capitolo del libro. Non è qui possibile seguire l'autore nella ricostruzione analitica del percorso compiuto da Scheler nel campo, non scevro di ambiguità (p. 190), della riflessione morale. Disticando la complessa problematica della modalità di esistenza dei “fatti morali”, Amori ci mostra che «[...] il bene consiste in un retto ordine di preferenza dei valori rispetto alla loro obiettiva gerarchia» (p. 215), punto qualificante l'intera impostazione etica scheleriana, laddove essa si costituisce sempre nell'orizzonte di un'apprensione e declinazione personale del valore stesso: cioè in una forma di esperienza del tutto peculiare per cui il “bene in sé” non può che essere *per me*. Nell'esperienza morale, dunque, il soggetto e l'oggetto dell'atto si realizzano tramite la convergenza soggettiva/oggettiva dell'“io sono per te” del valore e del “tu sei per me” della sua messa in opera personale. Su questo sfondo e come sutura di questa linea di convergenza etico-antropologica, si colloca la famosa teoria scheleriana del *Fühlen*, cioè la «percezione affettiva dei valori».

In questa visione l'amore appare come atto spirituale fondamentale. Esso costituisce, infatti, il movimento dai valori più bassi a quelli più alti, mentre l'odio si muove in senso inverso generando un *disordine* del cuore in quanto ordinato, in prima istanza, nel senso dell'amore, temi che Scheler chiarirà nei testi sull'*Ordo amoris*. Si può a questo punto tornare al problema della *storicità concreta* di un soggetto che non è più un "io" ma una persona in senso pieno. L'analisi filosofica dei valori trova il proprio fondamento in una compiuta *filosofia della persona* e, conseguentemente, nell'assunzione di una (rinnovata) prospettiva *metafisica*. Forse non è azzardato sostenere che la permanente trascendenza-immanenza dell'umano su cui a più riprese insiste Scheler, trova la propria cifra e condizione di possibilità nella *recapitulatio* storico-naturale in cui si compie e si sostiene la prospettiva personale scheleriana. La persona appare così propriamente in quella dimensione "spirituale" che, secondo Scheler, pone l'umano in una dimensione che trascende l'attività emozionale, istintiva ed intelligente delle forme di vita che lo precedono nell'evoluzione. In questa dimensione l'uomo manifesterebbe la propria capacità di opporsi alle dinamiche proprie della mera esistenza biologica, ponendosi come libertà che pensa se stessa, capacità di auto-determinazione. Sempre da questa prospettiva concretamente storica Amori sottolinea come il concetto scheleriano di persona, a differenza di quello kantiano, sia concreto anche dal punto di vista della sua ineliminabile *individualità* e *identificabilità*. La persona sembra qui compiersi come arco teso tra due estremi, entrambi considerati fallaci da Scheler, la *sostanzialità* e la pura *attualità*. Il darsi positivo di questa ipotesi scheleriana potrebbe essere individuato, secondo Amori, in quella dimensione *riflessiva* in cui il "vivere la persona stessa" appare in quanto tale. La persona è, allora sì, in questo senso ricorsivo e dinamico al tempo stesso, il centro di attività dello spirito ma sullo sfondo di una *promessa fattuale di salvezza personale* che, secondo Scheler, non può trovare la propria sensatezza e criterio di misura, che nella prospettiva di un Dio che si offre come "persona assoluta".

L'esplicitazione del margine teologico del tema scheleriano della persona rende, a mio modo di vedere, particolarmente pregnanti le considerazioni con cui Amori conclude il suo denso lavoro: l'interesse della filosofia di Scheler – anche quando il percorso teorico può sembrare accidentato e magari non interamente coerente, trascinato da tendenze apparentemente opposte e inconciliabili – ha una *chance* di guadagnare plausibilità, solo se ne segue fino in fondo l'esigenza di radicalità.

Maurizio Ercoli

Etica, antropologia, religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo, a cura di R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzarella, F. Miano, Giunta, Napoli 2010

Il lavoro intellettuale e scientifico di Giuseppe Cantillo rappresenta un contributo alto e significativo; i suoi studi su Hegel, Rosmini, Troeltsch, sullo storicismo tedesco, su Jaspers, Guardini, Capograssi e Piovani possiedono un valore inestimabile e documentano un impegno culturale di rilievo. Cantillo, attraverso il suo insegnamento, ha saputo fecondare nel tempo energie nuove, capaci di interagire con le direzioni più significative del dibattito filosofico contemporaneo. I saggi qui raccolti sono l'omaggio che gli allievi di diverse generazioni rivolgono al loro maestro testimoniando così la fecondità di un dialogo ininterrotto che continua, qui, in un intreccio teorico che articola i diversi assi della sua riflessione con le sensibilità e gli interessi di ricerca dei vari autori. per questo il testo è suddiviso da quattro sezioni – *Etica, Antropologia, Religione, Filosofia e visioni del mondo* – che focalizzano e ripercorrono le tematiche di riferimento.

Rossella Bonito Oliva apre la prima sezione con una riflessione sul ruolo equilibrante che la *phronesis* assume nell'uomo «[...] che nel poter essere altrimenti, eccede l'ordine e la regolarità della natura» (p. 12). La *phronesis* platonica non è né un risultato né un esercizio, richiama piuttosto alla funzione di collegamento ed elasticità del diaframma (*phrên*) nel modulare il respiro vitale dell'uomo, teso tra il mutevole e l'immutevole (p. 13). Se già Aristotele aveva riconosciuto il ruolo di mediazione della *phronesis*, Hegel legge Platone e Aristotele a partire dall'assunzione kantiana della *phronesis* come *vis* che dà forma umana alla vita: «l'antroponomia dell'antropologia». La *vis* pensata dialetticamente diviene etica solo nella misura in cui «[...] la virtù non è virtù personale, ma qualità del mondo umano come realtà della libertà soggettiva» (p. 25), perciò la saggezza si mostra come una virtù «difficile» in cui vive la consapevolezza di

quella condizione dell'uomo «[...] che riporta ogni volta in causa il bisogno della misura e l'impossibilità della misura, là dove si fa luce il riferimento all'in-finito del poter essere e del dovere essere» (p. 26). Pio Colonnello mette a tema le nozioni di finitudine e di colpa nella filosofia dell'esistenza che ha riproposto nel nostro tempo la domanda fondamentale sull'essere. Il punto di partenza è l'interrogativo sul rapporto fra l'essere e il nulla: se per lo Heidegger della *Kehre* la "radura" rappresenta una «zona di chiarore» delimitata da un contesto popolato di ombre, Jaspers ha a lungo insistito sul metodo del *rischiamento* del fondo oscuro della nostra esistenza, nell'orizzonte dell'*Existenzphilosophie*, l'uomo si costituisce «[...] per il "non", per il "meno" che lo foggia e lo struttura» (p. 30). La posta in gioco è decisiva: «Nella nostra età, da molti connotata come l'epoca del "post-moderno", dopo la svolta nichilistica, dopo la *Kehre* tracciata dalla filosofia dell'esistenza, da Heidegger a Jaspers a Sartre e dopo che la più recente riflessione filosofica, dal decostruttivismo al pensiero negativo, ha tentato di battere nuove piste, proprio nella nostra età [...] viene riaffermata [...] la centralità dell'"esistente" [...] (l)'uomo nella sua *difettività* o destabilizzazione esistenziale, nel suo esperirsi semplicemente a contatto col fattuale, e dunque la centralità della sua stessa libertà esistenziale come modo costitutivo fondamentale della coscienza» (p. 33). Il problema del rapporto fra ragione pratica e ragione teoretica e il ruolo delle emozioni nel nostro agire è il tema che Anna Donise svolge mettendo a confronto le prospettive di Rickert e Husserl. Dall'analisi rickertiana del puro conoscere emerge un'idea della ragione complessa che implica l'atteggiamento pratico di chi risponde a una pretesa e che conduce fuori dalla classica dicotomia «di ragione *versus* sentimento», ma Husserl contesta proprio la declinazione dell'idea di un "primato della ragion pratica" in quanto «[...] mina alle fondamenta la possibilità di costruire un sapere valido» (p. 46). Se per Husserl è a partire dal concetto di "scopo" che è possibile parlare di primato della ragion pratica, non però nel senso di una priorità del pratico sul teoretico; si tratta invece di affermare il principio di autonomia riferendo ogni sapere in relazione agli scopi dell'agire (p. 53), tuttavia la lezione di Rickert, che ci spinge a guardare più da vicino il ruolo delle emozioni nell'ambito teoretico, appare in ogni caso particolarmente utile (p. 54). Edoardo Massimilla (*Le lezioni husserliane di introduzione all'etica: qualche osservazione a partire da Weber*) mostra come la forte difficoltà, segnalata da Weber, che l'uomo moderno ha a fissare in volto il destino di un tempo senza profeti e senza redentori diviene in Husserl punto di avvio per la fondazione di un'*etica pura*, di una scienza a priori della ragione puramente pratica e dei doveri che si costituiscono nei suoi atti; uno strato superiore della fenomenologia della ragione (pp. 62-63). Il dibattito sul "fine vita" tra etica e norma giuridica, è il tema affrontato da Eugenio Mazzarella. La bioetica segnala ormai un territorio di riflessione che genera materiali costruttivi per nuovi bisogni normativi ed alimenta un disagio che si riflette anche nel dibattito pubblico, tanto il caso Welby quanto il caso Englaro hanno evidenziato un vuoto legislativo sui temi di fine vita che si è fatto anche moralmente insostenibile, ciò rende necessaria una legge, ma anche il dovere di distinguere e valutare ogni situazione in se stessa. Si tratta di tenere insieme l'indisponibilità della vita e la libertà della persona che vive – e muore – in quella indisponibilità. Una buona legge dovrebbe tutelare «tutti gli orizzonti della pietà» (p. 86), senza pretendere di governare fino in fondo il «battito del cuore della pietà» (p. 87). L'aver a che fare con persone concrete dimostra che «[...] la prudenza dell'intelligenza è sempre anche prudenza del cuore» (p. 90). Francesco Miano discute i temi della libertà e della responsabilità attraverso la prospettiva di Mounier e di Jaspers. Per Mounier la libertà è un movimento di liberazione attraverso il quale l'uomo assume i suoi limiti e si avvia a oltrepassarli (p. 93), ma la libertà tuttavia esige responsabilità per non rimanere astratta e potersi aprire agli altri. Interessante allora il contrappunto con Jaspers: nella sua filosofia dell'esistenza libertà e responsabilità si inscrivono contemporaneamente in una dimensione di relazionalità interpersonale e in una dimensione di carattere sociale e politico. Dopo l'esperienza del nazismo e della guerra mondiale, Jaspers stesso si apre a una riflessione sulla responsabilità collettiva e sulla politica in quanto tale: «Il destino dell'umanità è sempre più chiaramente un destino comune di cui imparare a sentirsi sempre più responsabili» (p. 107). *Il pensiero della vita offesa. La riflessione morale della teoria critica* è il titolo del contributo di Luca Scafoglio, che si propone di delineare i contorni della specifica costellazione nella quale l'accentuazione del movente morale della critica alimenta sia un'interrogazione sul nesso tra ideazione filosofica e ingiustizia reale, sia la questione della "traduzione" di quella stessa ideazione in grandezze storiche. Una simile linea di ricerca, che dal primo Horkheimer conduce alle riflessioni del Marcuse più maturo, viene qui distinta da una seconda direttrice di ricerca, prevalentemente adorniana, che indaga i modi di obiettivazione della sofferenza alla luce del contenuto normativo della mimesi.

La seconda sezione si apre con il saggio di Stefania Achella *Tra ricordo e memoria: la libertà in Hegel*. Il termine *Erinnerung* non viene utilizzato da Hegel solo per intendere la facoltà del ricordo, ma anche ciò che consente al soggetto di «presentificarsi», in tal senso la memoria lavora con i segni e compie in questo modo l'operazione del «[...] mettere fuori dall'interno, dal profondo deposito dell'io» (pp. 135-136). Qui si insedia il linguaggio: la memoria infatti prevede l'attività del pensiero che deve conferire significato al nome affinché questo indichi l'oggettività vera compiendo così l'emancipazione del soggetto dal piano biologico al piano spirituale. Maria Filomena Anzalone si sofferma sulle lezioni norimberghesi di Hegel nelle quali la psicologia del filosofo trova, nel passaggio da *Seelenlehre* a *Geisteslehre*, un assetto non lontano da quello definitivo. Si articola qui un significato «nuovo dell'idea dell'anima», che giunge nell'*Enciclopedia* ad essere «[...] oggetto di una scienza dello spirito naturale l'antropologia, in cui sono indagati quei fenomeni che, pur avendo come soggetto l'uomo, riguardano aspetti fortemente legati alla vita naturale» (p. 151). Giovanna Borrello pone la sua attenzione sul tema della notte in Hegel e Jaspers. Per Hegel la notte è generativa perché è la chiave di un «[...] percorso [...] per la costituzione della soggettività umana che si origina a partire da un salto, da un'emergenza dalla istintualità naturale» (p. 154), per Jaspers la filosofia deve fare continuamente i conti con le tenebre dell'inconsapevolezza umana, con il buio della malattia mentale in quanto anche le tenebre angoscianti della malattia hanno in sé una «produttività» feconda. Marco Celentano analizza il rapporto fra storia naturale e antropologia nel pensiero di Kant. Dopo una cauta apertura al trasformismo nella fase pre-critica Kant, con il trascendentalismo, segue un percorso che lascia necessariamente sospesa la questione delle *origini storiche* delle forme di conoscenza e di ragionamento dell'uomo. Kant ha in ogni caso formulato in modo più rigoroso di altri un problema decisivo per l'interpretazione della storia naturale e umana mostrando *ante litteram* i limiti di molte formulazioni del trasformismo a lui contemporaneo e degli evoluzionismi successivi (pp.182-183). *Espressività dell'estetica e genesi dell'intenzione* è la prospettiva di indagine di Fabrizio Desideri che gli permette di considerare l'estetico come un «[...] terreno esemplare per considerare un modo e un senso dell'interagire tra emozioni e cognizioni che mantiene comunque la sua valenza descrittiva, senza aver bisogno di slittare in un dover essere» (p.186). Di questo intreccio è espressione il sentimento estetico, inteso come «[...] intersezione feconda [...] dalla quale si generano quasi-intenzionalmente vincoli di senso con il mondo e con la propria e altrui esistenza» (p. 199). Giuseppe Ferraro riflette sul tema del silenzio della voce e sulla parola interiore; occorre imparare a sentire le cose con le idee: «[...] pensare è come parlare con una voce che non si sente dall'esterno. Una voce inaudibile» (p. 213). Educare la voce «[...] è dare un'articolazione che disponga di uno stile di risonanze, per sentire, parlare ascoltando ed esprimersi nell'ascolto del proprio sentire». Mettere al mondo la vita e dare vita al mondo è lo stesso che dare voce alla vita e dare parola al mondo. Educare la voce è imparare a parlare, mentre ascoltare è allestire lo spazio interno entro il quale imparare a riparare se stessi e «[...] ciò che è più caro nel legame del proprio e dell'improprio, della vita che si ha e della vita che si è. L'etica dice di questo legame che rende possibile ogni altro» (p. 219). Angela Giustino, ripercorre il pensiero di Freier, ponendo l'attenzione sulla costante preoccupazione del pensatore che le idee si incarnino nella pratica della vita quotidiana e vengano vissute attraverso il rispetto verso l'altro riconosciuto come persona. La sua stessa epistemologia implica una lettura della realtà nella sua datità a cui si accompagna la sua coscientizzazione che non rimane prigioniera del pensiero, ma è un «fare la storia», creazione e ri-creazione del mondo (p. 225). Paolo Augusto Masullo (*Rinnovamento antropologico e modi del sé*) evidenzia come l'antropologia filosofica può diventare un'«epistemologia antropologica» se è capace di realizzare una comprensione unitaria del divenire umano, non del suo essere. La «categoria del *postuomo*» – così come la chiama l'autore – infatti, «[...] inaugura l'apparizione di una nuova forma di soggetto umano e di umana soggettività che si viene configurando in un discorso incentrato sul processo di trasformazione delle categorie tradizionali d'indagine e delle ipotesi definitorie di uomo» a partire dall'essenza (p. 241). Daniela Sciarelli (*Analisi esistenziale e infelicità dell'uomo in Paolo Filiassi Carcano*) evidenzia l'originalità della riflessione di Filiassi nell'approfondire e interpretare la crisi del suo tempo nella misura in cui, pur condividendo il tentativo aliottiano di ricondurre sia il positivismo che l'esistenzialismo al più generale «sperimentalismo», non poteva acquetarsi nell'«intima debolezza» delle critiche di Aliotta sia a queste correnti di pensiero che al pluralismo e al neo-realismo anglo-americano (p. 252). In particolare Filiassi, rispetto al suo maestro, vede nell'esistenzialismo quella corrente di pensiero che può «[...] indicare il cammino di una terapia efficace» (p. 268). Maria Vicinanza confronta il concetto di creazione di Scheler con quello del giovane Kant. Per Scheler la creazione deve possedere un punto storico e trascendentale d'inizio, una specifica temporalità nel

cominciamento dell'auto-dispiegarsi di Dio e del processo dello sviluppo dell'uomo, ma che non ha una fine: «[...] da Essa tutte le cose scaturiscono ad ogni istante, nel senso di una Creazione continua» (p. 273). L'atto creativo divino è invece pensato da Kant come quell'istante infinito e assolutamente trascendente in cui la materia viene dotata di leggi immanenti eterne secondo le quali essa si svilupperà autonomamente. In *Scorci hegeliani. Da Croce a Weil* Renata Viti Cavaliere prende le mosse da «una buona intuizione» di Franchini: mettere in relazione l'interpretazione della logica hegeliana di Croce con il pensiero di Lask e di Weil per rivisitare strutture teoretiche e pratiche del filosofare. L'autonomia del filosofare che Croce aveva cercato nella teoria del giudizio storico è un tema che sta particolarmente a cuore anche a Lask. Anche Weil, rifiutando ogni astratta metodologia per il sapere filosofico, propone una filosofia come scienza del Logos, che non prescinde perciò dall'Assoluto, ma include la comprensione di sé e dunque del tutto nella sua storicità (p. 279). Steffen Wagner si concentra sul concetto di persona in Trendelenburg e sul suo accento fortemente etico-morale. L'uomo è fatto di vita razionale e di vita priva di ragione, una condizione naturale da cui l'uomo trova rimedio nella «liberazione» dalla «costrizione della vita singola»: come ente «[...] per sua natura sociale, l'uomo si definisce nell'appartenenza ad un intero contrassegnata dall'azione reciproca delle parti» (p. 300), la persona si costituisce così «[...] come un ente la cui esistenza si svolge nella sfera di influenza del diritto» (p. 302). Ma questo connubio fra diritto ed etica si espone al rischio di derive conservatrici se non addirittura autoritarie, in questo senso, Trendelenburg specifica che l'esercizio della forza dell'intero sul singolo «[...] è legato al *sensu etico* comune a fondamento di entrambi» (p. 305).

La terza sezione del volume, dedicata alla «Religione», si apre con il saggio di Fiorella Battaglia su *Natura e storia nella sintesi culturale dell'eupeismo di Ernst Troeltsch*. L'autrice sottolinea come Troeltsch senta l'esigenza di comunicare e di integrare i diversi campi specialistici per ricostruirne una visione unitaria e comprensiva (p. 316). Tra natura e storia vige un rapporto di unità, ma vi è anche un altro senso dell'idea dell'unità ed è quello antropologico: la tendenza all'unità presente nella natura dell'uomo (p. 320). *La questione della immortalità nel pensiero di Ludwig Feuerbach* è il titolo della riflessione di Andrea Cardillo. Un confronto con i motivi etici e teoretici della critica di Feuerbach all'immortalità «[...] non può esimersi dal domandarsi se davvero la spiegazione psicologica della fede nell'immortalità sia perfettamente sovrapponibile con le ragioni della *genesì* della sua rappresentazione» e se essa resti l'ultima parola dell'antropologia filosofica (pp. 322-323). La sua antropologia in realtà non ci sottrae alla scomoda consapevolezza che, «nonostante ogni sforzo della ragione», le condizioni per cui l'idea dell'immortalità si genera e si riproduce nella coscienza «restano insuperabili» (p. 336). Chiara de Luzenberger (*Male radicale e pluralità umana ne La religione nei limiti della semplice ragione di Kant*), prende le mosse dalle difficoltà che tale tema introduce nel sistema morale kantiano. Se il tentativo di individuare un principio positivo del male può essere ricondotto all'esigenza di attuare il passaggio da una analisi della ragion pratica in astratto all'individuazione dei meccanismi attraverso i quali «[...] l'uomo può rendere anche soggettivamente pratica la ragione oggettivamente pratica», è vero che con questa operazione si manifesta non soltanto «[...] uno sdoppiamento tra coscienza pura e coscienza empirica», ma anche «[...] il loro conflitto, un'opposizione tutta interna alla ragione stessa» (p. 343). Tale difficoltà tuttavia è indice dell'atteggiamento kantiano che non esita a sacrificare la coerenza interna del suo sistema all'onestà del suo ricercare (p. 352). Maria Di Domenico ci offre una riflessione sul concetto di alterità in Joseph de Finance. Indagando i modi in cui l'alterità si rivela in de Finance l'autrice mostra come le diverse tipologie di essa e gli stessi modi di recepirla si riferiscono tutti ad un'"alterità fondamentale" intesa come una necessità logica, la quale sottende alla razionalità del tutto. Senza questa alterità fondamentale dell'Essere, di Dio, non potremmo dare ragione della stessa comunicazione quale superamento dell'alterità. *Tra Hegel e Kierkegaard. La lettura di Jean Wahl* è il titolo della riflessione di Maria Giungati. Hegel e Kierkegaard rappresentano per Wahl due pensatori che affondano le loro radici nel romanticismo, entrambi i filosofi sono visti all'interno di un movimento «verso il concreto». Si tratta infatti per Wahl di «procedere con Kierkegaard» oltre Hegel al di là del globale, per ritrovarvi il particolare. Alla *Weltanschauung* del «giorno» di Hegel, Kierkegaard oppone quella della «notte», ma così facendo conduce a parere di Wahl al riconoscimento della «ricca concretezza» della soggettività umana. Giulio Nocerino affronta il tema del rapporto fra *Verità libertà e storia nel pensiero di Antonio Rosmini* evidenziando come nella sua ontologia morale «[...] si realizza un tentativo di superamento [...] della scissione tra soggetto e oggetto, tra libertà ed essere-verità» (p. 389). La dialettica di soggettività e oggettività si manifesta nell'articolarsi della relazione di libertà e verità: la libertà soggettiva deve elevarsi all'oggettività dell'«adesione amorosa» alla totalità dell'essere, divenendo

libertà morale, cioè libertà nella verità, che deve concretarsi nelle vite soggettive degli individui morali e quindi nella storia. Leonardo Pica Ciamarra analizza la relazione tra *Il dèmone e l'altro* attraverso la lettura dell'enigmatico «ciclo poetico» *Urworte. Orphisch* di Goethe. Il dèmone che rappresenta l'immutabilità dell'individuo, «ciò che noi autenticamente siamo», non è, in realtà, *tutto*; c'è infatti l'altro, o meglio gli altri che mettono un «argine» al demone che noi siamo tanto da conferirgli uno statuto più chiaro della propria identità. Valeria Pinto tratta, a partire da Simmel, il tema della felicità e della scepsi nella direzione dello sviluppo di una metafisica dell'al di qua. A definire lo spazio filosofico post-nietzscheano è, al fondo, la metabolizzazione dell'insussistenza delle antitesi metafisiche e la nuova chiarezza del fatto che è il valore della verità che deve essere giustificato. Perché la verità invece che l'errore? Qui lo scetticismo mostra la propria natura ancipite: da un verso preziosa opera di durezza critica e smascheramento, dall'altro «*volontà di verità*». Si tratta allora di «[...] distinguere, anche ironicamente, la serietà del negativo dalle fascinazioni del suo dominio» (p. 432).

Laura Bazzicalupo (*Cultural studies e identità politica*) apre la quarta e ultima sezione del volume evidenziando come l'antropologia culturale, nella lettura che ne danno i *cultural studies*, offre un laboratorio politico di problematiche e di strumenti concettuali anche attorno alla possibilità delle soggettivazioni politiche «[...] non conformiste o antagoniste» (p. 435). I *cultural studies* mettono in mostra strade alternative e problematiche pur aiutando a decostruire il movimento oscillante che si produce tra identità ibride e identità culturalmente costruite. Equivoci e ambiguità sono inevitabili, tuttavia le trasformazioni e le manipolazioni che da queste traspaiono possono – «con esito non garantito» – «lasciar luogo a soggettivazioni differenti» (p. 449). Fabio Ciaramelli disegna, nel suo contributo, un profilo politico-filosofico di Castoriadis, filosofo e psicanalista greco che intende ripensare la tensione tra il collettivo e il singolo vale a dire, «[...] tra l'ambito della società e della storia, da un lato, e l'unicità di ciascun essere umano, dall'altro» (p. 454). Nella propria temporalità l'essere sociale sfugge a qualsiasi ontologia identitaria ed è sorgente incessante di nuovi modi di essere. Ciò porta Castoriadis ad affermare che l'unico «luogo» nel quale possono istaurarsi la stabilità e l'origine necessarie al costituirsi dell'esperienza umana è il *nomos*, l'istituzione sociale e storica (p. 465). Antonello Giugliano si sofferma sul rapporto fra de Chirico e Nietzsche. Per de Chirico l'arte non deve essere «considerata una specie di scala» verso il sommo bene, ma sulla scia di Nietzsche, se vuole costruirsi come «l'intimo scheletro di un'arte veramente nuova», essa deve abbracciare il non senso. L'arte metafisica di de Chirico è proprio costituita dalla contemplazione dell'infinito che si rivela «[...] nell'insensatezza dell'autoapparire della materia stessa». Qui è «[...] la stessa tranquillità e insensata bellezza della materia che mi appare "metafisica"» (p. 475). In *La cultura dei sentimenti come antidoto alla violenza e il silenzio delle donne* Simona Marinosi si domanda, con Benjamin, se sia possibile, in generale, il regolamento non violento dei conflitti? La semplice ma inascoltata risposta benjaminiana dice che la cultura dei sentimenti esibisce mezzi puri di intesa come la fiducia, la gentilezza d'animo e l'amor di pace che esigono la mediazione della *comunicazione*: «[...] la lingua è il medium che, contemplando la possibilità della menzogna e la sua impunità, esclude la violenza e crea le condizioni per un'intesa» (p. 489). Per includere nell'intesa chi non ha voce il compito che ci spetta è quello di raccontare la sua storia. *Dalla comunità alla comunanza? Note di lettura* è il tema scelto da Felice Ciro Papparo. Se la dissomiglianza, rivelando il tratto di unicità dei partecipanti alla comunità, è il nucleo più vivo della morale allora è lecito chiedersi se, declinata nella prospettiva della fraternità, essa possa dare «fondamento» ad un'etica. Bastano la dissomiglianza fraterna, lo stare accanto, il pathos-con a fondare un'etica senza essere riportati ad una comune radice, senza la necessità di una Trascendenza? (p. 509). Maria Letizia Pelosi conclude l'ultima sezione del saggio trattando di *Memoria, volontà, amore: il soggetto spirituale in una prospettiva etico-politica*. Per la Pelosi il fondamento ontologico dalla filosofia di Agostino viene ripensato dalla Arendt come l'aspetto caratteristicamente politico dell'essere-nel-mondo (p. 521). Nello scarto fra temporalità e permanenza la Arendt concepisce il mondo come il luogo della persistenza dell'essere insieme. Il problema del trascendimento del soggetto che anela a ri-trovarsi si risolve nel suo sapersi costituito in una comunità terrena. La volontà, trasformandosi in amore, smette di volere e agisce, manifestando tutto il suo potenziale politico. Attraverso gli scritti – nella varietà e ricchezza delle tematiche, nella incessante discussione di esistenza e intersoggettività, antropologia, storia e religione pensate nella loro complessa reciproca e inestricabile implicazione – emerge pressante l'istanza per una riflessione sull'etica come riflessione sulla filosofia e nella natura del filosofico è riverberato il dramma dell'umano e della sua tensione etica proprio nell'istanza di verità che permane anche nello scacco cui la verità va incontro.

Francesca Bonicalzi

Giorgio Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009

Il tema della società civile nel pensiero politico di Hegel ha da sempre suscitato l'interesse maggiore della critica perché implica, al suo interno, temi di fondamentale importanza quali l'economia capitalistica di mercato e i modi in cui i meccanismi economici entrano in rapporto con lo Stato di diritto e con quello amministrativo. Il tutto si inquadra poi nella categoria hegeliana, densamente filosofica, rappresentata dall'eticità e scandita nel passaggio dialettico: famiglia, società civile, Stato. In esso la struttura sempre più articolata dei rapporti sociali avrebbe dovuto coniugarsi con una certa disposizione dei soggetti a identificarsi con le istituzioni, delineando quel percorso finalizzato nell'individuo a far prevalere spirito e razionalità, superando la propria naturalità pulsionale. Nel condurre la sua ricerca l'A. prende in considerazione sia l'opera canonica di Hegel – i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) – sia i materiali offerti dalle lezioni universitarie via via pubblicate e che arricchiscono, se ce ne fosse bisogno, il quadro già estremamente significativo delle riflessioni hegeliane, dando ad esse una pregnante attualità. Tra i pregi di questa ricerca vi è senza dubbio la capacità di porsi in continuo rapporto critico con gli altri interpreti che hanno affrontato, nel tempo, la medesima tematica dando così profondità e ampiezza di orizzonti all'indagine. Il punto di riferimento essenziale viene esplicitamente indicato nel lavoro ermeneutico svolto da Giuliano Marini, che già in precedenza aveva avuto l'intuizione, secondo l'A. poi non pienamente sviluppata, di dare maggiore rilievo alla logica dell'essenza in relazione alla filosofia del diritto. La tesi di fondo, infatti, è che l'impianto logico, nella costruzione hegeliana della società civile, sia stato fornito dalle categorie della riflessione della logica dell'essenza, sottolineando in modo particolare quelle di *Schein e Erscheinung*, parvenza e apparenza. Rappresentando infatti la dottrina dell'essenza il lato negativo della logica hegeliana, tale negatività pervasiva si risolve in determinatezze immediate, particolari e autoriferentesi, che mantengono un rapporto complesso con l'universalità come loro principio fondativo. Tali caratteri si riflettono nella struttura della società civile – mondo dell'apparenza e dell'estraniamento – nella quale l'eticità risulta solo parvente e «[...] il suo momento universale, il sistema della dipendenza onnilaterale, nel togliersi e negarsi, produce un altro, la particolarità delle individualità economiche, le quali, a loro volta, assumendo un contegno autonegativo, diventano immediata posizione di una totalità complessa e articolata» (p. 107). La “mediazione riflessiva” all'interno della società civile produce, dunque, un universale e un particolare che restano in una reale autonomia reciproca. Del resto il sorgere stesso della società civile è dovuto alla dissoluzione della coesa unità etica familiare e al conseguente atomismo sociale fatto di particolarità tra loro reciprocamente esteriori, tutte dotate di propri interessi specifici egoistici.

Su questa via siamo condotti in quello che può, senza dubbio, essere considerato il nucleo centrale dell'analisi, cioè la trattazione del circolo riflessivo bisogno-lavoro-consumo, in cui si evidenzia in pieno la consapevolezza hegeliana del modo di strutturarsi dell'economia capitalistica di mercato. A un sistema dei bisogni che viene articolandosi e quindi astraendosi in forma crescente (cfr. le riflessioni sul lusso, pp. 208-211), Hegel fa corrispondere il moderno concetto di lavoro, inquadrato in un assetto socialmente ed economicamente determinato come attività mediatrice che connette la particolarità dei bisogni soggettivi con l'universalità del sistema della dipendenza onnilaterale. Il processo lavorativo svolge dunque una funzione delicatissima, quella di immettere nella società civile una forma di razionalità conciliatrice per evitare che essa si sfaldi a causa del prevalere dell'arbitrio e della libido soggettivi. La divisione sociale del lavoro si configura però nel prevalere del lavoro quantitativo astratto fino al dominio della meccanizzazione, cioè nella necessità totale della dipendenza e relazione reciproca degli uomini dediti all'appagamento dei loro bisogni. Il macchinismo però, se da un lato produce una semplificazione delle operazioni lavorative, dall'altro ha un effetto di liberazione dal lavoro stesso, facendo mancare lo strumento utile all'individuo per educarsi all'universalità propria della società civile. Questa, secondo l'A., non è che una delle contraddizioni che non permettono a Hegel di dare completa coerenza al rapporto tra strutture logiche e contenuti concreti (cfr. pp. 145-150), poiché impedisce all'individualità particolare di compenetrarsi con l'universale. Ancora più stridente risulta la trattazione del fenomeno della povertà – che viene alla fine della sezione riguardante la polizia come istituzione che impone solo dall'esterno l'ordine e l'universalità – e delle sue conseguenze sociali e spirituali che lasciano chi ne è interessato in una condizione di emarginazione. Nella costruzione

filosofica hegeliana questo non conduce all'elaborazione di una teoria dell'antagonismo sociale, poiché non vengono individuate soggettività conflittuali, ma significa soprattutto un'interruzione del percorso che doveva condurre la particolarità dell'individualità economica all'universalizzazione. Infine persino le corporazioni, gli istituti che avrebbero lo scopo di tutelare le particolarità individuali, inserendole al proprio interno in reciproca solidarietà, vengono meno al loro intento perché di fronte allo sviluppo della moderna economia borghese non riescono ad allinearsi alle nuove esigenze di ridefinire la funzione di comando del processo produttivo e quella della sua concreta esecuzione. Tutto ciò fa venir meno il passaggio logico allo Stato, cioè la piena conciliazione nella società civile tra universale e particolare, rivelando ancora una volta la problematicità nella filosofia hegeliana del rapporto tra logica e filosofia reale: «[...] Il risultato è che tra l'universalità e la particolarità così come fra logica e contenuti real-filosofici rimane, al termine della società civile, un profondo iato. La mediazione si inceppa, non "sparisce" più in ciò che dovrebbe fondarla. Il passaggio allo Stato, che richiede il raggiungimento della perfetta omogeneità fra universalità e particolarità e fra logica e contenuti real-filosofici, viene avvolto da una densa atmosfera di incertezza» (p.19).

Vincenzo Scalonì

Mariapaola Fimiani, *Synousia. Filosofia in comune*, Guida, Napoli 2011

In continuità con Michel Foucault, autore molto frequentato negli anni, Mariapaola Fimiani "si prova" in una pratica, o meglio nella pratica vissuta – che è quello che la filosofia dovrebbe essere – di un *vivre avec*, un procedere insieme che è tracciare un tempo di incontro e di movimento, in cui i pensatori si susseguono attraverso tracce che l'A. rielabora dialogando con loro in vista dell'assunzione delle differenze compatibili, là dove la riflessione dell'altro diventa materia e sostanza di una riflessione in proprio. Nella rigosità dell'analisi e nel rispetto della differenza moltiplicata nel testo per tutti gli autori esaminati, la Fimiani intreccia un corpo a corpo in cui ogni passaggio sembra dilatare le intenzioni stesse degli autori e dischiudere un nuovo originale spazio di meditazione per il lettore. Le pagine di questo "diario minimo" non si limitano perciò a commentare l'altro, raccontando di sé, ma infrangono il tempo della scrittura del testo fatto oggetto e quello dell'intenzione critica fattasi soggetto del discorso in un altro tempo, in cui un pensiero e l'altro si incontrano, si contaminano e aprono nuove forme di confronto. Si genera «[...] come una tensione ossimorica e agonale tra inesistenti lati paralleli e definiti, tra un soggetto e un oggetto, un identico e un differente, una persona e una cosa, una ragione e una vita, che si infiltrano, si tramano, si arricchiscono e si contrastano» creando «[...] una posizione attiva, mescolata e orientata a reggere il lungo ponte fra il *tra* e l'*oltre*» (p. 15).

Rinunciando alla finzione di uno sguardo neutrale la Fimiani entra nel vivo del "dialogo": il libro si fa carne vibrante alle sollecitazioni forti di un pensiero interessato. Non sono discussioni d'occasione o accademiche nella misura in cui le voci di Marramao, Barilli, Masullo, Cantillo, Piro e Menna, solo per citarne alcuni, sono interrogate nella prospettiva e nello stile di una posizione forte in cui è facilmente riconoscibile un itinerario altrimenti e altrove esposto in solitudine. Certo non sono autori scelti a caso, ma compagni di un viaggio che non ha solo la stessa via, ma un'affinità di intenzioni e di curiosità. Ma proprio per la fedeltà non formale a se stessa le idee sono volti a lei familiari e affettivamente prossimi, che in qualche modo sollecitano domande e richiedono risposte in una sorta di erotica del riconoscimento reciproco. «La via lunga di un soggetto decentrato e attivo, il bisogno di una vigilanza molecolare, [...] chiedono al sentire, alla carne, al corpo, di tornare alla sfida di un "intreccio indumentale", al farsi "veste", cosa, mondo» (p. 15) quasi come a riconfinare spazi già a lungo frequentati. Capita perciò di trovarsi dinanzi a temi che da tempo hanno impegnato la riflessione dell'A., ma è come se nella dimensione dialogica la sfumatura e il raggio teorico di questi nuclei riflessivi si arricchissero quasi vibrando in questa ambiguità di una risposta/domanda. Corpo, differenza, soggettività, archeologia, etica pensati all'interno della trama di *eros* e *philia* – questa volta reali dal punto di vista personale e di affinità – sono come ripensati in una luce diversa dall'A. che si pone nella posizione di lettore. Eppure tra tante sollecitazioni è difficile distrarsi dalla linea che crea nessi senza cancellare le differenze, disseminando incroci tra autori forse nemmeno consapevoli di aggirarsi in un paesaggio di prossimità reciproche.

Come non cogliere una risonanza teorica tra quanto le lascia pensare Marramao a proposito della secolarizzazione che «[...] è innanzitutto, oggi, assumere il proprio presente e sottrarsi a quel doppio sacrificio, del presente e del singolo» (pp. 19-20) che sembra l'irriducibile eredità del nichilismo moderno, e la sollecitazione che le viene da De Giovanni di un ritorno a Hegel per liberare «la realtà dell'apparenza di un accadere senza scopo?» (p. 121). Recuperare il senso del presente disattivando il sacrificio del singolo e dell'accadere significa, però, assumere il senso tragico del limite e della finitudine senza lasciar andare la tensione alla trascendenza. Non si tratta di individuare rassicuranti approdi per riconsegnare alla filosofia il discorso sulla verità, sui valori rimuovendo lo *status* della sua crisi. La post-modernità ha segnato una nuova relazione che non indebolisce il pensiero, ma riattiva la circolarità tra saperi e filosofia, restituendo spessore all'enigma, come sollecita Moravia, e consistenza comunicativa al patico secondo le intenzioni di Masullo. Questi ultimi perciò, sembrano gettare la rete in cui le riflessioni sul corpo di Cavarero e quelle sul legame di Pulcini si incrociano nel tentare un possibile per la differenza e un riscatto della potenza non più demonizzata di corpi erotici. Figure di corpi femminili portatori di un comune simbolico da cui voce di donna possa incantare con la magia del legame della passione. E qui forse lo snodo si fa più complesso e più sottile. Là dove movimento, differenza e pratica critica si intrecciano nella, e non solo in questa, riflessione della Fimiani, porre la questione dell'enigma dell'umano – mantenendo l'istanza hegeliana di assumere il senso dell'accadere nelle faglie che la domanda antropologica e l'istanza hegeliana hanno potuto recuperare nella soggettivazione concreta solo a prezzo di un loro progressivo addomesticamento alla sovranità vincente della ragione – non significa soltanto tentare un'altra via nella stessa direzione. Decostruire il senso sedimentato e tramandato della differenza dei corpi e del femminile significa problematizzare per liberare genealogicamente quelle nicchie in vista di una proposta eticamente forte.

L'A. sostiene che, in una contemporaneità che invita a discutere della forza valorizzante di *Eros* come della forza eversiva di una sessualità neutra, è necessario interrogarsi sulla «complessità di senso e di impegno» implicita nell'ossimoro di «un'erotica dell'amicizia» (p. 40). La questione si pone tutta nella densità che questi due termini assumono per l'A. nel momento in cui si declinano all'interno di un contesto di senso che è già da sempre singolare e transingolare, antropologico e politico. Un'annotazione importante a questo riguardo è quanto Fimiani afferma discutendo dell'impersonale, centro della riflessione di Roberto Esposito, a proposito del «sonno antropologico». Foucault riconosce la causa di questo *status* nella sottrazione dei saperi all'ingiunzione kantiana della separazione di empirico e trascendentale: «[...] i saperi dell'uomo hanno dissociato e insieme assimilato i termini della tensione indicata dal kantismo. Ciò ha sottratto alla domanda sull'umano lo scarto tra saperi e filosofia, tra categorizzazioni cognitive e teorie dell'umano. Solo a partire dallo "sradicamento dell'antropologia" [...] è possibile tornare a pensare l'umano» (p. 182). Tornare a pensare l'umano allora significa rinunciare a ogni facile assimilazione di empirico e trascendentale mantenendo aperta la tensione come struttura stessa dell'antropogenesi non soltanto nei termini di un da-venire, piuttosto in quelli di una contaminazione continua dei due livelli per la quale ogni possibile discorso o empatica ermeneutica non può che trovarsi dinanzi la soglia insormontabile di eccedenza e una rete di coordinate riflessive e insieme disciplinanti: l'una un "di più" che prende corpo dalla situazione concreta in cui la differenza incide come una ferita sul *logos* e l'altra come una prospettiva performativa di identità. Lo scarto tra empirico e trascendentale non si determina o non si risolve per un vuoto o per una maggiore forza pervasiva del sapere o eversiva della vita. In questa prospettiva ciò che è da assumere è la contaminazione che non risolve la separazione, nella misura in cui non si tratta di un gioco di prima e dopo, di dicibile e indicibile, ma di poter l'uno della vita e perciò della differenza, l'altro del sapere e perciò dell'omologazione. Pensare l'umano significa allora pensare l'originaria e strategicamente vincente struttura politica dell'uomo, aristotelicamente capace di linguaggio. *Logos*, meglio legame, nell'umano pensiero e nel pensiero dell'umano attraverso il riconoscimento delle differenze sempre insieme singolari e culturalmente definite, comunque comparabili, mai assimilabili. In fin dei conti legame del legame e del non legame non come dialettica della conciliazione, ma come ossimoro creativo in cui *eros* e *philia* si contaminano nella misura in cui entrambi si alimentano della mancanza e aspirano alla simmetria che è l'intervallo in cui germina l'umano stesso. L'unica possibilità di pensare l'umano potrebbe essere, allora, la *synousia* come pensare nel comune che è dell'empirico come del trascendentale.

Rossella Bonito Oliva

Antonio Lucci, *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni Editore, Roma 2011

Con una ricchissima produzione filosofica – più di trenta volumi pubblicati in lingua tedesca e una rilevante presenza su quotidiani, televisioni e radio – Peter Sloterdijk è, da oltre dieci anni, uno dei maggiori pensatori contemporanei. La sua riflessione nasce da un costante confronto tra scienze umane e scienze “dure” e propone un eclettico intreccio di tematiche filosofiche, psicoanalitiche, antropologiche e sociologiche, che spesso si avvale dell’«[...] applicazione delle categorie descrittive della filosofia, della teoria dell’arte e della sociologia a temi apparentemente triviali» (p. 220), desunti dall’esperienza quotidiana.

Il limite delle sfere è, nel panorama italiano, il primo tentativo di sondare nel suo complesso l’opera di Sloterdijk, ripercorrendone le fasi di sviluppo e isolandone i più rilevanti nuclei tematici. Il percorso tracciato da Lucci – che considera tutta la produzione sloterdijkiana compresa tra il 1978 e il 2009 – non si limita alla sola ricostruzione storico-genealogica, ma propone un approccio critico e teoretico che offre al lettore spazi dedicati al confronto non solo con filosofi quali Nietzsche, Heidegger, Gehlen e Schmitt, ma anche con romanzieri, epistemologi, sociologi e antropologi quali Dick, Houellebecq, Latour, Macho, McLuhan e Pievani. Il *fil rouge* che si dipana in tutto il libro, cucendo i molti lembi del pensiero di Sloterdijk – «un quadro-collage fatto di giustapposizioni arbitrarie» – è il proposito teoretico di mostrarne una sorta di omogeneità che ambisce addirittura alla sistematicità. Il presupposto da cui prende le mosse l’A. è che proprio «nella consapevolezza del necessario rifiuto del sistema» la riflessione sloterdijkiana si pone a sua volta «come una summa, un compendio» post-moderno e post-storico: un contenitore che, pur sfuggendo alla tentazione di un’ennesima narrazione metafisica, permette l’incontro e la sovrapposizione di topiche concettuali divergenti e non sempre reciprocamente conciliabili. La stessa *sferologia* – così si può definire, a partire dalla trilogia *Sfere*, la fenomenologia socioantropologica e antimetafisica proposta da Sloterdijk – rappresenta, secondo Lucci, una spietata disamina del dominio umano: una «[...] triste gaia scienza, consapevole del divenire», condotta a partire da «un’*epoché* ironica ed esistenziale» (p. 222), che considera il mondo alla stregua di un’installazione artistica da visitare, attraversare, ma soprattutto descrivere lucidamente. Quello che, con l’A., possiamo definire il *metodo* di Sloterdijk, è perciò una «[...] *schizofrenia propedeutica* [che] integra diversi punti di vista che non si escludono mai l’un l’altro, ma che fanno anzi della compenetrazione e del reciproco completamento la propria caratteristica fondamentale, dando un quadro plurivoco delle condizioni della genesi dell’esistente» (p. 213). È in questo costellarsi, apparentemente caotico, di osservazioni che *Il limite delle sfere* si addentra, nel tentativo – molto ben riuscito – di restituire un ritratto intellettuale e problematico del filosofo di Karlsruhe.

La produzione di Sloterdijk è presentata da Lucci in tre fasi, che ne tratteggiano, pur avvalendosi di costanti rimandi interni, lo sviluppo cronologico e al contempo distinguono tre sezioni del libro: *Preistorie*, *Storia* e *Posthistoire*.

La prima sezione è dedicata alla teoria sloterdijkiana della soggettività umana, alla sua origine pre-fetale e alla funzione svolta nella sua costituzione dai *noggetti*, espressione che Sloterdijk mutua dall’antropologo e teorico dei media Thomas Macho e che definisce quelle «[...] co-realtà con una modalità che non prevede il confronto, [che] aleggiano come creature della vicinanza, nel senso letterale del termine, davanti a un sé che non sta loro di fronte» (p. 30). Lucci sottolinea come Sloterdijk individui, con Macho, tre momenti noggettuali costitutivi del soggetto umano già a livello pre-fetale e intrauterino: una «fase coabitativa fetale», in cui il soggetto prenatale ha esperienza del corpo materno come abitazione, una fase di «iniziazione psicoacustica» in cui il feto è in rapporto noggettuale con l’esterno mediante un «contatto acustico» con il battito cardiaco e la voce della madre, e una «fase respiratoria», extrauterina, in cui il soggetto è in relazione con il mondo tramite l’aria. I tre noggetti, la madre, i suoni e l’aria, costituiscono una medialità in cui il soggetto è immerso fin dalla sua origine e delineano il perimetro di quella che Sloterdijk chiama *microsfera*: «[...] l’unità originaria costitutiva di quello che poi sarà l’individuo» (p. 35). Il concetto di *microsfera* permette a Lucci di introdurre fin dall’esordio la nozione di *sfera*, orientando in funzione dell’omonima trilogia sloterdijkiana le disamine che costituiscono le prime due sezioni del volume; in esse, perciò, sono affrontate anche opere minori del filosofo tedesco, nel tentativo di inquadrarle in una lettura complessiva polarizzata sugli scritti di maggiore rilevanza. Questo approccio teoretico ed esegetico impone

alla prima metà del saggio un andamento serrato, caratterizzato da un continuo alternarsi di problematiche e riferimenti a fasi precedenti e successive della produzione di Sloterdijk. È il caso, ad esempio, dell'ampia e doverosa parentesi dedicata alla concezione sloterdijkiana della musica, ben inquadrata da Lucci nella questione dell'ontogenesi dell'individuo e della sua relazione originaria con una «presenzialità acustica» – un «accompagnatore originario» costituito dall'ambiente nogettuale uterino e in particolare dalla placenta – con cui è costituita, ancor prima della nascita, una «monade bipolare» continuamente anelata nella vita extrauterina e ritrovata mediante l'*inventio* di surrogati tecnico-psichici come angeli e geni protettori.

Un lungo e intenso capitolo dedicato all'«antropo-tecno-genealogia filosofica» prepara il passaggio dal terreno delle microsferi a quello delle macrosferi. Lucci si sofferma sulla questione dell'antropotecnica, ovvero sul rapporto tra umano e pratiche “antropopoietiche”, con particolare attenzione per la distinzione sloterdijkiana tra allotecniche ovvero pratiche di rottura e trasformazione rispetto al dato naturale, e omeotecniche cioè pratiche che, senza contraddirla, attualizzano le potenzialità della natura creando *ex nihilo* chimere tecniche. Dunque espone, a partire da *La domesticazione dell'essere*, i quattro «principi dell'ominazione» che «[...] aggiungendosi ai tre stadi nogettuali», «[...] rappresentano la preistoria della soggettività, destinata a ritornare costantemente nella vita degli uomini» (p. 72). Il primo di essi è l'*insulazione*, tentativo di “climatizzazione” dell'ambiente naturale, «[...] procedimento materiale-simbolico di creazione di spazi» e «trasposizione a livello macrosferico del primo stato nogettuale» (p. 77). A questo proposito Lucci si sofferma sulle tre “isole” che Sloterdijk individua e descrive in *Sfere III*: 1) l'isola *antropogena*, creata dagli uomini con funzione di “incubatrice primordiale”, «[...] luogo originario della coabitazione dell'uomo con l'uomo, con la natura, con le cose, con il proprio passato e con la propria simbologia» (p. 78); 2) l'isola *atmosferaica*, ovvero la casa, ambiente che si pone in rottura con quello naturale, «considerato come non ottimale ai fini della vita umana»; 3) l'isola *assoluta*, totalmente artificiale – come navi, sommergibili, astronavi – che rivela la capacità acquisita dall'uomo nel «[...] maneggiare una protetica così avanzata da permettergli di dettare le regole di un *Lebenswelt* diverso e al contempo uguale a quello di provenienza» (p. 79). Il secondo principio dell'ominazione è stabilito nella liberazione dai limiti corporei e nell'emancipazione dalla necessità di un diretto adattamento all'ambiente, come il progressivo trasformarsi della zampa in mano, con cui i pre-ominidi si appropriarono di tecniche in grado di manipolare la natura in vista dei suoi fini. Il terzo è quello della *neotenia*, ovvero il fenomeno per cui, in determinate specie animali, alcuni o tutti gli individui permangono alla fase larvale, pur raggiungendo la maturità sessuale (*pedogenesi*). Quarto meccanismo di ominazione è la *trasposizione*, ovvero «[...] la modalità simbolica di acclimatemento dell'essere umano nell'*esteriorità spaesante*», «[...] una trasposizione da parte dell'uomo dei propri caratteri, abitudini, *routines* precedenti in una nuova situazione» (p. 75), sconosciuta e pericolosa.

La seconda sezione del volume – *Storia* – è centrata sulle tematiche macrosferologiche offerte dal secondo volume di *Sfere*, ovvero su quella «[...] grande narrazione dell'avventura umana, a livello filosofico, antropologico, religioso, storico-spaziale, che», in un ininterrotto tentativo di costruire una sfera, concettuale e geografica, capace di sussumere univocamente sotto di sé l'intera realtà, «[...] va dalla tarda greicità fino alle soglie del mondo contemporaneo» (p. 101) in un tutt'uno concettuale con la storia della globalizzazione. «Ciò che Sloterdijk si sforza di pensare in *Sfere II*» è, per Lucci, «[...] la storia generale di un'umanità che si è compiuta e che è finita», «[...] l'autosvolgimento di un'umanità che, fin dai suoi esordi greci, era caratterizzata da un'essenza comune, anche se diversificata localmente»: un'essenza «[...] data dall'immagine del mondo propugnata da secoli di Cristianesimo trionfante e dai sistemi metafisici a essa connessi» (p. 102), definita da Sloterdijk «monosfera cristiano-metafisica». Tre, in particolare, sono le questioni che sostanziano questa seconda parte del volume e che Lucci dirime con estrema chiarezza. La prima è il concetto di valore metafisico-immunologico delle macrosferi. Quale massimo tentativo di “climatizzazione” dell'ambiente naturale la monosfera cristiano-metafisica rappresenta un prototipo di macrosfera “immunologica”, ovvero di «[...] elaborazione metafisica» che segue a «una constatazione di inadeguatezza esistenziale» e che occorre a «[...] spiegare la condizione umana, immersa nel caso e nel dolore, alla luce di una razionalità superiore che possa sottrarla all'annichilente contingenza» (p. 103). La costruzione di barriere psichiche, sia individuali che collettive, è perciò l'obbiettivo di tutti i sistemi immunologici, in particolare di quello cristiano-metafisico, che per Sloterdijk trova le sue radici in Parmenide. Nelle sue varie elaborazioni esso ha rappresentato lo sforzo di istituzione di una sfera onnicomprensiva e centripeta simboleggiata, a livello cosmologico, dalla sfera delle stelle fisse. La seconda questione è quella riguardante le «appropriazioni di spazio e creazione di collettivi», a proposito della quale Lucci sviluppa un

interessante confronto Sloterdijk-Schmitt, di cui qui non è possibile dar conto. La storia dell'affermazione della macrosfera cristiano-metafisica, corrisponde, secondo Sloterdijk a tre fasi di globalizzazione, che fanno da preambolo alle riflessioni sulla post-storia, a cui è dedicata l'ultima sezione del volume: 1) una prima fase caratterizzata da una globalizzazione *cosmo-uranica*, ovvero dall'istituzione di una «[...] immagine del mondo unitaria attraverso gli strumenti metafisico-unitari e immunologici classici» (p. 132); 2) una fase di globalizzazione *terrestre*, che coincide, per Sloterdijk, con la Storia in senso assoluto, ovvero con «[...] quell'insieme di gesta eroiche e picaresche, terribili e sanguinarie, che si diramano dalle grandi esplorazioni portoghesi alla fine della Seconda Guerra Mondiale». In questa fase, scrive Lucci, «l'acquisizione materiale della Terra quale luogo totalmente esplorato, conosciuto, acquisito, le cui mappe non presentavano più vuoti di conoscenze riempiti da mostri della fantasia, tale acquisizione, è da considerarsi totale e *sintetica*. Essa ha unito in sé il pensiero teorico della sfera, quale era stato concepito da Parmenide e dal Cristianesimo, a quello pratico della globalizzazione effettuata tramite navi e merci, scali in porti stranieri e guerre di conquista» (p. 133); 3) una globalizzazione *elettronica*, post-storica e non più sferica caratterizzata da *media* telematici ed elettronici che hanno sostituito *media* fisici come navi e galeoni. Altrettanto degna di nota è la terza questione su cui si sofferma Lucci, quella delle «architetture esistenziali», ovvero dell'«analisi quasi-fenomenologica di alcune figure architettoniche». «L'architettura, con le sue modalità espressive, serve infatti a Sloterdijk per esemplificare, attraverso la narrazione delle microstorie del nostro vivere e del nostro abitare, le modalità con cui la Macrosfera (e la sua deflagrazione) ha occupato, e occupa tutt'ora, uno spazio concreto, reale, nella vita quotidiana» (p. 135). Lucci prende quindi in esame le tre architetture-simbolo analizzate da Sloterdijk: l'arena, *tipo* architettonico della *Weltanschauung* romana, lo stadio, *tipo* architettonico-macrosferico dell'era contemporanea, massificata e spersonalizzante, e l'appartamento, ego(micro)sfera architettonica, dissoluzione della tradizionale forma-casa, in cui l'uomo esercita «[...] la più completa tecnica di solitudine mai elaborata» (p. 142).

La terza e ultima sezione del libro di Lucci, probabilmente la parte più brillante del saggio, considera la produzione più recente di Sloterdijk, quella che verte sulla post-storia successiva alla globalizzazione per la quale, a seguito del crollo della macrosfera cristiano-metafisica, si passa dall'era delle sfere a quella della *schiuma*: «[...] un'entità interconnessa, dalle molteplici sfaccettature, costitutivamente instabile e soggetta a mutamenti [...]» che «[...] si è sostituita al globo delle prime due globalizzazioni» (p. 149). Le questioni su cui si incentra questa terza sezione sono principalmente due. La prima è quella del rapporto tra «principio di assicurazione» e fine della storia, ovvero sul ruolo di «surrogato metafisico di Dio» svolto dalle compagnie assicuratrici in epoca post-moderna, che fa concettualmente il paio con la sostituzione della filosofia con l'economia quale scienza fondamentale della società. Lucci sottolinea pertinentemente come Sloterdijk «[...] colleghi il principio di assicurazione a una prassi di svalutazione dell'evento propria della società contemporanea: se l'evento nell'era in cui il principio di assicurazione economico non era ancora stato inventato, era direttamente connesso a quella faccia oscura della realtà legata all'inconoscibile, al divino, oggi, in una situazione in cui l'assicurabilità ha mortificato ogni possibilità di rapporto col non-noto, ogni accadimento che esce al di fuori dai principi regolamentati dalle moderne tecniche assicurative è *evento*» (p. 152). La seconda e ultima questione è quella della «timotica» o «regno dell'ira», proposta da Sloterdijk in *Ira e tempo*; ad essa Lucci dedica numerose pagine, riconnettendola, mediante un felice anacronismo, alla prima opera celebre del filosofo di Karlsruhe, la *Critica della ragion cinica*, presentata al termine del volume. Quella proposta da Sloterdijk è una vera e propria teoria economico-bancaria della psiche, e in particolare dell'ira, che, in contrapposizione al tentativo psicanalitico di spiegare la condizione umana mediante il concetto di *libido* – ovvero attraverso l'*erotica* – può essere denominata *timotica*. Il *thymos* si presenta infatti come un patrimonio psichico costituito dall'«[...] insieme di tutti quei moti dell'animo (onore, ambizione, orgoglio, amor proprio, volontà di affermazione, desiderio di riconoscimento) su cui il pensiero occidentale ha lanciato il proprio interdetto, prima con il Cristianesimo, poi con la psicanalisi» (p. 158); più che a una dissoluzione, tuttavia, il patrimonio timotico è stato sottoposto ad un vero e proprio risparmio e ad una sorta di «investimento» che differisce l'ira nella progettualità. La vendetta rappresenta perciò «[...] la prima mutazione dell'ira. Essa viene immagazzinata, immanentizzata, per poi esplodere al momento giusto» (p. 161): tradotta in moneta timotica essa è letteralmente reinvestita da istituti bancari psichici in grado di catalizzare il risentimento, differirlo mediante un'apocalittica e rimandarne il compimento alla fine dei tempi. Sulla scia di Nietzsche Sloterdijk individua nel Dio cristiano e nella Chiesa, sua vicaria terrena, il primo grande collettore bancario d'ira. Lucci dedica così ampio spazio alla storia «economica» del *thymos*

e alle trasformazioni patrimoniali che l'ira sopporta lungo il processo di dissoluzione della macrosfera cristiano-metafisica, soffermandosi, infine, sulla *Critica della ragion cinica*, nel tentativo di ricavare, a partire da essa, una proposta alternativa al vuoto psicopolitico descritto da *Ira e tempo*.

Simone Guidi

Ludovica Malknecht, *Un'etica dei suoni. Musica, morale e metafisica in Thomas Mann, Mimesis, Milano 2010*

Sulle note dell'adagietto della *Quinta Sinfonia* di Mahler il corpo efebico di Tadzio si allontana verso l'orizzonte. La sua sagoma risplende sotto i raggi del sole malato di Venezia. Dalla riva Gustav Aschenbach, inquieto e inerme, lo guarda immergersi nell'acqua lucente della laguna e, come un San Sebastiano morente, si spegne senza clamore, trafitto dalle ultime frecce di umanità. Il libro di Ludovica Malknecht, *Un'etica di suoni* fa tornare in mente la sequenza finale di *Morte a Venezia* di Luchino Visconti. Per capire il nodo indissolubile che lega *Musica, morale e metafisica in Thomas Mann*, come recita il sottotitolo del volume, basta ripensare a questa indimenticabile scena: le note di Mahler non sono la semplice colonna sonora del film tratto dal racconto di Mann perché la decadente malinconia di questa sequenza non esisterebbe senza la musica. È la quinta sinfonia a racchiuderne il cuore morale e filosofico. Allo stesso modo la musica non è un semplice corollario della letteratura, ma la chiave interpretativa privilegiata delle opere di Thomas Mann.

Attraverso una puntuale e completa analisi della produzione manniana l'A. riporta in primo piano questa feconda compenetrazione. Un'interrogazione testuale che parte dai *Buddenbrook*, dove la decadenza di una famiglia e la fine di un'epoca sono sublimate dall'erotica e mortifera passione di Hanno per la musica. Attraversa *La montagna incantata* – o “magica”, come suggerisce l'ultima traduzione italiana –, un romanzo iniziatico dove solo l'austera liederistica tedesca può salvare Hans Castorp dalla “simpatia per la morte”. Fino all'ultimo romanzo musicale, *Doctor Faustus*, in cui le composizioni parodistiche di Adrian Leverkühn sono la lucida esemplificazione della filosofia della musica argomentata da Theodor Adorno.

Questo complesso viaggio presuppone la ricostruzione dell'infinita costellazione di riferimenti filosofici e musicali di uno degli ultimi umanisti del secolo, che trova in Schopenhauer, Nietzsche e Wagner i suoi “maestri”. Per non parlare del parallelismo con i capisaldi della cultura tedesca, quali Goethe e Kleist e con la musica di Monteverdi, Beethoven, Verdi, Debussy, Schubert e Schönberg. Nuclei di pensiero inevitabili ai quali Mann tenta di ispirarsi e contemporaneamente di sfuggire. Punto focale di questo lavoro non è né l'utilizzazione della chiave di lettura musicale, né la ricostruzione storico-filosofica del contesto culturale, ma la rievocazione di una particolare sensibilità *est-etica* in Mann per il quale l'arte è l'unica morale possibile. Una morale fatta di dubbi e di antitesi, che si oppone stoicamente “all'ottimismo del condottiero” e della quale la musica rappresenta la pura realizzazione. La musica «è ambiguità elevata a sistema», arte che oscilla tra necessità e libertà riuscendo a contenere le polarità contraddittorie. La musica mantiene viva la tensione tra le antitesi che compongono i romanzi “sinfonici” di Mann, sospesi faustianamente tra Cristo e Lucifero.

Alla fine del viaggio scopriamo un universo di valori trasformato. L'estetica è diventata etica e questa è diventata estetica. Una prospettiva che ricongiunge, finalmente, discipline che un miope accademismo ha voluto artificialmente separare. Forse solo gli artisti, «sonnambuli del sogno», come li definisce Nietzsche, possono fantasticare sopra questo gioco ininterrotto di creazione e distruzione senza morale né scopo.

Lucrezia Ercoli

Erich Unger, *Politica e metafisica*, a cura di Paolo Primi, Cronopio, Napoli 2009

In una sua lettera all'amico Scholem, datata "gennaio 1921", il giovane Walter Benjamin si dilunga sui suoi attuali progetti, tra i quali, principalmente, «meine Arbeit über die Politik» – definizione con cui intende il progettato, in parte redatto e andato perduto lavoro sulla politica, di cui abbiamo testimonianza tra l'altro nel suo celebre saggio *Zur Kritik der Gewalt* –, di cui fa parte l'imminente lettura delle soreliane *Reflexions sur la violence*, e poi un libro di cui Benjamin afferma essere da poco venuto a conoscenza, «[...] das soweit ich nach der Vorlesung die der Verfasser an zwei Abenden abhielt, denen ich beiwohnte, urteilen kann, die bedeutendste Schrift über Politik aus dieser Zeit mir zu sein scheint» (W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Band II 1919-1924, M., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 127 e s). La prosa involuta e circospetta del giovane pensatore culmina dunque in un giudizio intorno a quel volume che, retrospettivamente, sarà corroborato dall'amico Scholem – il quale, nella riedizione aumentata delle sue memorie *Von Berlin nach Jerusalem*, si diffonde ampiamente su Erich Unger, l'autore del libro in questione, intitolato *Politica e metafisica* – e sottolineando il fatto che «a Benjamin pareva che l'opera di Unger fosse "il saggio politico più importante del nostro tempo" (pochi anni prima di trasferire questo profondo giudizio di valore a Carl Schmitt)» (G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, nuova edizione ampliata, Torino, Einaudi 2004, p. 190).

Giustamente il curatore Paolo Primi, nella postfazione a questa piccola ma importante opera ungeriana, ricorda il giudizio benjaminiano, sforzandosi però al contempo di affrancare l'autore dall'ombra ingombrante del più noto filosofo berlinese, che l'ha «relegato da sempre a piè di pagina della benjaminiana *Critica della violenza*» (P. Primi, Nodus letalis, *Metafisica e (bio)politica in Erich Unger*, in E. Unger, *Politica e metafisica*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 115 e ss.).

Di che si tratta, allora, in quest'opera sostanzialmente dimenticata e che ora l'editore napoletano Cronopio sottrae all'oblio scientifico – tanto più in ambito italiano – con un'operazione coraggiosa e importante? In effetti il testo di Unger si presenta, al di là del titolo piuttosto anodino, come un trattato filosofico ricchissimo di implicazioni politiche, concettuali ed antropologiche. L'*intentio* fondamentale che muove l'A. è in fondo la stessa del Benjamin di questi anni: confrontarsi, in *philosophiciis*, con le grandi questioni politiche del tempo, ovvero il comunismo, la democrazia di massa e la violenza, e più ancora il ruolo in esse tenuto o da tenere dagli intellettuali. Dietro a tali questioni, come Unger riconosce lucidamente, si agita la *crux* filosofica del rapporto tra Uno e molti: «[...] Il momento influente che precede la singola emergenza, l'intero che precede il singolo elemento, *eccede l'ambito delle singole forze*» (p. 20). Qui si trova il nodo concettuale – che tra l'altro è al centro di tanta riflessione politico-culturale del tempo, da Max Weber a Hugo von Hofmannsthal, tanto per dire – del dominio dello Spirito, di una *Herrschaft des Geistes*; che, dice Unger, «[...] è giusto quanto alla *forma*, la completa impotenza dello "Spirito" sul mondo materiale, politico ed economico si deve alla mancanza tra gli elementi spirituali attualmente disponibili di ogni *contenuto* in grado, per così dire, di attivare quel complesso esterno» (p. 29).

Unger non si limita a rivendicare al pensiero un dominio pieno e luminoso dello spirito sul mondo, ma introduce un elemento spiazzante; lo scarto filosofico cui si assiste nel libro è cruciale, perché – kantianamente, goethianamente – centrato sulla centralità del corpo: «[...] Bisogna dotare l'azione dello Spirito della possibilità di presentarsi con la stessa immediatezza, con la stessa indubitabile drasticità e repentinità del corpo» (pp. 32-33). In questa chiave diventa dunque agevole rintracciare in Unger e nel dispositivo filosofico che qui va dispiegando una precisa genealogia concettuale, che rimonta all'antropologia politica della *Weimarer Klassik* e che peraltro trova rispondenza, ancora una volta, nell'atmosfera spirituale del suo tempo (da Benjamin a Klages, da Warburg a Cassirer, e dietro alla quale si agita il contorno preciso ma sfuggente di Spinoza); in tal senso pare un eccessivo tributo allo *Zeitgeist* quello del curatore che, nella sua pure intelligente e informata postfazione, finisce per appiattirlo sul discorso biopolitico di osservanza foucaultiana e agambeniana. Unger, infatti, chiude la prima sezione del suo lavoro con una affermazione profetica ed allo stesso tempo nostalgica, che i moderni sostenitori del dispositivo biopolitico difficilmente potrebbero sottoscrivere: «[...] Allorché lo spirituale e il corporeo ancora non divergevano, popolo significava: collettività di stirpe [*Stammesgesamtheit*], e in essa era racchiuso l'elemento psichico. Oggi non esistono più popoli. Ciò che verrà sarà invece la comunità di stirpe e di problema [*Stammes- und*

Problemgemeinschaft], la comunità della più urgente questione teoretico-corporea» (p. 60). È, come si vede, una costellazione concettuale assai ricca e complessa quella che Unger mobilita, nella quale riecheggiano Herder e la sua filosofia della storia, la radicale critica metafisica agli assetti geopolitici postbellici propria di molti pensatori marginali – comune in questo a un altro amico di Benjamin, quel Florens Christian Rang “vero lettore” del suo libro sul *Trauerspiel* –, ma soprattutto la metafisica antropologico-religiosa di quello che Unger riteneva un suo irrinunciabile maestro, quell’Oskar Goldberg “mago ebraico” da porre accanto, secondo le già citate memorie scholemiane, alla scuola di Warburg ed all’*Institut für Sozialforschung* francofortese nel rilievo assunto per l’epoca. Paolo Primi infatti ricorda giustamente come la singolare esegesi goldberghiana della Torah ebraica – che aveva affascinato non solo i pensatori raccolti intorno al suo magistero carismatico come lo stesso Unger, ma anche (tra gli altri) Scholem e Thomas Mann, sia pure con l’ironica *Distanzierung* che li contraddistingueva – «[...] coincideva con la tesi secondo cui i “popoli metafisici”, popoli realmente capaci di comunità, possiedono uno o più “centri biologici” di provenienza coincidenti con i propri dèi – ciò li distingue dai popoli o dai gruppi metafisicamente deprivati, i quali sono presentati come meri raggruppamenti biologici. Paradigma della vita del popolo metafisico per eccellenza, il Pentateuco e la sua ritualistica esprimono il sistema delle relazioni vitali tra il popolo ebraico e Dio» (P. Primi, *Nodus letalis* cit., p. 117).

In questa chiave dunque quella di Unger può essere definita – come fa anche lo stesso autore – come una prestazione intellettuale di tipo metapolitico che intende fare fronte alla crisi del pensiero classico del suo tempo facendo ricorso a quello che l’autore stesso definisce «[...] il principio dell’Esodo» (p. 87), inteso come unico modo per fuoriuscire dalla guerra civile e creare così una «[...] *universitas metapolitica* che precede e fonda la “realtà” statuale» (p. 95) – e che, nelle intenzioni dell’autore, appare evidentemente con i tratti di un goethiano *Urpheänomen* o di un kantiano nucleo noumenico del “politico” («l’*universitas metapolitica* è contemporaneamente l’archetipo dell’unità reale e l’impresa votata all’accertamento delle condizioni di tale unità», p. 97). Del resto, lo stesso Unger un anno dopo tenne una conferenza dal significativo titolo *Die staatslose Bildung eines jüdischen Volkes*, nella quale procede ad una metacritica del sionismo in quanto dispositivo a suo parere non sufficientemente metapolitico per pensare – e fondare – un nuovo “popolo”.

Giustamente il curatore di quest’opera ungheriana riassume la prestazione intellettuale dell’autore di questa *Politica e metafisica* come qualcosa che «[...] delinea in un certo senso l’assiomatica che regola l’agire politico nel Novecento, ne esprime la “strategia” filosofica e ne prospetta la radicale rischiosità in ciò che si può esprimere in termini formali come *spiritualizzazione del biologico*» (p. 122); e che non solo può essere letta come una affascinante e acuta glossa critica al pensiero dominante, ma costituisce anche, si potrebbe aggiungere, la risposta profeticamente anticipatrice al modello successivamente dominante, quella “biologizzazione dello spirituale” che dominerà invece sinistramente il “dodicennio nero” nazionalsocialista e totalitario.

Gabriele Guerra

...ed eventi

ETICA GENERALE ED ETICHE SPECIALI (Roma, 25-26 Novembre 2011)

A novembre 2011 si è svolto, nell’aula magna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università Roma Tre, il primo convegno della Società Italiana di Filosofia Morale. Dopo i saluti di benvenuto, Giuseppe Cantillo e Carmelo Vigna hanno illustrato le finalità dell’iniziativa, sottolineando il ruolo della filosofia morale all’interno delle discipline filosofiche e, allo stesso tempo, l’emergere di nuove problematiche – come quelle relative alla comunicazione e alla bioetica – che richiedono nuovi approcci e un più ampio confronto tra metodi e linguaggi. A tal fine la Società Italiana di Filosofia Morale intende proporsi come spazio libero di riflessione, offrendo il suo contributo teorico non solo alle istituzioni accademiche, ma anche alla scuola e al dibattito politico.

Ha aperto i lavori Aldo Masullo, con una relazione sul tema *La filosofia e la libertà*. Con puntuali riferimenti al pensiero contemporaneo, Masullo ha inteso esplorare lo spazio dell'etica per cercarne il senso e la motivazione profonda, che radica nella condizione patica dell'essere umano, la cui vita, in quanto sentita nella sua individualità, non può essere ridotta al puro logos ed è inseparabile dalla storicità. L'esistenza umana si sviluppa, così, nella dialettica tra la gettatezza nella temporalità, che è inseparabile dalla solitudine – giacché il senso della vita si può cogliere solo nella tappa finale, quella della morte – e la necessità che la libertà di ciascuno sia attivata dall'altro, come risposta al richiamo dell'altrui libertà. Da un lato l'io è sempre solo nella sua libertà, portatore della propria responsabilità, solo con la propria colpa, dunque col proprio rimorso o, al contrario, con la propria innocenza, dall'altro ha bisogno di con-vivere perché la sua libertà riceva senso. Relazionalità e solitudine sono pertanto le due facce inseparabili della vita morale, dove però la relazione, per essere autentica, richiede il coinvolgimento dell'interiorità. Il senso dell'etica è quindi la libertà originaria, che si ri-conosce grazie all'intimità con l'altro e così è strappata alla solitudine. Il compito della filosofia morale – ha concluso Masullo – è porre in modo critico l'interrogativo sull'autenticità della libertà umana, che si mostra in ogni nostro atto decisionale e matura nell'esercizio filosofico, inteso come dialogo critico, oggi più che mai necessario.

Virginio Melchiorre ha trattato il tema della relazione etica, mettendo in luce come alla certezza di sé si possa giungere solo attraverso la mediazione dell'altro, giacché è impossibile, secondo la lezione hegeliana, che il sé sia un oggetto indipendente dall'io che riflette su di sé. Il riconoscimento avviene solo grazie alla reciprocità e alla comune appartenenza allo stesso mondo. Tuttavia la relazione può anche risolversi nella signoria o nella cosificazione: per questo va considerata nei termini del dover essere, nei modi dell'imperativo etico. È sempre l'istanza di verità a giudicare l'autenticità di una relazione e la prima, fondamentale verità della relazione è che l'altro, per quanto ri-conosciuto, resta sempre un appropriabile, un non pienamente giudicabile, in quanto altro da me. La prospettiva, connotato necessario della nostra modalità di conoscenza, è anche il limite di ogni conoscenza: da qui il rispetto come cifra essenziale della relazione con l'altro, unitamente all'ammirazione, una sorta di stupore per la novità che l'incontro apporta al mio orizzonte. In questa dialettica di prossimità e distanza, la diaconia, intesa come cura, è la manifestazione più autentica del riconoscimento, che tuttavia è reso possibile da un principio trascendentale, che giustifica e fonda l'essere per sé e l'essere per altri. Dal dover essere della relazione, dall'etica, si risale, pertanto, a una metafisica della relazione.

Maurizio Mori e Adriano Pessina hanno condotto un incontro a due voci riflettendo sulla dimensione bioetica della filosofia morale. Il primo ha trattato il tema *Etica della sacralità della vita e della qualità della vita: solo un problema bioetico?*, sostenendo che tutti i contrasti bioetici si possano ridurre a una contrapposizione tra due poli catalizzatori: la cosiddetta etica della qualità della vita, fondata su criteri sostanzialmente utilitaristici e la cosiddetta etica della sacralità della vita, basata sulla sacralità della vita umana e sulla necessità di rispettarne il finalismo propria di una visione religiosa facente capo alla chiesa cattolica. Ma, ha concluso Mori, nel pluriverso morale che caratterizza l'epoca postmoderna si rende impossibile individuare dei parametri assoluti che consentano di giudicare le diverse situazioni. Nel suo intervento *Trasformazione dell'esperienza e riflessione filosofica: la bioetica come coscienza critica della contemporaneità*, Adriano Pessina ha sottolineato come la tecnologia biomedica stia comportando un profondo cambiamento antropologico di fronte al quale la bioetica invita a pensare seriamente quale immagine di civiltà e di umanesimo si stia costruendo. Generare in laboratorio un essere umano, modificarlo, farlo nascere nel grembo di una donna che non necessariamente è la madre biologica, significa trasformare radicalmente l'esperienza della generazione umana e così anche il corredo simbolico che l'accompagna. Il rischio è che l'uomo diventi esperimento di se stesso, in un contesto di razionalizzazione delle forme dell'agire che lascia aperta la questione decisiva del suo essere uomo. Da qui la necessità di una riflessione bioetica come coscienza critica del progresso biomedico, purché non polarizzata su false contrapposizioni – laica/cattolica; progressista/conservatrice –, ma centrata sulla difesa del bene umano.

Adriano Fabris ha argomentato la necessità di un'etica della comunicazione, orientata a diverse finalità, reciprocamente connesse, che da un lato ha il compito di giustificare e fondare le nozioni morali implicate nell'agire comunicativo, dall'altro deve elaborare una deontologia professionale che espliciti cosa significa comunicare bene, il che comporta esercitare una critica della ragione comunicativa, infine deve motivare i soggetti coinvolti – professionisti e fruitori – ad esigere il rispetto delle norme etiche in questo ambito. Si tratta di proporre un paradigma più comprensivo di comunicazione, rispetto a quello tradizionale di passaggio

di informazioni tra emittente e ricevente, di matrice utilitaristica e proceduralistica, per ricondurre invece la comunicazione alla categoria della relazione. Comunicare significa dischiudere uno spazio comune tra gli interlocutori e non semplicemente trasmettere un messaggio in senso unidirezionale. Il recente interesse per la ricerca nell'ambito dell'etica della comunicazione attesta l'attualità di questa problematica, resa più complessa dal diffondersi delle nuove tecnologie. Si è aperto così un ampio scenario di riflessione, reso più articolato dagli interventi dei partecipanti.

Maria Teresa Russo

N *ote*

N *ote*



Numeri precedenti

1 *La libertà in discussione* (2006) a cura di Leonardo Casini

Con saggi di Leonardo Casini, Luigi Alici, Roberto Esposito, Mariapaola Fimiani, Caterina Resta, Francesco Totaro, Francesca Brezzi, Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Beatrice Tortolici, Pierluigi Valenza

2 *Amicizia e Ospitalità Da e per Jacques Derrida* (2006) a cura di Claudia Dovolich

Con saggi di Gabriella Baptist, Carmine Di Martino, Claudia Dovolich, Roberto Esposito, Elio Matassi, Jean-Luc Nancy, Silvano Petrosino, Caterina Resta, Mario Vergani, Francesca Brezzi, Chiara Di Marco, Federica Giardini, Paolo Nepi, Beatrice Tortolici

3 *L'eredità di Hannah Arendt* (2007) a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

Con saggi di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst, Roberto Esposito, Marisa Forcina, Federica Giardini, Aldo Meccariello, Maria Teresa Pansera, Paola Ricci Sindoni, Maria Camilla Briganti, Laura Moschini, Lucrezia Piraino, Federico Sollazzo

4 *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo* (2008) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Richard Kröner (1909), Friedrich Stepphun (1909), Pierfrancesco Fiorato, Gianfranco Ragona, Paolo Piccolella, Micaela Latini, Elio Matassi, Patrizia Cipolletta, Tamara Tagliacozzo, Gianfranco Bonola, Gabriele Guerra, Elettra Stimilli, Michael Löwy, Anson Rabinbach, Gerardo Cunico, Giovanni Filoramo, Giacomo Marramao, Fredereck Musall, Vincenzo Vitiello

Numeri precedenti

5 *Pensare il bios* (2008) a cura di Maria Teresa Pansera

Con saggi di Helmut Plessner, Peter Sloterdijk, Rossella Bonito Oliva, Franco Bosio, Anna Calligaris, Joachim Fischer, Micaela Latini, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Vallori Rasini, Giacomo Scarpelli, Guido Cimino, Chiara Di Marco, Mauro Dorato, Mauro Fornaro, Federica Giardini, Elio Matassi

6 *Incontro con la filosofia africana* (2009) a cura di Lidia Procesi

Con saggi di Kwame Anthony Appiah, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Valentin Yves Mudimbe, Pedro Francisco Miguel, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Kwasi Wiredu, Jean-Marc Ela, Severino Elias Ngoenha, Albert Kasanda, Albertine Tshibilondi Ngoyi, Tsenay Serequeberhan

7 *Ebraismo Etica Politica* *Per Ágnes Heller* (2009)

a cura di Giovanna Costanzo e Paola Ricci Sindone

Con saggi di Ágnes Heller, Giovanna Costanzo, Emma Gherzi, Irene Kajon, Lucrezia Piraino, Giorgio Ridolfi, Paola Ricci Sindoni, Beatrice Tortolici, Andrea Vestrucci

8 *Musica e Bildung* *Saper suonare e imparare ad ascoltare* (2010)

a cura di Elio Matassi e Carla Guetti

Con saggi di Guido Fabiani, Elio Matassi, Carla Guetti, Luca Aversano, Luigi Berlinguer, Enrico Bottero, Vincenzo Caporaletti, Bernd Clausen, Paolo Damiani, Massimo Donà, Martin Maria Krüger, Quirino Principe, Ivanka Stoianova, Simona Marchini, Giampiero Moretti, Nicola Sani





Numeri precedenti

9 *Scienza e sapienza nel Medioevo* *Agostinismo e aristotelismo a confronto*(2011) a cura di Benedetto Ippolito

Con saggi di Ariberto Acerbi, Tommaso Bernardi,
Riccardo Chiaradonna, Giuseppe Girgenti, Benedetto
Ippolito, Antonio Petagine, Orlando Todisco.



B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia
n. 12 - Anno 2012

Il prossimo numero

Il tema di B@bel
a cura di Chiara Di Marco

Georges Bataille e l'“impossibile”

Georges Bataille
“Il y eut un au le 19 février mourait André Gide”
Introdotta e annotata da Marius Galletti

Presentazione
di Chiara Di Marco
“Come l'acqua fra le acque”. Eccesso e identificazione

Gabriella Baptist
La potenza del negativo e l'opera della morte.
Bataille lettore di Hegel

Sara Colafranceschi
L'impossibile tra possibilità e necessità

Fausto De Petra
Dalla “Comunità degli amanti”
alla comunità impossibile

Chiara Di Marco
Di un nodo che lega. Parole per l'“impossibile”

Claudia Dovolich
Donare l'amicizia. L'eredità di Georges Bataille

Gilles Ernst
Georges Bataille et “L'im-possibile”

Giacomo Marramao
Pensare la comunità

Bruno Moroncini
La comunità dell'ebbrezza e del bisogno

Felice Ciro Papparo
Note intorno all'“irriducibile”


MIMESIS

