## 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»<sup>1</sup>. 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 uomini<sup>2</sup>. 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 solidale<sup>3</sup>.

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.

<sup>2</sup> Sulla "figura moderna dell'uguaglianza" si veda in A. Badiou, *Abrégé de Métapolitique*, Seuil, Paris 1998, tr. it. *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2001, p. 14.

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, Democrazia finita è 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»<sup>4</sup>. 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 altre<sup>5</sup>. La democrazia, in effetti, inaugura l'apertura stessa della dimensione *politica*, di quello spazio in cui entra in scena il *comune*<sup>6</sup>. 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 realizzare<sup>7</sup>. «La democrazia – nota Rancière – è l'istituzione stessa della politica, l'istituzione del suo soggetto e della sua forma di relazione»<sup>8</sup>. 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»<sup>9</sup>. 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 *cum*pagnia.

«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 *krateïn* au lieu d'un *arkheïn*, témoigne d'un désordre ou mécompte originaire»<sup>10</sup>. 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"<sup>11</sup>.

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

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

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, Galilée, Paris 2008, p. 66.

<sup>8</sup> J. Rancière, *Undici tesi sulla politica*, cit., p. 42.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 99.

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

<sup>11</sup> 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»<sup>12</sup>). *L'infondato* risiede nel suo sorgere da un'azione, non da una discendenza; «la parola "demo*crazia*" 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»<sup>13</sup>. *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*<sup>14</sup> 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"<sup>15</sup>. Il termine "popolo" va svincolato, tuttavia, da qualsiasi umanismo, essenza, identità<sup>16</sup>, 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

<sup>12</sup> J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 101.

<sup>13</sup> Ivi, p. 104.

<sup>14</sup> 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.

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

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.



## tema di Babel

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»<sup>17</sup>.

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»<sup>18</sup>. Cosa ha «reso la democrazia inadeguata rispetto a se stessa»<sup>19</sup>? 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 assomptive 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'énonciation<sup>20</sup>.

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 *krateïn*, 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)<sup>21</sup>.

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

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

<sup>18</sup> 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.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, cit., tr. it. Verità della democrazia, Cronopio, Napoli 2009, p. 15.

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

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»<sup>22</sup>. 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 rappresentanza<sup>23</sup> 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 generale<sup>24</sup>. 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»<sup>25</sup>.

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 *krateïn* 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

<sup>22</sup> A. Badiou, *Metapolitica*, cit., p. 99.

<sup>23</sup> Sul concetto di "rappresentanza" si rimanda a J. Rancière, L'odio per la democrazia, cit., pp. 63-66.

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

<sup>25</sup> 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*<sup>26</sup>, 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 perchè è lecito interrogarsi sulla realtà ultima del gesto elettorale tanto quanto sulla "democrazia dei sondaggi"<sup>27</sup>.

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 democrazia<sup>28</sup>. Può il *krateïn* 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

<sup>«</sup>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).

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, cit., p. 24.

<sup>28</sup> 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*»<sup>29</sup>. 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 democrazia<sup>30</sup>. «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»<sup>31</sup>. 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»<sup>32</sup>, 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'inutile<sup>33</sup> 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 comune<sup>34</sup>.

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»<sup>35</sup>. 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".

<sup>29</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, cit., p. 29.

<sup>30</sup> Si veda sulle dinamiche politiche del '68 Å. Illuminati, *Percorsi del '68*, DeriveApprodi, Roma 2007.

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, cit., p. 31.

<sup>32</sup> Ivi. p. 35.

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

<sup>34</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, cit., p. 36.

<sup>35</sup> Ivi, p. 41.



## tema di Babel

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» 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»<sup>37</sup>.

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»<sup>38</sup>. Un rapporto in cui il *qualunque*<sup>39</sup> faccia i conti con il "proprio" rompendo con qualsiasi misura comune. In gioco ritorna ancora l'idea di singolarità unica e irrappresentabile, 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 incommensurabili<sup>40</sup>.

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»<sup>41</sup>; 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*<sup>42</sup>, 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".

<sup>36</sup> Sulla critica della società omogenea si veda G. Bataille, La struttura psicologica del fascismo in Id., Critica dell'occhio, a cura di S. Finzi, Guaraldi Editore, Rimini 1972, pp. 175-210.

<sup>37</sup> 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

<sup>38</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, cit., p. 50.

<sup>39</sup> Sul concetto si veda di G. Agamben, La comunità che viene, Einaudi, Torino 1990.

<sup>40</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, cit., pp. 50-51.

<sup>41</sup> J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, cit., p. 117.

<sup>42</sup> 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 desideri<sup>43</sup>.

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»<sup>44</sup>. «Auschwitz – ci ricorda Bataille – è il fatto, il segno dell'uomo. L'immagine dell'uomo è inseparabile, ormai, da una camera a gas...»<sup>45</sup>. 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 sopravanzi 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

<sup>43</sup> J.-L. Nancy, Vérité de la démocratie, cit., p. 55.

<sup>44</sup> Ivi, p. 61.

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

<sup>46</sup> 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 soggetto<sup>47</sup>.

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*<sup>48</sup> o popolo<sup>49</sup> 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*<sup>50</sup>.

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 *krateïn* 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.

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> 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»<sup>51</sup>; 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»<sup>52</sup>, 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»<sup>53</sup>. 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 *koino*crazia.

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

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> 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.