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 rischiarare ciò che Varrone definì *lucus a non lucendo,* la sua finitezza appunto, ecco che una potente controspinta 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 limiti[2].

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 beatitudine[7], 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 Heidegger[22].

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 corpi[23]. 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 corpo[25].

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 1973[26] 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'essenza[28]. 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-fondazionalista" 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 responsabilmente[33]. 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 Nancy[34]. 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 essa[35]. 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 e*thos* 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 anticipatore[38]. 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 disimmetria 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 presupporsi 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.