

Affermazione, etica, corpo

Laura Beritelli

laura.beritelli@humana-mente.it

Abstract

The aim of this paper is to show how ontology of the bodies is also an ethical proposal. I explain Jean Luc Nancy's thought on Existence and Freedom (Being, Liberty, Evil and Good) and I reduce the possibility of appreciating transcendence to things and bodies themselves. I avoid the problem of poetry, which is discussed directly with the French Philosopher in my interview, published in this issue of Humana.Mente. As a follow-up to this contribution, in the interview I discuss with Nancy the ethical possibilities of the bodies themselves in literature, from Pier Paolo Pasolini's lesson.

Keywords: Jean Luc Nancy, ontology, hermeneutics, freedom, existence, ethics.

Per avvicinarsi in modo semplice e diretto alla portata etica del lavoro compiuto da Jean Luc Nancy sui fondamentali ontologici, è possibile partire tanto dalla celebre figura della Comunità inoperosa quanto dalla concezione dell'Essere singolare-plurale, come anche dalla critica alla mondializzazione o, perché no, dalla decostruzione della metafisica del soggetto nella semantica lacaniana, perché in ognuno di questi argomenti si presenta forte l'intenzione morale del suo 'pensiero finito'. Quella di Nancy non è però una *Weltanschauung* comunitaria, cui approcciare da qualsiasi lato, come fosse un sistema; al contrario, essa è soprattutto la gioiosa disattesa del metodo come metodo e del sistema come sistema: è questa sua ricercata ed erudita liberalità di pensiero, il suo giocare sul limite (delle belle arti, della logica e talvolta della pura emozione) a rendere possibile perdersi nella sua originalità. Se, dunque, vogliamo davvero apprezzare il percorso teoretico che il filosofo compie per giungere a pronunciarsi sull'*ethos*, credo sia doveroso partire dal discorso sulla libertà¹: potremo così dare a questa sua forte impronta etica - che non è mai presentata come 'una' o come 'la' etica - una storia, in base alla quale decidere con maggior cognizione di causa se l'orientamento che la sua filosofia propone abbia o non abbia prospettive interessanti.

1. STORIA DI UN PENSIERO FINITO

È attraverso Heidegger che Nancy approda alla possibilità di descrivere il pensiero che pensa la libertà, a partire dallo 'spazio' che il filosofo tedesco ha 'lasciato libero': si tratta della direzione stessa in cui la prassi - l'*agire*, che resiste alle categorie di teorico e pratico - deve disporsi per

¹ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000.



accedere alla sua specifica spazialità. Secondo Nancy, l'interrogazione sulla libertà si è infatti bloccata al 'salto'² che Heidegger descrisse, ovvero sul limitare che guarda ad una diversa modalità di pensiero. Esplorata la fine della metafisica del soggetto, è ora necessario uno sforzo affermativo per risolvere il rebus metafisico di un 'oltre' esperito emotivamente, giustificativo del nostro stare e che tuttavia rimane indeterminabile, finché sondato nell'ordine di un linguaggio sistematico della ragione. In una ricognizione che senza soluzione di continuità prende in esame Democrito, gli idealisti, Rousseau - e Kant, Schelling, Hegel - Nancy arriva alla considerazione che i filosofi e le loro filosofie non sono mai giunti oltre l'impossibilità di negare la libertà, avendola sempre ricondotta, pur con diversi toni, all'assoluto avulso, in quanto tale, da ogni possibilità di penetrazione e connotato, comunque, al modo di un soggetto. Il suo è un percorso ermeneutico atto ad emanciparci da questo retaggio, ripartendo dalla filosofia come lo spazio (libero) del pensiero in generale, poiché:

La filosofia non è affatto la disciplina fondatrice [...] ma è, nel discorso, la piega specifica della libertà, che definisce il *logos* come accesso alla sua stessa essenza. Filosofia = che il pensiero, nella sua essenza, sia la liberazione dell'esistenza per un mondo e che *non ci si possa mai appropriare della libertà di questa liberazione come di un 'oggetto del pensiero', ma che la libertà dia piuttosto una piega incancellabile al discorso.*³

Nancy si prefigge di raggiungere, attraverso la cessazione della compilazione sistematica e l'abbandono del metodo inteso come tassonomia delle ragioni, il cuore pulsante della libertà, e lo fa piratando all'immaginazione una scena, in cui il pensiero spazia, fa spazio, si apre creando spazi non più limitato dalla logica della necessità dettata da un fondamento, da una causa, da un'essenza. La libertà, come liberazione del pensiero per un mondo, interpreta la materia prima di un ordine di materie (e non di ragioni): c'è l'attività del pensiero, c'è l'inconfutabilità di un pensiero che pensa nel pensiero e che è il pensiero libero. Il pensiero è «l'iscrizione nel linguaggio della libertà che lo articola e fa in modo che il linguaggio non possa mai appropriarsi di sé stesso».⁴ Ciò che nei secoli è stato chiamato Tutto, Dio, o Amore e, con Heidegger, il 'trascendens puro e semplice'.⁵

2. SPARTIZIONE

C'è una concezione ontologica che coglie l'esistenza non solo come 'il suo proprio' (l'autentico heideggeriano) del soggetto o degli altri, ma di ogni essente, una concezione coestensiva a questa proposta ermeneutica: fin dal primo capitolo de *L'esperienza della libertà*, Nancy invita infatti ad intendere il legame tra esistenza ed essenza, interno ed esterno, per sé ed in sé, come un chiasmo. Volendo riassumere in breve il modo con cui vi approda Nancy, potremmo dire che, alla fine del secolo scorso e ancora con Heidegger, l'ontologia presentava due possibilità formali – e indiscussamente anche materiali, riguardando esse tutti gli esistenti. La prima possibilità è che l'Essere sia singolare, il che però lo presenta come un'estensione, fatto questo

² *Ivi*, pp. 44- 45, riportato da M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991.

³ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo VI, *Filosofia: logica della libertà*, p. 66.

⁴ *Ivi*, Capitolo V, *Il pensiero libero della libertà*, p. 67.

⁵ M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano, 2001, p. 49.



che contraddice la singolarità che gli si è attribuita poiché, se l'essere fosse un *continuum* indistinto, in esso non potrebbe esistere 'l'ogni volta' - la struttura dell'intervallo che descrive la spaziatura del tempo e dello spazio: poiché se non c'è che una volta, non c'è alcun 'una volta'. La seconda possibilità è che nell'Essere non ci sia che la singolarità: ma questo nega il generale e il comune, perché contempla soltanto 'l'ogni volta questa sola volta'. Dunque da nessuna di queste due possibilità discende quella che Nancy chiama l'identità sostanziale di un 'io'. Va considerato dunque che, tra una volta e l'altra, l'essere si ritira: «l'Essere *non è*, e possiede essere solo nella discrezione delle singolarità».⁶ Nancy pensa dunque 'l'ogni volta questa volta' come il 'battito dell'esistenza', come ogni volta una nascita al mondo, in cui essa è l'apertura al rapporto con le altre volte. Il *Mitsein* (con-essere) dev'essere simultaneo e iscritto nel *Dasein* (esser-ci), perché il *Dasein* consiste nell'esistere 'ogni volta questa sola volta in quanto mio e non suo, tuo': esso implica simultaneamente non-identità. La singolarità, se il singolare del 'mio' è anche un plurale, è ciò che avviene in questa duplice alterità, in cui 'l'ogni volta questa volta' si differenzia, da un lato istaurando un rapporto - che è il venir meno di un'identità - e dall'altro disponendosi alla comunicazione - che è la perdita di comunione. L'essere in comune non è dato alle singolarità, ma sono esse che

com-paiono ogni volta, in comune dinanzi al venir meno del loro essere in comune, spaziate tra loro dall'infinità di questo venir meno -per certi versi, senza alcun rapporto tra loro, ma perciò stesso gettate nel rapporto. L'esistenza dell'esistente ha luogo in questa spartizione della singolarità, e ogni volta è la libertà ad essere in gioco, poiché la libertà stessa è la posta dell'"ogni volta".⁷

L'intrecciare rapporti è coestensivo e contemporaneo alla libertà ed è per questo che è impossibile postulare la libertà come autonomia, ovvero considerare gli uomini come unità indipendenti, padroni di sé e delle loro scelte, laddove non potrebbero esercitare questa libertà se non fossero 'da prima' nel mondo e nel rapporto. Questa tesi, esposta tanto ne *L'esperienza della libertà*, quanto ne *La comunità inoperosa* ed in *Essere singolare plurale*, è in qualche modo la risposta di Nancy all'ontologia heideggeriana; l'essere-in-comune è posto in primo piano per poter definire la separazione delle singolarità con modalità che non richiamino in causa necessariamente il processo di individuazione di un soggetto e che esca, *eo facto*, non solo dalla metafisica ma anche, ad esempio, dal solipsismo⁸: come vedremo, si tenterà di comprendere il fenomeno della singolarità come la postura stessa del corpo nel mondo, a partire (e a finire) nella fatticità della sua esistenza come singolare plurale.

La libertà, in tutto questo, si colloca ora con maggior evidenza al cuore dell'essere stesso, come libertà del ritirarsi dell'essere e come il nulla che essa stessa è, cosicché Nancy possa scrivere: «[...] *la libertà non è, ma libera l'essere e libera dall'essere*, il che può essere trascritto nel modo che segue: *la libertà ritira l'essere e dona il rapporto*»⁹.

⁶ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo VII, *Spartizione della libertà*, p. 70.

⁷ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo VII, *Spartizione della libertà*, p. 70-71.

⁸ Pur nella solitudine totale dell'esistente spartito, l'ipseità del solipsismo è dunque 'soltanto' spartizione, il venir meno dell'aseità dell'essere (che è ciò che è solo fuori di sé). Infatti, «[...] l'essere del suo "sé" è quel che rimane "sé" quando nulla torna in sé », *Ivi*, p. 73. Il dato nel solipsismo non è più lo scacco di una soggettività chiusa in sé, ma l'ipseità posta dal ritirarsi dell'essere, come venir meno dell'aseità dell'essere: è, quindi, liberazione per un mondo.

⁹ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo VII, *Spartizione della libertà*, p. 71.



Se è la libertà a creare il gioco della discrezione in cui 'l'ogni volta' ha luogo, poiché è la libertà che si ritira, essa precede la singolarità stessa, ma senza fondarla né contenerla. La *pre-cedenza* è attribuita qui alla libertà nel senso in cui essa è la libertà dell'essere che 'cede' all'esistenza, ritirandosi. La singolarità, di conseguenza, non proviene - non procede - ma 'accade'. Ciò che è altro da me non può più essere concepito come il riferimento con cui prendere le misure per la mia libertà finita: sparisce anche la contrapposizione interno-esterno, in funzione della quale gli altri esistenti limitano il mio proprio incedere, definendo così lo spazio libero entro cui posso muovermi

Questo non vuol dire che la mia libertà si misuri in rapporto a quella degli altri [...]. Ma significa invece che la libertà è rapporto, o che la libertà è nel rapporto o come rapporto: essa è, o produce, il passo singolare della mia esistenza nello spazio libero dell'esistenza, il passo della comparizione che è la *nostra* comparizione.¹⁰

Tra le singole esistenze spaziate non c'è qualcosa che non sia la spartizione stessa, non c'è tessuto, estensione, quale vorrebbe un'ontologia leibniziana: non c'è 'essere' - come fosse una 'cosa' - tra gli esistenti, l'essere è solo nella forma dell'esistenza, in quanto spartito tra e negli esistenti: «Così, ciò che ci spartiamo è quel che ci spartisce: il ritirarsi dell'essere, che è il ritirarsi della proprietà di sé, o l'apertura dell'esistenza come esistenza».¹¹ I corpi, invero, secondo questa ontologia, che l'autore stesso definisce 'materialismo del presente', vanno a costituire il composto organico con cui si solleva e differenzia la mia singolarità: la materia, la carne stessa di cui è fatto il rapporto che è la mia esistenza. A questo proposito Nancy cita Merleau-Ponty¹², ricordando come anche questi, nell'opera postuma *Il visibile e l'invisibile*¹³, e per l'appunto nelle note di lavoro volte ad una rielaborazione del problema dell'ontologia, scrivesse «Si tratta di creare un nuovo tipo di intelligibilità (intelligibilità in virtù del mondo e dell'Essere così come sono, - verticale e non *orizzontale*)»¹⁴, proponendo quella stessa filosofia del contatto¹⁵ a cui il pensiero di Nancy è stato ricondotto: «La polpa del sensibile, il suo indefinibile, non è altro che l'unione, in esso, dell' "interno" e dell' "esterno", il contatto in spessore di sé con sé – L'assoluto del "sensibile" è questa esplosione stabilizzata interno esterno comportante ritorno.»¹⁶; e come, attraverso un ripensamento del visibile e dell'invisibile: «Se si parte dal visibile e dalla visione, dal sensibile e dal sentire, si ottiene un'idea completamente nuova della "soggettività": non ci sono più "sintesi", c'è un contatto con l'essere attraverso le sue modulazioni, o i suoi rilievi»¹⁷ avesse sostenuto per primo la possibilità di cogliere *l'altro* a partire dalla libertà e non come una libertà altra, che può limitare o definire i contorni della mia. Infatti, concludeva Merleau-Ponty:

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 72.

¹² Maurice Merleau-Ponty (Rochefort-sur-Mer, 1908 - Parigi, 1961), nei suoi ultimi scritti, pubblicati postumi, cercò di pensare una nuova ontologia.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969.

¹⁴ *Ivi*, p. 302.

¹⁵ Derrida, *Le Toucher*, Galilée, Paris, 2000.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969, p. 301 -2.

¹⁷ *Ivi*, p. 303.



L'altro non è più tanto una libertà vista *dall'esterno*, come destino e fatalità, un soggetto rivale di un soggetto, ma è preso nel circuito che lo collega al mondo, come noi stessi, e con ciò anche nel circuito che lo collega a noi – E questo mondo ci è *comune*, è intermondo - E c'è un transittivismo per generalità – E anche la libertà ha la sua generalità, è compresa come generalità: attività non è *il contrario* di passività.
[...] L'altro è un rilievo come lo sono io, non esistenza verticale assoluta.¹⁸

L'esistenza degli altri è cooriginaria alla mia e certamente ciò comporta che «un'esistenza diversa insista nella mia identità»¹⁹; ma, se il rapporto è donato dalla e alla libertà ed esso è anche rapporto a me, allora 'io' sono libero non solo in virtù del rapporto con altri ma, coestensivamente, anche in virtù del rapporto con me stesso. Nancy dunque non solo recupera, ma prosegue le ricerche di Merleau-Ponty sulla necessità di concepire una dimensione terza che spieghi tutti i fenomeni, soprattutto la trascendenza che esistiamo ed attraverso cui siamo aperti a ciò che ci oltrepassa.

La singolarità, dunque, istituisce la mia identità destituendola come 'questa' e rendendo «[...] l'esistenza discreta e insistente degli altri qualcosa di originario per la mia stessa esistenza.»²⁰ Poiché non coincide più con l'individualità (perché non è la risultante di un processo di riconoscimento di una soggettività), pensare la singolarità comporta reinterpretare la presenza, come presenza a me stesso, la quale mi definisce e, al contempo, condiziona ogni presenza estranea: la singolarità è la de-presentazione che mi getta fuori di me.

'Materialismo del presente' significa qui opporre il fatto della libertà come posizionamento dell'esistente a qualsivoglia 'processo' di identificazione di una soggettività, a partire dalla negazione o dalla messa in questione dell'altro in sé o da sé: di contro alla dialettica e all'existatica, la libertà, come *logos* della partizione ontologica, indica solo posizionamento ed esposizione, poiché «incarna la logica dell'accesso a sé fuori di sé, in una spaziatura ogni volta singolare dell'essere.»²¹

Ciò che spazia lo spazio logico della spartizione non lo colma né lo ingloba: lo libera, lasciandolo essere spazio e spartizione. La libertà è ancora la regola dell'esistenza: se l'esistenza ha il suo più proprio nell'essere-fuori-di-sé; se il proprio dell'esistenza è il trascendere e, transcendendo, esistere, allora solo fuori-di-sé essa è quel che è. L'essenza dell'esistenza coincide con l'esistenza stessa, poiché la si può 'e-scrivere' solo a partire da ciò che è: essa è, pertanto, essenzialmente in-essenziale, essendo essenzialmente l'esser-fuori-di-sé.

3. POSTULATI

Uguaglianza

Qui si tratta di confrontarsi - se l'altro e l'identità non possono comparire come misura l'uno dell'altro - con la im-possibilità di una misura umana, con la dismisura della libertà. La libertà, per Nancy, è infatti la dismisura comune che funge da misura dell'esistenza. In questo senso

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo VII, *Spartizione della libertà*, p. 72.

²⁰ *Ivi*, p. 71.

²¹ *Ibidem*.



essa è direttamente uguale all'uguaglianza²² e, transitivamente, anche questa è incommensurabile (da qui la necessità di una misura tecnica che permetta l'accesso a questa incommensurabilità). Un simile postulato non solo disconosce la tradizionale contrapposizione tra libertà e uguaglianza, finora incompatibili principi dei due diversi sistemi liberale ed egualitario; esso registra la crisi della misura stessa dell'individuazione, il 'ciascuno'. L'equazione libertà=uguaglianza aggira ancora una volta l'idea arbitrale di una libertà intesa come la possibilità di esercitare senza limiti la propria volontà, poiché ciò entra in aperto conflitto con l'impossibilità di definire un diritto simile per le singolarità che spartiscono l'individuo stesso e nelle quali l'individuo esiste. I 'ciascuno' sono infatti intesi ora come serie, intrecci di ogni volta singolari, piuttosto che come unità indivise che condividono una pluralità sintetica.²³ La comunità si spartisce la dismisura della libertà come uguaglianza spartita tra questi 'ciascuno'. La libertà è, sì, incommensurabile, ma nel senso in cui essa si misura: «dal trascendere in nulla e 'per nulla' dell'esistenza. La libertà: misurarsi col nulla».²⁴ Questo 'misurarsi col nulla' non ha più l'accezione sacrificale che Nancy ha contestato ai suoi autori di riferimento (da Nietzsche ad Heidegger fino al suo Bataille)²⁵. Non significa cioè «affrontare eroicamente la pienezza del nulla» dato che, ironizza, «l'abisso si richiuderebbe dopo averci inghiottiti»²⁶. Piuttosto, misurarsi col nulla deve essere inteso come il prendere le misure del fatto stesso dell'esistenza, cosa non meno eroica, anche se certamente meno epica. Come misura si deve guardare ora alla dismisura che inerisce al fatto dell'essere-in-comune.

Fraternità

Come esiste un orizzonte complessivo dal quale contemplare la comunità, esiste anche la possibilità di attribuire una parentela diversa con l'Essere ai 'ciascuno' spartiti. Ontologicamente postulata dall'uguaglianza davanti alla dismisura, questa fratellanza viene affrescata da Nancy richiamandosi ad una delle più acute intuizioni di Freud, ovvero come la condizione d'essere di coloro che divennero fratelli condividendo il corpo smembrato del Padre in-umano: parricidi tutti - e perciò atavicamente responsabili -, ma anche involontari protagonisti, piuttosto che autori, della scena mitica e prelinguistica in cui avvenne la perdita della sostanza comune, essi condividono la ferita insanabile dell'abbandono al mondo, alle proprie costitutive libertà e uguaglianza.²⁷ Il senso di afonia trasmesso da questa scena archetipale richiama al contempo un'altra riflessione della tradizione francese contemporanea, ovvero quella di Lévinas. Nancy può infatti concedersi l'uso di una simile suggestione a coprire un passaggio teoretico, perché il nesso tra spartizione e favola arcifondativa è già stato colto da

²² *Ivi*, p. 74

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Il confronto con Bataille è piuttosto sui temi della comunità, a cui questa discussione fa da necessaria premessa.

²⁶ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo VII, *Spartizione della libertà*, p. 75.

²⁷ Parlando di *Totem e tabù*, Freud scriveva: "Ho cercato di dimostrare che i destini di quest'orda hanno lasciato tracce indistruttibili nella storia ereditaria del genere umano, soprattutto che lo sviluppo del totemismo, il quale include in sé gli indizi della religione, della moralità e dell'articolazione sociale, va riallacciata all'uccisione violenta del capo supremo e alla trasformazione dell'orda paterna in una comunità di fratelli." Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1971. Capitolo III, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), *La massa e l'orda primordiale*, p. 120.



Lévinas ed elaborato nelle sue sovradeterminazioni ontologiche (della parola talmudica). Il tempo di quei fatti, o del mito, è il “già-detto in cui si tiene il dato nel suo tema” ed è lo stesso della novella religiosa: è quello che precede le lingue parlate e che Lévinas attribuisce all’anarchia, al passato che, pur essendo stato, è irriducibile alla presenza. È l’afonia senza storia della ‘persecuzione’, in cui il soggetto, toccato senza mediazione del *logos*, pur portatore della vera fraternità, è incapace di difendersi con il linguaggio dall’accusa di libertà che gli è rivolta e che è, invece, inconfessabile innocenza. Il lavoro compiuto da Lévinas per dire l’esposizione al suo celebre ‘altrimenti che essere’ è superato da Nancy nell’assenza di un soggetto metafisico; tuttavia, quella trama ontologica, che voleva restituire la struttura ultima del reale come etica, è congruente e contigua alla co-esistenza pensata da Nancy; anche in essa, infatti, la misura comune veniva elargita come e nella prossimità, nell’enunciazione di un *noi* anteriore all’*io*. Dunque «Descartes può dire *ego sum* solo perché può affermare che tutti *noi* sappiamo che ciascuno di *noi* esiste. [...] per cui si potrebbe anche dire; “*si*” sa che si esiste ed è così che noi esistiamo, spartendoci la possibilità che, ogni volta, io lo dica». ²⁸

Si può dire che la fraternità, attraverso la cui figura Nancy dice la necessità e la priorità emotiva del *noi*, è diretta filiazione del tentativo di pensare quello che Lévinas chiamò la *non-indifferenza in questa differenza* e che però lesse ancora nei termini di una soggettività, per quanto irriducibile all’esperienza del soggetto che la fa accadere.

Attraverso Freud, il tempo dell’epos è citato nella funzionalità di un rimando che altrimenti si aprirebbe sulle complesse e diverse architetture inventate per pensare l’Essere, ormai troppo distanti - e talune, come quella posta dall’opera di Lévinas, anche in sé problematiche. Tuttavia anche in Freud risuona l’unicità del passivo come risposta al trauma: il tema della separazione, della vulnerabilità, della *susceptio pre-originaria*, che in Lévinas è tanto la passività del dire anteriore e immemorabile del trascendente del soggetto separato, quanto riflessione, pensiero: *conatus* inesauribile alla prossimità.

Comunità

Se io non possiedo - e non posso presentarmi come - il mio proprio fondamento; se è solo attraverso l’esperienza comune della nascita e della morte altrui che mi si presenta questa impossibilità, che è anche quella, teoretica, di attribuire una pre-cedenza alla singolarità; allora è nell’esperienza (comune) dell’esposizione che la comunità si fonda, condividendo l’abbandono alla pluralità di sensi di un mondo, il cui senso coincide con l’essere stato affidato a sé stesso. La comunità coincide con la separazione originaria, perché la comune esposizione che siamo non è altro che l’esito coevo e coestensivo (a libertà, giustizia e fraternità) del ritirarsi essenziale della presenza inafferrabile e inappropriabile che è libertà, il *nihil* che, ritirandosi, ci spazia e che, così facendo - allontanandoci -, ci accomuna. Il pensiero oggi affronta il lutto fecondo di questa perdita originaria (che sia la scomparsa degli déi o l’uccisione del padre): la separazione dall’insieme è l’esposizione che ci accomuna e rende fratelli. Per questo stesso motivo, la comunità si fonda anche in virtù della resistenza che fa

²⁸ J. L. Nancy, *L’esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo VII, *Spartizione della libertà*, p. 75.



all'appropriazione illegittima «da parte di un'essenza collettiva o individuale»²⁹ della sua spartizione o 'in-fondazione'. La decisione d'esistenza, che si rinnova di volta in volta e che nello spazio politico incessantemente tenta di misurarsi con l'incommensurabile, risponde ad un'etica originaria - una *praxis*: resistere a qualsiasi forma di sostanzializzazione o ipostatizzazione della 'com-parizione' che siamo. Il 'noi' si fonda dunque anche nella salvaguardia della nostra essenziale im-proprietà, che è la nostra in-essenziale esposizione come esistenza singolare plurale.

4. IL BENE E IL MALE. PROLEGOMENI AD UN'ETICA AFFERMATIVA

Per secoli la questione principe della metafisica della libertà è stata quella del bene e del male; dalla perentorietà con la quale Nancy scrive: «*Il male è l'odio dell'esistenza in quanto tale*»,³⁰ si desume quanto il pensiero affermativo e post-decostruzionista di cui si fa voce abbia la forza di superare ogni possibile arabesco logico la moderna teodicea (o logodicea) possa aver impiegato per affrontare il problema. Tendendo il filo della sua ricognizione ermeneutica dal pensiero moderno ad Auschwitz, Nancy spiega come, al di là e al di qua della spartizione, il male sia la libertà che si scatena contro sé stessa, la furia hegeliana, l'approfondirsi del fondamento dello *Schelling* heideggeriano. Il bene è invece la libertà per l'esistenza, l'autentica decisione che, nella sua neutralità, nella sua impossibilità di presentarsi a sé stessa e rappresentarsi alla singolarità coincide con la generosità e la generatività del dono. La trattazione è spinosa poiché, se l'esperienza della libertà è ciò che fa spazio all'esistenza, essa sarà anche ciò che ne concreta la più incomprensibile negazione: dunque il male dev'essere necessariamente pensato come 'qualcosa' e come qualcosa di inscritto al cuore della libertà. Il pensiero deve sforzarsi di pensare la storia e, con essa, «il paradosso di una tradizione di libertà in seno alla quale è stata, nel modo più atroce e sistematico, negata l'esistenza (i crimini del nazismo e del comunismo, le guerre, i genocidi che hanno macchiato quest'ultimo secolo) ed il proliferare endemico della violenza sotto ogni forma di *sfruttamento, abbandono e tortura*.»³¹

La positività del male merita dunque d'essere affrontata alla luce della lezione del sapere moderno, che Nancy riassume nei seguenti punti:

- 1) il nostro non è più il tempo della teodicea o logodicea: il male va pensato come qualcosa di intrinsecamente *ingiustificabile*;
- 2) non è più il tempo di pensare il male come difetto o perversione di un qualsiasi essente, ma come qualcosa di inscritto nell'essere dell'esistenza: il male è una malvagità positiva;
- 3) il male si è incarnato concretamente nell'orrore dello sterminio e del carnaio; è qualcosa di *insostenibile e imperdonabile*.³²

D'altro canto, oltre agli accadimenti storici, dell'esistenza del male e della sua positività ci parla anche l'attrazione che ne subiamo: è ciò a cui, in letteratura, hanno dato voce i più diversi

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo XII, *Il male. La decisione*, p. 133.

³¹ E che Nancy connota come: "*accanimento, scannamento e carnaio*.", *Ivi*, p. 127. Queste riflessioni sono contenute nella nota n° 6 del paragrafo in questione.

³² *Ivi*, p. 127.



autori, da Sade a Bataille, da Kafka a Poe e che, mercificata, anima oggi la circolazione dei più disparati prodotti, dai film dell'orrore agli snuff-movie³³: è la fascinazione del male, «*L'odio della libertà per sé stessa*, strana vertigine e minaccia opprimente». ³⁴ Anch'essa affonda le proprie radici nell'esistenza di un male che è determinazione per il male³⁵ ed «[...] è il fascino dell'esasperazione furiosa del proprio [...] è il profitto o il godimento di essersi appropriati financo della appropriazione. Il male è la sopra-venienza riappropriata [...] la singolarità identificata, è il rapporto proiettato nella massa –e la massa, nel carnaio.»³⁶ La malvagità è un aspetto del rapporto della libertà a sé, dovuto al fatto che, come sostenne Heidegger, essa cela in sé la provenienza essenziale dell'annientare: è la libera devastazione che lascia in preda alla devastazione e che, con questo movimento, che è lo stesso nullificarsi, intensificarsi e approfondirsi di un niente che essenzialmente si separa da sé stesso, non desidera né preservare né mediare la propria libertà, quanto inseguire infinitamente la possibilità del distacco infinito che la definisce. Nancy scrive che «la malvagità non ha in odio questa o quella singolarità: ha in odio la singolarità in quanto tale, e il rapporto singolare tra le singolarità. Ha in odio la libertà, l'uguaglianza, la fraternità: ha in odio la spartizione». ³⁷ Se il male, infine, è l'odio che si scatena al cuore della libertà contro ciò che essa fa esistere, allora quest'odio odia anche i 'sé' singolari in cui essa s'incarna; ma ciò significa che il male rappresenta la possibilità più propria per l'esistente, ovvero la decisione di non lasciare che l'essere si ritiri nell'esistenzialità dell'esistenza: il male è il rifiuto dell'esistenza stessa: «ed ecco allora l'ingiustificabile, l'intollerabile: là dove la libertà si annulla, là dove il suo scatenamento la devasta, là dove la propria incandescenza la divora». ³⁸

5. LA DECISIONE

Per superare la rassegnazione delle filosofie ad identificare la libertà finita, per il bene o per il male, con il potere di una soggettività di accettare il corso delle cose,³⁹ Nancy pensa sia necessario «un passo avanti per dire che: *la risposta, in questo caso, risiede nella decisione.*»⁴⁰ Prima ancora del bene e del male, possiamo infatti pensare il piano dello s-catenamento stesso,

³³ Lo snuff-movie è un filmato distribuito illegalmente in cui l'attore è vittima di un reato reale e, per antonomasia, del suo stesso omicidio. Questa oscenità, che citiamo perché è lo stesso autore a ricorrevi, è la frontiera di ciò che solo il pudore letterario può chiamare 'fascinazione del male'. Ma Nancy spiega che la specificità di questo genere di esempi chiarisce la positività del male, la sua ingiustificabilità, insostenibilità e imperdonabilità. *Ibidem*, nota n° 7.

³⁴ *Ivi*, p. 131.

³⁵ E contesta l'idea di un male relativo pensato solo in contrapposizione al bene – che comunque implicherebbe l'esistenza di un male assoluto come determinazione per il male: ciò che, per l'Occidente, è stato Satana. Il fatto che male e bene siano relativi l'uno all'altro, infatti, non significa che il male vada pensato come qualcosa che non è bene e che, ammesso, lo lascerebbe indenne; è solo il male assoluto -dove c'è male, non c'è bene- che attesta il bene come ciò che non possiede positività. Il male non è dunque la privazione del bene, ma la sua devastazione.

³⁶ *Ivi*, p. 134.

³⁷ *Ivi*, p. 133.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ovvero oltre alla libertà come necessità. L'autore vuole superare anche il modello d'intesa libertaria proposto dal pensiero del male che, in fatto di libertà, non sembra dare soluzioni diverse: si tratta di celebrare la stessa incapacità del soggetto di essere essenza piuttosto che esistenza.

⁴⁰ *Ivi*, p. 140.



in cui esso si conosce come malvagità o liberazione. Su questo terreno, la decisione per il bene o per il male non è riducibile alla sola deliberazione di una soggettività per il suo bene, poiché:

[...] il “concetto” della decisione rinvia allora a una decisione effettivamente presa dal pensiero stesso. Il pensiero dell’esistenza non può pensare la libera decisione senza risultare, di fatto, deciso per l’esistenza, invece che per la sua devastazione – e questo non in virtù di una scelta o di una preferenza morale preliminari allo svolgimento del pensiero, ma nell’atto stesso del pensare, affermato sul limite del pensiero esistente.⁴¹

Il fatto del pensiero che agisce conferma una decisione già presa per l’esistenza, essendo l’esistenzialità stessa a richiamare l’esistente alla mancanza originaria, a quell’essenziale non-appartenersi del *Dasein*, al suo ‘non-essere esistendo’, che costituisce la sua radicale estraneità, o im-proprietà, e che è il proprio dell’essere-abbandonato. Il pensiero (*praxis*) rinnova allora una decisione già da sempre presa, la decisione per l’esistenza, per la liberazione. Il *Dasein* scopre allora di aver già da sempre compiuto l’atto cattivo, poiché è in difetto, in debito con la generosità dell’essere. In questo svelamento si chiarisce che il suo ‘essere-malvagio’ è proprio il suo ‘essere-in-debito’. L’esperienza di ogni coscienza inizierebbe con questo essere-in-debito, quando la coscienza accusa di malvagità il *Dasein*, additando in realtà la colpa originaria di non-essere propriamente il proprio essere. L’esistente è colpevole e conosce il male, perché non è innocente: esso incarna, con la sua singolarità, la libertà di decidersi per il bene e per il male, la possibilità esistenziale della decisione. La lettura volgare (psicologica o ‘morale’) della ‘cattiva coscienza’ come indecisione - di non aver abbracciato propriamente e assolutamente il proprio mondo, di non essersi liberato – sposa questa ontologia, che dice con maggior chiarezza l’indecidibilità per il bene o per il male come un non-decidersi per l’essere-esistente di un’esistenza. La cattiva coscienza corrisponderebbe quindi all’indecidibilità ontologica del bene e del male morali, anche se il pensiero dell’essere basa tale conclusione sopra un’arci-decisione dell’esistente, il quale conosce il male non perché abbia già fatto una scelta quanto piuttosto perché è in debito e deve decidere. L’ontologia dunque non può dire di che cosa il singolo esistente debba decidere, se non al prezzo di fraintendere il fenomeno originario dell’esistenza: la decisione si risolve tra uno stato di decisione e uno stato di non-decisione. Ciò che preme domandare è se il pensiero non si sia già deciso «[...] a partire dalla comprensione dell’essere-proprio dell’esistente come *esistenza decisa*, per la decisione che decide a favore dell’esistenza, e non per quella che decide *di restare in debito d’esistenza e di appropriarsi dunque di sé stessa sotto forma di un’essenza situata fuori dall’esistenza?* »⁴²

Per Nancy la decisione che si rinnova ogni volta è sempre quella di una singolarità per la singolarità, per la libertà: la singolarità decisa si decide emancipandosi dalla non-innocenza della libertà per la decisione, senza per questo divenire innocente, ma entrando, ex-istendo,

⁴¹ *Ivi*, p. 142.

⁴² *Ivi*, p. 145. L’intero discorso è costellato da questo tipo di suggerimento. Ad esempio, “Il pensiero non si è già deciso, a partire dalla comprensione della non-innocenza della libertà, per la decisione e per la sua faticità singolare?”, *Ivi*, p. 141; e prima: “[...] ma come potremmo così non aver già deciso, infinitamente già deciso, rispetto a ciò che è bene e ciò che è male?” *Ivi*, p. 143.



nella decidibilità diversa che caratterizza il suo percorso d'esistenza nel rapporto tra le singolarità e tra le decisioni. Tuttavia, è l'indecidibilità che rende necessaria la decisione che decide per la decisione stessa, ovvero per il bene di mantenersi aperto ogni volta alla decisione, accettando lo stato d'indecidibilità; o per il male di una decisione che decide di sopprimere la decisione.

Questa conclusione salva la possibilità di parlare di trascendenza, reinterpretando il vocabolario della filosofia dell'essere come quello stesso della finitezza: infatti la singolarità che decide per la spartizione (e quindi per il rapporto) conserva l'essere ritirato, come ritratto; ed espone la finitezza che essa stessa è, come carattere primo dell'esistenza: la limitazione. La singolarità, come limite, impedisce l'infinita concentrazione di sé di un Essere che è s-catenamento, egoità che s'approfondisce, furia. In conclusione, l'ontologia non ci consegna una morale, ma afferma che l'esistenza di una decisione autentica implica l'esistenza di un fondamento etico. E se l'ontologia non può insegnarci «cosa significhi, e in che modo, e quando, “rispettare gli altri” o “rispettare sé stessi” o “considerare l'uomo come un fine”, o volere l'uguaglianza, la fraternità e la giustizia della comunità umana»,⁴³ poiché essa cerca una determinazione arci-originaria dell'etica come prassi, che «non si tratta di una legge o di un valore ultimo ma di qualcosa grazie a cui possiamo stabilire un rapporto con la legge e col valore: la decisione, la libertà»,⁴⁴ tuttavia, attraverso questo percorso, essa ha riconosciuto nella decisione il momento vuoto, l'*ethos* al fondo di ogni etica.

6. SITUAZIONE, SPAZIO, AREALITÀ

Il passaggio che dalla decisione porta allo spazio in cui la singolarità è messa in gioco è infine compiuto richiamandosi direttamente all'analisi della 'situazione' contenuta in *Essere e tempo*: la situazione incarna la località del -Ci, lo stato in cui si trova ad essere⁴⁵, il che significa che la decisione è essenzialmente 'aprente', spaziando essa lo spazio ed il tempo dell'esistenza.⁴⁶ Con una citazione specifica dal filosofo tedesco⁴⁷, Nancy vuole valorizzare il carattere preminentemente spaziale dell'esposizione, da un lato attualizzando nella singolarità un aspetto esistenziale proprio del *Dasein* heideggeriano, dall'altro legittimando teoreticamente l'indirizzo 'spaziale' proposto dalla filosofia francese⁴⁸: il passaggio da *Essere e tempo* è obbligatorio in questa sede, proprio perché, come dirà l'autore riguardo al suo testo *Essere singolare plurale*, non è sufficiente dire che il modello spaziale ha sostituito quello temporale.⁴⁹ Dunque, solo perché è stato esposto e abbandonato in comune, alla presenza di altri, dal fenomeno originario e arcietico del ritirarsi d'essere, in cui la libertà comprende sé stessa come

⁴³ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo XIII *Decisione. Deserto. Offerta*, p. 150.

⁴⁴ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo XIV, *Frammenti*, p. 171.

⁴⁵ La situazione è l'apertura del -Ci nella decisione.

⁴⁶ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo XIII *Decisione. Deserto. Offerta*, p. 151.

⁴⁷ Nancy cita *Essere e tempo*, Longanesi & Co., Milano, 1997. Parte prima, sezione seconda, capitolo secondo, § 60, *La struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza*, pp. 362-63.

⁴⁸ L'interesse per spazialità e spazio sono stati al centro di grande attenzione da parte della filosofia francese, dando luogo per altro ad un felice connubio con l'architettura e l'arte, cui Nancy ha più volte contribuito.

⁴⁹ Il commento è tratto da R. Esposito e J. L. Nancy *Dialogo sulla filosofia a venire*, introduzione all'edizione italiana del testo J. L. Nancy *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001, p IX.



l'alterità costitutiva e irriducibile alla presenza di un moto di liberazione, generosità, spontaneità e meraviglia, l'esistente singolare si trova posto in situazione; questa, a sua volta, è il luogo, la spaziosità propria dove la decisione sempre si rinnova, decidendo del suo rapporto con l'esistenza - che è un rapporto invece propriamente etico. Lo spaziare proprio della decisione è così tanto la 'apertura' di Heidegger, quanto 'il mettere in libertà i luoghi' di Bennefoy⁵⁰ e 'l'abitare nomade' di Deleuze e Guttari⁵¹. La spaziatura è ciò che dà luogo e perciò dà singolarità d'esistenza.

La situazione si risolve ad essere la forma generale dell'esistenza, come spaziatura ed esposizione. La decisione è il taglio inaugurale della singolarità che, esistendo nella situazione, espone la propria differenza, nel rapporto a sé stessa e agli altri.

A seguito di questa analisi, il termine 'situazione' può essere abbandonato e compreso come la 'spaziatura dello spazio libero'; a sua volta, questa specifica spazialità, inaugurata dalla decisione, viene chiamata da Nancy 'arealità', poiché essa ha il carattere dell'area - che si distingue dallo spazio pubblico della Arendt, non essendo semplicemente 'dato in dono', ma coincidendo con la fondazione stessa dell'arealità spartita: non è donata, quanto piuttosto è essa stessa l'offerta e il dono che si genera e che si riproduce attraverso la liberazione dello spazio, senza mediazione alcuna.

7. L'ETHOS DEL SOGGIORNO

I luoghi autentici della spaziatura sono allegorizzati da Nancy come 'deserto': presa a prestito dal già menzionato immaginario di Deleuze, la visione di una libertà che si dona accrescendosi infinitamente serve a richiamare l'ambivalenza del nulla che, se è ciò che ci accomuna, spartendoci nell'esposizione, è anche ciò che ci allontana, avanzando come l'orrore di una reciproca non-identità; è questo il paradosso che la filosofia ha il dovere di pensare, comportando la sempre possibile riconversione della libertà nel suo rovescio: «la minaccia di una devastazione dell'esistenza, questo solo possiede, oggi, una realtà positiva».⁵² Il niente del deserto, davanti alla minaccia della devastazione, è la neutralità dell'esistenza e delle sue eccità spartite: la spaziatura di luoghi autentici e il dono della libertà come spazio libero che il nomade, abitandovi, accresce. Il nomade, per Nancy, non è solo il vettore di deterritorializzazione che Deleuze vede protagonista di un pensiero che non pensa più il rapporto tra soggetto e oggetto, ma tra la terra ed il territorio; poiché, se ci si concentra meno sull'aspetto dell'erranza (verità) e maggiormente su quello dell'abitazione (ethos), allora il nomade, abitando il deserto, crea lo spazio che è il suo stesso soggiorno e che «è l'ethos stesso come apertura di spazio, riparo spazioso dell'essere nell'esistenza, che decide di restare quel che è nella lontananza da sé, in quella lontananza che lo abbandona al suo ritirarsi, alla sua esistenza, generosamente».⁵³ Nancy parla dell'affermazione della generosità come *ethos*: perché la libertà che non decida la furia, ma l'esistenza, si rivela generosità prima ancora che

⁵⁰ Nancy cita Y. Bennefoy, *L'improbable*, Paris, 1951, p. 181.

⁵¹ Nancy cita Deleuze e Guttari, cit. *Mille plateaux*, pp. 473-74.

⁵² *Ivi*, p. 155.

⁵³ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo XIII *Decisione. Deserto. Offerta*, p. 153.



libertà. Così, rispetto alla mancanza di un baricentro compiuta nel pensiero di Deleuze, qui si riconducono al deserto i concetti di dono e di offerta, intesi come generosità che si concreta nell'offerta della libertà, il dono che si ritrae nel dono stesso e nella sorpresa della propria decisione di dare luogo, di spaziare lo spazio alla singolarità di sé stessa, di affidare all'esistenza singolare un luogo ogni volta spaziato per la decisione - una decisione che resta molteplice. Ma come, ancora e sempre diversamente, esemplificare una siffatta libertà? Nella nota finale al lavoro compiuto, Nancy scrive:

La libertà esigerebbe che si pensi – in una regione in cui dovrebbero essere rimesse in gioco le esigenze e le speranze dell' "arte", dell' "etica", del "politico" - non un modello inimitabile, non una mimesis senza modello, ma *la sorpresa dell'esempio* come tale [...] una sorpresa più originaria rispetto alla *poiesis* della stessa *mimesis*, una *praxis* dunque, che non sia però un' "autoproduzione" dell'agente, bensì: la virtù – forza ed eccellenza- di null'altro che *l'esistenza*. Un'ontologia di quell'esempio sorprendente che *l'essere dà*.⁵⁴

In Nancy etica e ontologia si raccomandano l'un l'altra come etica originaria di una *praxis* che è il pensiero stesso, ma che è anche, come pratica letteraria del pensiero: «esemplare di ciò che, col nome di *praxis* (eccellenza, virtù, rivoluzione), si lascia pensare come non-*poiesis* o come *poiesis* del solo agente della *poiesis*. Il che si può anche interpretare con la *poesia stessa*».⁵⁵

8. AFFERMAZIONE, ETICA, CORPO

La contropartita di un pensiero che pensa l'esistenza come esposizione è l'aver esposto la filosofia stessa: non si tratta infatti di rigettare la filosofia o proclamarne l'avvenuta morte, ma lasciare che il pensiero agisca ed esista al di fuori dalla metafisica del soggetto. Il pensiero è «esposto all'indecisione tra il discorso e il gesto, l'uno e l'altro appartenenti al pensiero, ma [...] sempre in bilico, sempre in pericolo di scivolare fuori di esso. Ed in pericolo dunque di essere solo discorso o solo gesto».⁵⁶

Da una riepilogazione sommaria quale lo spazio a nostra disposizione concede, può sembrare in effetti che il linguaggio dell'ontologia, attraverso cui Nancy ci parla, nasconda insidie logiche e che una volta trasposto nella *koinè* in cui esprimiamo la nostra quotidianità comporti, in qualche modo, delle conclusioni che trascendono la sua effettiva portata; in realtà, Nancy è abbastanza esplicito e, come abbiamo visto sulla questione del male, non manca di prendere posizioni: le sue opere mostrano, anzi, la possibilità di parlare in modo più forte del 'nostro più proprio', attraverso il ripensamento e la disposizione all'ascolto, per incontrare - non allestire -, una nuova orizzontalità di senso, la possibilità di un discorso condiviso (come da tradizione continentale). Per quanto riguarda il discorso sulla libertà, ad esempio, che coinvolge anche e necessariamente quello sulle libertà, il fatto che l'esistenza riposi esclusivamente sulla propria decisione di custodirsi come decisione, e che questo sia l'*ethos* originario, che riapre ogni volta in sé la differenza propria dell'in-decisione, non significa altro che

⁵⁴ *Ivi*, p. 154, nota n° 9.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 165



[...] se non altro, in modo chiaro, che le idee acquisite sulla libertà [...] sono “funzionali” a loro volta alle pratiche meno liberatorie di questo mondo spaventoso e disincantato, o sono rese più “obsolete” da questo mondo. Le “libertà” sono anche strumenti della “tecnica”. Per questo è derisorio limitarsi a riproporre [...] un valore assoluto della libertà.

L’alta densità del linguaggio ontologico, cioè, non nasconde una ricaduta nella teoresi fine a sé stessa e quindi, in questo caso, il fatto che non abbia più senso cercare di capire come e cosa sia un’etica, una morale; e tanto meno significa abbandonare la lotta per il proclamarsi del diritto ad esistere o per il rinnovarsi dei diritti - che è proprio quel commisurarsi continuo a ‘libertà, uguaglianza e fraternità’ che qui s’è esposto: è il politico.⁵⁷ Se è vero che la filosofia del Novecento è arrivata a comprendere che l’etica non può essere formulata a discendere da un sistema morale, tuttavia questo non ha impedito che, in modo più o meno sapiente, si tentasse di indicarne una. Jean Luc Nancy vuol fare un passo nella direzione che afferma ostinatamente l’etica, senza per questo scalfire in alcun modo quel sapere.⁵⁸ Scrive infatti:

Soltanto l’esistenza, come esistenza e come fatticità singolare della libertà, offre, se non proprio un’etica, comunque quel “riparo” dell’essere *che è il suo ethos più proprio, che l’ethos o il soggiorno dell’uomo che soggiorna nella possibilità della sua libera decisione.*⁵⁹

Il pensiero materiale dell’agire, che è ‘un’ pensiero finito, vuol significare dunque la fine della metafisica, dei massimi sistemi, come ciò che per secoli ha fatto della filosofia la continua rivoluzione attorno allo stesso asse: il rapporto tra interno ed esterno, soggetto e oggetto,

⁵⁷ Nonostante che: “Il motto ‘libertà, uguaglianza e fraternità’ ha per noi qualcosa di ridicolo ed è molto difficile introdurlo nel discorso filosofico”. *Ivi*, p. 175. Infinito ed incessante, in virtù del carattere di cominciamento e inizialità proprio della libertà, è il carattere rivoluzionario del politico, inteso qui come la continua apertura e riapertura dello spazio della coesistenza. Il politico, come possibilità che discende direttamente dal fatto dell’esistenza, non può essere una forma di produzione. La difficoltà a riconoscere l’inizialità della politica è ideologica e ha le sue motivazioni del fatto che tale carattere ci è stato trasmesso solamente dalla tradizione rivoluzionaria, ovvero in un retaggio che Nancy sintetizza nel motto: la libertà, la si può solo prendere (p. 80) Nancy affronta la contraddizione di una rivoluzione che ci è stata per lo più trasmessa come *liberazione forzata* (“e non è assodato che si tratti di questo nemmeno in Marx” *Ivi*, p. 82); segnala poi il pensiero di Saint-Just, che invece, e similmente a ciò che ora egli cerca di dire, reclamava una liberazione del popolo “per il suo stesso essere libero, senza limitarsi a conservare le libertà istituite” (*Ivi*, p. 83) In questa economia ontologica l’aspetto rivoluzionario del politico è fondamentale, poiché è qui che si giustappongono nello stesso ordine di materie, di effettività e fatto, l’inizialità di una rivoluzione e l’originarietà di un’etica: una vicinanza questa che risulta imbarazzante se estrapolata dalla portata destrutturante le ideologie propria del pensiero di Nancy. La rivoluzione ed il politico sono cooriginari alla struttura comune dell’esposizione ‘solo’ perché la libertà *si prende*, cioè si è già avuta da sé. Niente e nessuno comincia ad essere libero, piuttosto è la libertà che è il cominciamento e come tale non ha fine. Nelle riflessioni che chiudono *L’esperienza della libertà*, tuttavia, Nancy spiega come, nonostante la connotazione d’orrore con cui oggi riceviamo la parola ‘rivoluzione’, essa designi la comunità esposta a sé stessa, il momento in cui viene alla luce la libertà comune e l’essere è consegnato alla decisione. Non è infatti possibile limitare o nascondere la critica che questo modo di pensare l’evento e l’avvento della libertà come ritirarsi dell’essere e pertanto la liberazione di uno spazio chiamato: ‘politico’, produce. Una riflessione come quella di Nancy è anzitutto una destrutturazione che dà da pensare e ne dà anche e necessariamente sulla possibilità futura di concepire il politico come democrazia: i sistemi di governo che si basano sulla dialettica democratica mancano dell’inizialità di una libertà che, come abbiamo visto, ricomincia sempre, laddove la democrazia concepisce solo la/le libertà ‘acquisita/e’. Una simile aporia parla - ricorda Nancy - tutto il pensiero politico moderno ed è la stessa denunciata da Kant, quando sostiene che non si può definire maturo o meno un popolo per la libertà, poiché *solo nella libertà si possono usare le proprie forze nella libertà* (I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 209)

⁵⁸ Si veda a proposito l’intervista a J. L. Nancy pubblicata in questo numero di ‘Humana.Mente’.

⁵⁹ J. L. Nancy, *L’esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo XII, *Il male. La decisione*, p. 146.



s sofisticato poi in quello tra teoria e pratica. Il retaggio che qui si cerca di superare è infatti il persistere, in ogni filosofia, della dicotomia, della distinzione essenziale tra teoria e pratica. È soprattutto sul superamento di questa differenza (e del solco che essa traccia in ogni tentativo di un dire filosofico diverso) che Nancy ha basato tutto il suo sforzo; e lo ha fatto col presupposto intuitivo che, ammessa la fine della storia della metafisica, la nuova architettura concettuale si debba concentrare su un unico problema: l'esterno è entrato. Lo schematismo trascendentale ha in effetti impostato una separazione - quella tra ragion pura e ragion pratica - insanabile, una distinzione essenziale tra morale e ragione che, per quanto intesa e proposta come unità sintetica, ha invece sottolineato la forza di questa differenza. Se, infatti, si attribuisce il pensiero alla sola attività riflessiva di un *Cogito* che si proclama prima soggetto e poi esistente e la pratica, invece, alla sola pulsione, al desiderio inclinato verso il bene o il male, o ancora alla volontà ed alla sua in-comprensibile libertà (che agirebbe in base a norme avulse dal tempo, ma funzionanti su modello comunque causale, invece che 'cosale'), allora si riconduce anche ciò che c'è di più originale nell'umano a qualcosa che non si può dire ed il compito di proclamare un'etica risulta impossibile, poiché all'*elezione*, per dirla con Lévinas⁶⁰, manca il *logos*: l'etica è pre-logica ed è da ricercare e comprendere come la struttura che è 'altro dal pensiero' (se inteso come 'ragione'). Scrive Nancy:

Bisogna dunque riuscire a pensare, se non una "patologia", almeno una passione pura della ragion pura, in cui essa si rivela "pratica" in ogni suo aspetto (anche in quanto ragione "teorica"). Ma la "purezza", in questo caso, non sarebbe altro che l'effettività materiale dell'essere-nel-mondo e l'impurezza morale (il male [...]).⁶¹

Questo pensiero affermativo, figlio di una crisi e di un mutamento radicale del filosofare, non è stato concepito quanto, piuttosto, accade: ci sorprende come la stanchezza stessa per la deiezione ed il gioco delle rap-presentazioni, il gioco dell'idea sulle idee. La filosofia sistematica non può che prenderne atto, come del suo stesso fallimento e quindi, al contempo, come di tutta la rinnovata necessità di dare la parola al pensiero. Quella di Nancy è tanto l'esplorazione della chiusura di un'epoca quanto improvvisazione narrativa di un'apertura altra, che ha già oltrepassato il liquido pensiero postmoderno: è l'avanguardia che ascolta ed il pensiero che pensa il dovere di pensare. Ciò che insorge, con questo pensiero, è l'esigenza dell'affermazione in forza della propria matericità, in virtù del suo principio arci-etico che parla di liberazione per un pensiero e resistenza del pensiero, in virtù dell'*ethos* che lo descrive come la sua improprietà, il suo nomadismo, il suo soggiorno presso le cose, la sua verità.

Secondo la lettura, ovviamente parziale, che qui viene proposta, dal posizionamento si può trarre una conclusione: l'unica cosa a restare rivoluzionaria e sintomatica di verità è il corpo. Non solo uno: i corpi, che giocano, che godono, che soffrono, che urlano, che bruciano, che esultano, che fanno massa per poi disgregarsi in intimità e privato, per ricercarsi di nuovo nella pubblica piazza; che vivono per proclamare il loro diritto ad esistere. I corpi che stanno diversamente, ma tutti per un principio an-archico di libertà e dal cui posizionamento si deve

⁶⁰ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, Jaka Book, Milano, 1999.

⁶¹ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo IX, *La libertà in quanto cosa, forza, sguardo*, p. 105.



spremere, lasciar venire o e-scrivere⁶² un nuovo modo di sentire, di pensare, di proclamare e negare. Non c'è più interno/esterno perché, abbiamo detto, l'esterno è entrato. Si tratta dunque di considerare la tecnica, che oggi sposta il confine tra vita e morte, come Nancy racconta ne *L'intruso*:

Corpus meum e interior intimo meo, i due insieme per dire esattamente, in una configurazione completa della morte di Dio, che la verità del soggetto è la sua esteriorità e la sua eccessività: la sua esposizione infinita. L'intruso mi espone eccessivamente. Mi estrude, mi esporta, mi espropria⁶³;

ed i corpi stessi, che si adattano prima della coscienza alle situazioni nuove in cui esistere e che ci impongono di andare incontro a questa evoluzione: «noi, io e tutti i miei simili sempre più numerosi, siamo in effetti l'inizio di una mutazione.»⁶⁴; e lo spazio in cui esistiamo, che non ha più il carattere di frontiera, ma che si sviluppa in sé stesso articolandosi, moltiplicandosi, definendo un *lebenswelt* di cui non possiamo che accettare i risvolti:

lo spazio [...] non è più propriamente dimensionale: la terra si riduce a un punto [...] e la coscienza angosciata di questo ripiegamento genera a sua volta un pensiero dello spazio – un pensiero che è al tempo stesso angoscia e lotta contro l'angoscia, punto di partenza di un'altra storia⁶⁵.

Se da questo pensiero si sviluppa una proposta, si tratta allora di quella che proclama e afferma il corpo: un'etica che si presenta nel 'come' del corpo che si pone nello spazio, l'arealtà: è questo che resta oltre la riduzione (o l'espansione) dell'etica al posizionamento d'esistenza. Nonostante, infatti, l'azione libera sia stata compresa come il tratto d'efficacia, la forza della cosa come tale, questo non nega l'effettività dell'atto libero: esso è dovuto, causato, preteso a partire dall'esser-libero di un *Dasein*, ma coincide con l'esser-libera dell'esistenza stessa. In conclusione, essere libero significa esserlo di una libertà effettiva e irriducibile, anche se l'esperienza di questa forza assoluta è quella stessa dell'impenetrabilità del pensiero così che, volendola comprendere come si comprende un elemento in una concatenazione di cause, verrà alternativamente considerata così infima da poter essere negata o talmente decisiva da dover essere celebrata. Libertà è dunque l'incomprensibilità della cosa senza causa e coincide con l'esistenza stessa: la sua realtà si dà attraverso questo stesso corpo, ma come la forza libera che lo trascende, che «non scompare neppure con la distruzione del corpo, e che scompare

⁶² L'e-scrizione è il non-metodo adottato da Nancy per investigare le cose esistenti.

⁶³ J. L. Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli, 2000, p. 35. *L'intruso* è un vero e proprio caso filosofico - letterario in cui l'autore si confronta con la malattia e con l'estraneità cui essa ci espone. Dalla sua pubblicazione è cresciuto anche l'interesse per l'orientamento che la riflessione di Nancy ha dato agli interrogativi lasciati in sospeso dall'ontologia del Novecento. L'intrusione, quella di un cuore altrui trapiantato al posto del suo, è lì raccontata in modo da divenire essa stessa immagine dell'esperienza che il pensiero fa, quando inciampa in ciò che lo fa pensare; un simile gioiello di scrittura rende conto del senso stesso della ricerca portata avanti da Nancy, riconciliando, nell'e-scrizione di una vicissitudine personale, le parti disseminate dal lavoro di una vita su libertà, singolarità, alterità, corpo.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ R. Esposito e J. L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in J. L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001, p. XI.



davvero solo se il rapporto tra questa esistenza e un'altra [...] si distrugge anch'esso come un rapporto tra esistenze [...]».⁶⁶

Si potrebbe infine parlare, a nostro giudizio, di un'etica dell'effettività dell'esistenza, come di ciò che si compie nei corpi e nelle cose, considerando bene la complessità di questa proposta che, ad esempio, annichilisce (e rigenera poi) un'altra distinzione essenziale, ben radicata nella nostra cultura: quella tra organismo umano e ambiente.⁶⁷ Si potrebbe parlare quindi anche delle fattezze che il pensiero assume quando s'incarna o si concreta, inaugurando una delle molteplici prospettive che il filosofo insegna a praticare; e, soprattutto, di come, in casi di personalità eccezionali, l'arte abbia anticipato i contenuti di questo pensiero finito⁶⁸.

Per concludere, l'affermatività dell'ontologia di Nancy sembra promettere di in-comprendere il modo in cui il pensiero è prima di tutto un'apertura emotiva, o il perché i nessi, che faticosamente cerchiamo di ricomporre, prima si esperiscano sulla pelle, nei nervi, tra le idee, come il disagio di ciò che non è conforme al vero di una fede (o credenza) nel mondo 'in questo o in quel modo'. Ed è questa l'esperienza della libertà, il fatto che la libertà stessa è l'esperienza e che il pensiero la incontra ogni qualvolta «inciampa in ciò che lo rende possibile, in ciò che lo fa pensare».⁶⁹

Ogni eccedenza cui il pensiero faticosamente giunge verrà poi assimilata in una nuova coerenza semantica. Filosofare è, dunque, la disponibilità del pensiero a farsi carico della sua passione/dolore.

In questo senso, il pensiero è anche patologia e sensualità, dolore e piacere: «la libertà, nel suo evento, è forse sempre qualcosa che appartiene al cuore. Ma come pensare un cuore dell'essere?»⁷⁰ Se anche non ha risposto a questa domanda, tuttavia Nancy ha in effetti aperto la filosofia ad un lavoro che mira al cuore dell'esperienza, in cui la libertà è lasciata significare il cuore dell'essere ed il pensiero che la pensa il pensiero di questo 'cuore'.

A maggior ragione, allora, risultano suggestive le parole che ne *L'Intruso* emergono a raccontare l'esperienza di un cuore estruso e di un nuovo cuore intruso, che sembrano ancora una volta dar voce al suo pensiero finito:

Questa correttezza morale presuppone che si riceva lo straniero annullando sulla soglia la sua estraneità: pretende quindi che non lo si sia affatto ricevuto. Ma lo straniero insiste e fa intrusione. È proprio questo che non è facile accettare e neppure forse concepire...⁷¹

⁶⁶ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo IX, *La libertà in quanto cosa, forza, sguardo*, p. 105.

⁶⁷ Nancy non esclude dalla coesistenza minerali, animali e quant'altro esistente, destituendone, con richiamo spinoziano, il carattere di eterni esclusi dal senso - o dal non-senso. Essi sono altri, ancora indefiniti, modi dell'esistenza: "C'è la fatticità del mondo [...] è il "c'è", con tutta la forza di "presenza reale" che esso implica. [...] La fatticità in quanto fatticità è anche [...] la fatticità della pietra."

⁶⁸ Di questo abbiamo parlato con Jean Luc Nancy: le risposte ad alcune questioni preliminari qui esposte sono pubblicate come intervista in questo stesso numero di *Humana.Mente*'.

⁶⁹ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo XIV, *Frammenti*, p. 175.

⁷⁰ J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000. Capitolo XI, *Libertà e destino*, p. 118.

⁷¹ J. L. Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli, 2000, p. 12.



Del cuore dell'essere, o del pensiero stesso come scontro con la sua infinita alterità e incontro con il limite che abitiamo, può essere detto che si introduce in noi come il tarlo di una estraneità, se non che:

L'intruso non è altro se non me stesso e l'uomo stesso. Non è nessun altro se non lo stesso che non smette mai di alterarsi, intruso nel mondo come in sé stesso, inquietante spinta dello strano, *conatus* di un'infinità escrescente.⁷²

Laura Beritelli

Bibliografia

1. J. Derrida, *Le Toucher*, Galilée, Paris 2000.
2. S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.
3. E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, Jaka Book, Milano 1999.
4. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969.
5. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 2001.
6. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.
7. J. L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
8. J. L. Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000.
9. J. L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
10. J. L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio 1995.

⁷² Ivi, p. 37.