

D I A L E C T I C A

collana diretta da Diego Arturo Giordano

Volume LIV

Carmelo Meazza

Il nichilismo della forma politica

**Nell'eredità del comunismo im/possibile
di Jean-Luc Nancy**



Nella collana *Studia Humaniora* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con il contributo del Bando PRIN 2022
“French Phenomenology Today”
Progetto 2022A5FHFY – sett. SH5 *Cultures and Cultural Production*.

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2024 Orthotes Editrice
Napoli-Salerno
www.orthotes.com
ISBN 978-88-9314-426-1

*A Miriam...
e al suo sguardo per il mondo,
con la luce e il vento di quest'Isola.*

La cosa esterna può essere considerata da due punti di vista. Primo, relativamente alla sua natura che non soggiace all'autorità umana, ma solo a quella divina, al cui cenno obbediscono tutte le cose. Secondo, relativamente all'uso della cosa stessa.

TOMMASO D'AQUINO
La Somma teologica
(2-2, q. 66, a. 1-2)

1. Questa ricerca prende avvio da alcune affermazioni di J.-L. Nancy sull'essere-in-comune. Affermazioni dirompenti che restano però sospese e senza uno svolgimento radicale e coerente con le intuizioni fondamentali da cui provengono. Il loro punto di convergenza e di tensione teorica si può riassumere in questo modo: la comunità esige una figura teorica e una figura della prassi che sospenda e abbandoni la categoria del possibile.

La comunità esige inoltre un pensiero estraneo a una certa utopia temporale, così come esige un'estraneità e un forte attrito con la logica dell'evento.

Nancy ci lascia in eredità un'ontologia ineventuale e una singolare etica dell'im/possibile in cui la nozione di *comunismo* prende una nuova luce rispetto alle tradizioni dominanti della filosofia del politico della tarda modernità.

Questo studio riprende questi passaggi e sviluppa, liberamente, una parafrasi teorica, anche in ambiti lontani dagli esiti della proposta di J.-L. Nancy.

Pensare il *comunismo* al di fuori della logica dell'evento e della categoria del possibile introduce figure teoriche in forte dissidio con consuetudini consolidate nell'ambito delle filosofie del politico. Se sviluppate nelle loro premesse più radicali consentono una diagnosi inusuale del nichilismo delle forme del politico. Gettano nuova luce sugli esiti del Novecento, e anche sulle attuali forme di *impotenza* in cui il politico giace nell'area del mondo della civiltà euroatlantica.

2. Un adeguato svolgimento di questa ontologia ineventuale del comune consente inoltre di interrogare, in modo nuovo o rinnovato, il nesso tra il teologico e il politico. In questa ricerca il teologico nomina il *divino* solo entro un'istanza in cui si include una singolare forma di convertibilità con l'essere-in-comune. Si ritiene di rispettare in questo modo quell'intuizione del divino che nell'avvenimento cristiano fa resistenza assoluta a quell'alleanza tra il teologico e il politico istituita intorno alla centralità del *monoteismo*. L'essere-in-comune e il teologico si chiariscono in qualche modo reciprocamente. Si ritiene che qualcosa di decisivo nella possibile comprensione di entrambi verrebbe smarrito se questo nesso di convertibilità restasse pregiudicato. Nancy lambisce questa questione nel momento in cui comprende dell'avvenimento cristiano la sua portata decostruttiva dell'idolatria del divino fino al punto di trascrivere l'ateismo come centro dinamico di una cristologia. Questa insistenza contribuisce a demolire stereotipi largamente diffusi e trasversali sull'intelligenza del teologico e in questo senso concorre a rinnovare la questione di un nuovo nesso tra il teologico e il politico.

3. Il teologico si trova quindi a nominare l'esperienza di una speciale adesione all'essere-in-comune. Tanto più radicalmente si pensa l'essere-in-comune tanto più l'istanza del filosofico si rinnova in un'intelligenza teologica. La stessa ricerca teologica dell'avvenimento di una rivelazione è chiamata a sua volta a sollecitare in modo rinnovato esperienze fondamentali e abbandonare idee molto resistenti. In questa accezione il teologico diventa il nome di una ontologia liberata o sottratta a tutto ciò che accade al mondo dei concetti e delle figure teoriche quando una differenza ontologica sopravviene ad animare in un *orizzonte* l'apertura dell'esperienza del mondo ontico.

Pensare il *teologico* nella convertibilità con l'essere-in-comune significa naturalmente riscrivere il plesso tra il filosofico e il teologico. Significa rinominarli in un altro dominio semantico e soprattutto assediare i luoghi in cui il teologico si consegna in

vario modo e in varie forme all'ontoteologia. E significa anche demolire i dispositivi portanti del moderno che hanno reso insignificante e remota la resistenza del teologico, di questa accezione del teologico, alle varie idolatrie del divino.

4. Questa ricerca insiste molto sulle figure teoriche e per questo richiede un certo impegno teoretico.

Si ritiene che l'insufficienza o l'impotenza pratica delle più diffuse e influenti teorie del politico, sia innanzitutto una insufficienza teorica, una insufficiente invenzione di figure teoriche e concettuali. È proprio l'impotenza generale della prassi di una politica di emancipazione a restituirci o riflettere l'impotenza delle teorie del politico dominanti. Anche per questo molti luoghi teorici diventati comuni vanno ripensati altrimenti e diversamente.

Questa ricerca dunque cerca di individuare alcuni di questi luoghi cardinali e tenta di portare al punto più estremo il loro sviluppo teorico.

Uno di questi luoghi è il seguente: Il *teologico* che nomina l'essere-in-comune comporta un'ontologia della non insussistenza. Se c'è un'etica in una ontologia essa sta nella sua resistenza infinita all'insussistente. Del resto c'è una naturale correlazione tra un'ontologia dell'insussistenza, la logica dell'evento e il primato categoriale del possibile.

Quando Nancy in *Comunità inoperosa* lascia cadere un passo come il seguente “la comunità in fondo perderla ci è impossibile”, fa risuonare il clamore di un'ontologia positiva che il Novecento, soprattutto nella sua seconda metà, non ignora, ma l'appello a un pensiero che sia all'altezza di questa *impossibilità* raramente è stato pronunciato, a partire dal tempo moderno, in modo così eloquente e impegnativo. La sua elaborazione implica che non si confonda, ad esempio, un dio assente o un fondamento mancante con un dio o un fondamento che non manca della sua assenza. Un dio o un fondamento che non manca della sua assenza implicano un ritiro della stessa traccia di un ritiro, implicano in altri termini una radicalizzazione inaudita di ogni differenza ontologica.

Ciò che resta da pensare, nell'eredità di Nancy, è la coerenza assoluta tra una differenza ontologica condotta al suo limite ultimo e questa impossibilità che l'essere-in-comune possa andare perduto.

Il clamore di una comunità *impossibile* da perdere deve abbandonare ogni differenza ontologica altrimenti quella *impossibilità* non potrà che inaugurare il nichilismo di una forma, quindi anche della forma politica. C'è sempre nichilismo della *forma* quando essa si presenta come la *condizione* di sussistenza di un insussistente. Portare al limite la differenza ontologica significa abbandonare ogni possibile variante di una filosofia o teologia negativa, significa pensare una conversione di essere ed ente, con la convinzione che questo non conduca affatto a una riabilitazione della semplice presenza ontica. Significa al contrario deporre dal suo primato una certa logica della presenza e dell'assenza. Si cercherà di mostrare che la radicalità di un pensiero dell'essere-in-comune comporti una logica non dialettica. Qualcosa dell'esperienza del comune si copre in un qualche velo quando la formula dialettica dell'identità e della differenza, della presenza e dell'assenza, del fondamento e del senza fondo impongono la loro dottrina. Anzi si vedrà che in questo dispositivo c'è sempre una archistruttura ideologica, una modalità di cecità ideologica di cui la filosofia è sempre sul punto di rendersi complice.

5. Questa ricerca cerca di sviluppare, in diversi modi, il tema del nichilismo della forma del politico con una particolare attenzione alla sua variante moderna. Una variante moderna che resta incomprensibile al di fuori dell'idea dell'onnipotenza sopravanzante il divino che a un certo punto prende il sopravvento e di cui Cartesio costituisce il sismografo più accurato.

Non si comprende lo stesso montaggio teologico-politico del moderno senza questa smisurata figura di onnipotenza del divino, senza l'effetto di insussistenza ontologica che introduce, senza il contraccolpo fondativo che genera, con la volontà di

metodo e sistema che introduce. La transizione di questi passaggi andrebbe colta nel modo più possibile adeguato per non nominare invano il teologico e il politico.

Naturalmente il plesso tra fondazione e insussistenza è assai più antico. Non avremmo ben compreso la forza di investitura del *sito greco* se trascurassimo il suo dinamismo per la stessa invenzione dell'istanza metafisica. Questa ricerca insiste, in vario modo, sulla forza di legge di questa speciale ellisse a due fuochi che dispiega, in Occidente, il dispositivo della cattiva metafisica: nel *pathos* dell'insussistenza, fondazione e senza fondo non fanno che specchiarsi e rilanciarsi a vicenda. Nel *pathos* dell'insussistente non c'è fondazione che non stabilizzi in un fondo, e non c'è stabilità di questo fondo che non precipiti ogni volta nella sua stessa fondazione, che a sua volta rilancia, fino allo dissipazione, la volontà di rifondazione.

Dovremmo considerarlo l'assioma del nichilismo della forma, della volontà di *salvazione* che da sempre vi è coniugata con la tipologia divina che vi si dispiega.

La filosofia italiana conosce questa questione nell'ossessione di Emanuele Severino della cui versione del nichilismo questo saggio tiene conto, ritenendo però che una certa intelligenza del teologico (nell'accezione che si diceva) consenta un'altra via rispetto all'ipnosi o psicosi di un neoparmenidismo.

6. Comprendere bene l'imperativo di questa forma logico-politica è oggi cruciale.

Soprattutto è cruciale comprendere il nesso che correla l'insussistenza con la lesione ontologica che il principio di proprietà determina. Questa ricerca dedica molta attenzione a questa implicazione tra lesione ontologica e delimitazione proprietaria, tra principio di proprietà e insussistenza ontologica.

Nello sviluppo di queste analisi lo stesso rapporto tra norma ed eccezione, si ritrova in un nuovo contesto ermeneutico che può offrire un contributo alle filosofie del diritto.

Così come diventa naturale interrogare, ancora una volta, lo stato di eccezione e quindi la stessa nozione di potenza costituente di Carl Schmitt.

In questo caso, la tesi che si propone è la seguente: l'interpretazione della filosofia del politico di Schmitt risulta insufficiente al di fuori di una più precisa comprensione della critica del moderno che Schmitt sviluppa, la quale a sua volta risulterebbe parziale e non pienamente dispiegata senza una esatta comprensione del saggio dedicato al cattolicesimo politico.

In questa interpretazione l'esito di Weimar non costituisce la conferma delle celebri tesi sul decisore sovrano ma in un certo senso una smentita. Essa sarebbe piuttosto la conferma di quel nichilismo della forma politica che la sua diagnosi del moderno aveva evidenziato.

7. Nel corso della ricerca si riprende, dunque, in vario modo, la nozione di nichilismo della forma. Così come si interroga, in vario modo, la potenza costituente. Si cerca di mostrare come una potenza costituente si traduca sempre in una forma nichilistica se non conserva la forza di una singolare *ripetizione intensiva*. È questa figura della *ripetizione intensiva* che declina diversamente e in un certo senso abbandona la logica dell'evento.

Si ritiene che questa figura teorica consenta una immagine del politico in grado di svolgere con la giusta coerenza le due intuizioni fondamentali di Nancy da cui il volume prende avvio:

l'intuizione che l'essere-in-comune debba essere pensato al di fuori della logica del possibile e l'intuizione conseguente che la comunità non sia l'esito di un progetto. Sviluppa in altri termini la nozione di *cura e edificazione* non progettante. Altro modo rispetto ad Agamben di pensare l'*inoperosità*. Ancora più precisamente la nozione di *ripetizione intensiva* consente di deviare il politico dalla visione utopica, quindi da quella temporalità dislocata verso il passato e verso il futuro che segna profondamente la politica del moderno.

Si ritiene inoltre che la potenza costituente resti inespressa se la giuridicità viene totalmente marcata dalla forza del diritto. In altri termini se l'essere-in-comune non comporta una

normatività resistente ed estranea al dispositivo giuridico nella forma del diritto. Del resto un passo teorico di questa portata è a sua volta conseguente all'assunto che il *comune* ha già sempre preceduto il conflitto e il conflitto in quanto tale può concorrere a una forza costituente solo nella misura in cui nomina la diagonalità dell'essere-in-comune, altro modo di richiamare in modo più adeguato il nesso tra la parte e il tutto o tra la parte e l'universale.

Una giuridicità estranea al diritto è coestesiva all'essere-in-comune. Non lo comprenderemmo senza la forza di *apertura* di questa giuridicità e a sua volta non comprenderemo questa giuridicità al di là fuori dell'essere-in-comune.

L'essere-in-comune è sempre precedente l'identità che si identifica nella differenza.

La figura teorica più adeguata è quella di una *manifestatività* la cui *evidenza* non segue la logica dell'identico e del differente, del confine interno e del confine esterno.

In questo senso l'essere-in-comune si offre in una singolarità per la quale un *popolo* resta irriducibile all'identificazione che assume nella logica del confine politico dell'amico e del nemico.

8. Si tratta di una giuridicità *antenormativa* o una normatività sempre in anticipo e resistente alla figura giuridica del diritto che risulterebbe però insufficiente senza un'analisi accurata dell'*aperto* di una *relazione*. La tesi guida della ricerca è proprio su una nuovo pensiero della *relazione* che insiste. In questo luogo una intera filiera di figure concettuali trovano un altro dispiegamento: da una giuridicità antenormativa alla questione dell'alterità o della relazione tra l'un l'altro. Un pensiero radicale del *comune* è indissociabile da un pensiero estremo della *relazione*. Nessuna logica dell'intersoggettività, nessuna logica del riconoscimento sarebbe in grado di restituirlo. Si ritiene che l'essere-in-comune resti inesperto e recluso se il *reale* e la *relazione* non si implicano a vicenda. Implicazione reciproca per la quale non si dà relazione ad altro, l'altro non è in relazione, se il

reale non nomina un certa alterità non relativa. Si tratta di una simultaneità già indagata in un precedente lavoro, che qui si riprende, per le risorse che può offrire per pensare una filosofia del politico e l'idea stessa di un *comunismo* resistente alla categoria dell'utopico e del *possibile*.

Capitolo primo

NELL'EREDITÀ DI J.-L. NANCY ONTOLOGIA DELL'INSUSSISTENZA E NICHILISMO DELLA FORMA¹

1 J.-L. Nancy ci lascia la seguente affermazione, nel testo *La dischiusura*: «Il cristianesimo, indica nella maniera più attiva come il monoteismo alberghi in sé o, meglio, in un luogo che gli è addirittura più intimo di sé stesso, al di qua o al di là di sé. Il principio di un mondo senza Dio»².

Poche altre esperienze avrebbero questa portata e questa apertura. Pur tra mille divagazioni o devianze e cadute, il divino cristiano sarebbe esemplare di una speciale deposizione di un Dio.

Il divino che esso celebra, il divino della sua adorazione, nel suo fondo più estremo, sarebbe esperienza di un senza fondo, meglio, sarebbe esperienza di un Dio ritratto, di un Dio svuotato.

Non senza correre qualche rischio Nancy lo scrive in questo modo: «Con la figura di Cristo è la rinuncia stessa alla potenza divina e alla sua presenza a diventare l'atto proprio di Dio e a fare di quest'atto il suo divenire-uomo»³.

Il divino deposto da un Dio sarebbe qui in questo deporsi nella prossimità dell'umano, o, meglio, per evitare ogni laterale cattivo umanismo, nella *prossimità* in cui l'umano è *prossimo*.

È il Dio, scrive Nancy, la cui divinità è costituita proprio dall'assenza di Dio, la cui verità è proprio il *vuoto* di divinità.

¹ Il capitolo riprende, con diverse variazioni, il testo di un intervento a un convegno e pubblicato sulla rivista italiana *Shift*.

² J.-L. NANCY, *La dischiusura. decostruzione del cristianesimo*, trad. it. R. Deval, A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 50.

³ *Ivi*, p. 51.

2. Ripetiamo quest'ultimo passaggio lentamente, perché sarà importante più avanti. Ripercorriamo la rischiosa nozione di questo *vuoto* di Dio e incominciamo con il dire che questo vuoto sarà ancora carico di una idolatria del divino se non converge, se non si converte con la nozione di un ritiro ritratto dal suo stesso ritrarsi. Se non si converte con una delle nozioni più dirompenti della proposta di Nancy e cioè quella di un ritiro di ogni differenza ontologica, di ogni differenza di essere ed ente, quindi di una differenza portata all'estremo del differire. Solo in questo modo si riesce a ripetere quello che gli interessa in modo singolare: questo Dio svuotato, ritratto dal suo stesso ritiro, non è un Dio nascosto. Non c'è nascondimento in questo vuoto. Non c'è fondo né nascondiglio, in questo Dio deposto.

Non riusciamo a comprendere la radicalità di Nancy se questo *vuoto* continua ad animarsi o inquietarsi per un qualche cenno, o segno, o rinvio. Per questo, il vuoto di Dio non è propriamente un vuoto. Se vogliamo rispettarlo dobbiamo riferirlo come un vuoto di *vuoto*. Nancy lo sappiamo non ha molto *feeling* con le luminescenze o con la luce. Preferisce il tatto e il contatto di un pollice e di un indice, ma se potessimo fare della luce una metafora di questo vuoto dovremmo evocare una luce che non è quella che Hölderlin nomina in questo passo, citato da Benjamin, quando dice: «La luce scura non nega la chiarezza, ma piuttosto l'eccesso di chiarore perché questo, quanto più è chiaro tanto più decisamente impedisce la vista. Il fuoco troppo ardente non solo acceca l'occhio, ma l'eccessivo chiarore inghiotte anche tutto ciò che si mostra ed è più scuro dello scuro»⁴.

3. Ora dobbiamo fare una piccola accelerazione verso il tema che ci interessa davvero in questo studio. L'ateismo di questo *vuoto*, l'ateismo per il quale questo vuoto non ha alcu-

⁴ W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi di Baudelaire*, in *Angelus Novus, Saggi e frammenti*, trad. e intr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, p. 100.

na animazione di vuoto, per Nancy si può esprimere in questo passaggio apparentemente lontano e distante, in un passo che forse non è stato commentato con la dovuta radicalità dai suoi interpreti che incominciano ad essere numerosi. Un passo che potrebbe fare da *insegna* al contributo che Nancy porta alla filosofia del politico.

Nancy in *Comunità inoperosa* scrive così forse troppo rapidamente: «La comunità in fondo perderla ci è impossibile»⁵. Cosa vuol dire questo *in fondo*, questo *fondo* in cui vi sarebbe un impossibile? Dove troveremmo l'autentico impossibile, ciò che davvero sarebbe impossibile che sia possibile. Che sia possibile l'impossibile della comunità del comune.

Questa affermazione, così perentoria e tenace, è tutt'altro che estranea a quel momento in cui l'intelligenza teologica di Nancy pensa il divino cristiano come ritirato in un ateismo senza rinvio. Solo laddove un Dio è ritratto dal suo stesso ritiro il senza fondo di una comunità non è animato dal vuoto. Solo in questo senza fondo, senza animazione di vuoto che una comunità *si tocca* come l'impossibile che sia semplicemente possibile.

Sappiamo quanto sia circospetta, cauta, e carica di molte precisazioni la sua *decostruzione* del cristianesimo. Eppure, qui si trova una speciale congiunzione di un teologico e di un politico che Nancy, forse troppo discretamente e cautamente, fa risuonare nel cuore dell'Occidente, con la forza singolare di una *eteroaffezione*. Con Nancy, il teologico e il politico, persino una certa ri/accezione del teologico-politico, si ritrovano in un nuovo *specchio* in cui si restituiscono in una deposizione reciproca. Come se solo in questo contatto, in una certa decostruzione del cristianesimo e di ogni monoteismo, solo laddove il teologico si ritrova dopo le ontoteologie, si possa nominare il plesso tra il *comune* e il *politico*. Vi sarebbe dunque un teologico che nomina non semplicemente un Dio assente o un'assenza di Dio. Un Dio assente o un'assenza di Dio sono ancora nella *traccia* di un Dio.

⁵ ID., *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002, p. 78.

È proprio da Nancy che comprendiamo meglio la non sovrapponibilità tra un Dio assente e un Dio ritirato dal suo *ritiro* d'assenza. Tra un Dio che fa segno della sua *mancanza* e un Dio che *non manca* della sua assenza. Un Dio *mancante* fa segno di un certo richiamo, e questo richiamo fa sempre soglia in cui l'idolo di un fondamento è sempre in agguato. Solo un Dio ritirato dal suo stesso ritiro rompe l'ellisse a due fuochi di una metafisica che vive e si alimenta della tensione tra una mancanza e un fondamento. Tra una mancanza che chiama in causa un *fondamento* e un fondamento che *sprofonda* nel suo stesso fondo.

4. In questo saggio in cui è in gioco una certa eredità del cristianesimo il teologico nomina, dunque, la deposizione del Dio *assente*. Non si sospende la metafisica di una presenza se non si opera, anche, quasi al contempo, sulla metafisica di un'assenza. Poiché assenza e presenza, da sempre, fanno circolo metafisico. La comunità senza fondo di cui parla Nancy non è né la comunità in cui il *comune* sia in qualche modo presentabile, ma neppure il *comune* che, come tale, sarebbe sottratto, mancante o nascosto. Non è in questi termini che può svolgersi la sua intuizione di un fondo senza animazione di un vuoto. Se teologico e politico si trovano in questo fondo senza animazione di vuoto è perché il teologico non indica né un Dio semplicemente presente né un Dio che traccia il suo *assentarsi*. Il teologico nomina semplicemente l'impossibile per cui una comunità sia semplicemente *possibile*. Tanto più il teologico nomina questa impossibilità tanto meno il fondo senza animazione di vuoto si stabilisce in attesa di fondamento, con il *politico* ad assumerne l'istanza fondativa.

Nel tardo moderno questa animazione di un vuoto si esprime come ontologia della crisi. *Crisi* è la nozione con cui il tardo moderno elabora il declino di questa accezione del teologico. Del resto, è sulla linea di questo declino che metafisica e teologia si separano come discipline sistematiche, così come gli ordinamenti della statualità si pongono come il campo metafisico del comune. Non si comprende l'avanzare del moderno al di fuori

della forza del principio ordinamentale, ma non si comprende la potenza ordinamentale dei dispositivi al di fuori del declino di un'accezione del teologico nel senso che intravediamo nella posizione di J.-L. Nancy. La crisi, dunque, è la nozione politico-speculativo più coerente con l'autorappresentazione del tardo moderno, e spiega il tentativo ultimo ed estremo di Hegel di inserire la *crisi* nel cuore stesso del teologico.

5. Per J.-L. Nancy, dunque, questa impossibilità del semplicemente possibile impedisce che una comunità sia davvero nel fondo di un vuoto, di un vuoto animato da un senza fondo. Una comunità non sorge nel possibile. Non si può dire che la categoria del *possibile* anticipi una comunità e che in essa, nel possibile, una comunità sia arrischiata verso o nel bordo di una certa *inizialità*.

La comunità non è arrischiata verso la *fine*, non ha nel rischio della *fine*, nell'animazione di questa possibile *fine* il suo *ethos* o lo slancio in cui si edifica. Non è la comunità del *comune* quella che trova il suo punto saldo, la sua coesistenza, nell'avvertenza di una possibile fine, quando una minaccia o la figura del nemico sorge al confine. Non c'è comunità come *insorgenza* nel possibile.

C'è una filiera di nozioni e concetti che Nancy mette in causa e che l'interprete deve saper modulare, anche a costo di forzare il suo testo in una parafrasi estrema. Anche perché su questo Nancy più o meno direttamente prende le distanze da tradizioni consolidate e influenti. La comunità non trae la sua coesistenza a partire dal possibile.

La potenza del *comune* non trae la sua forza dal possibile. Il *possibile* ha già sempre invertito ciò che lui chiama l'impossibile che sia semplicemente possibile. Il possibile ha già generato una comunità come *operazione*, non può che sovrasciversi in una trascendenza verticale per la quale si afferma un certo poter di *non*. Non sarebbe possibile se non potesse oscillare in una qualche disgiunzione, se una qualche istanza sovrana non si affermasse come l'operazione di questa disgiunzione. Nella tra-

dizione dei concetti speculativi niente è più animato di questa possibilità del possibile e nient'altro è così prossimo alla decisione sovrana di questa diastasi disgiuntiva.

6. Se non comprendiamo questa impossibilità, questa estraneità ad avvertirsi nella fine, non comprendiamo la stessa nozione di *limite finito* in J.-L. Nancy, ma soprattutto non comprendiamo una delle sue nozioni cardinali: l'*inoperosità* del comune. Quando scrive ad esempio che la comunità non può appartenere alla sfera dell'opera. Quando scrive che la comunità non la si *produce*. Come si sa, è un certo Blanchot che viene richiamato in questa inoperosità. È una certa lezione di Blanchot che troviamo quando scrive «La comunità non è opera loro, né essi le appartengono come sue opere e neppure un'operazione di esseri singolari...»⁶.

Un interprete attento, però, deve sapere cogliere in tutta la sua radicalità il nesso tra questa *inoperosità* alla quale è chiamato il politico (alla quale il politico è chiamato per una nuova categoria dell'azione, ossia, l'impossibile che una comunità sia semplicemente possibile) e l'ateismo del vuoto. Occorre capire bene la transizione di coerenza che Nancy, in vario modo, dispiega tra questi punti.

Se non comprendiamo bene questo nesso non riusciremo a rendere conto dell'*innovazione* che Nancy apporta alle categorie moderne del politico.

Se non comprendiamo bene ciò che transita nel nesso tra inoperosità, ateismo del vuoto e impossibilità che il comune sia semplicemente possibile, ci sfugge il fatto che questa nozione di *inoperosità* non si compromette mai troppo con la logica o l'economia di un evento. Nonostante il termine circoli nei suoi testi non si può dire che la *comunità* di Nancy sia conciliabile con la logica dell'evento. Non è conciliabile con quella *inizialità*, con una *inizialità* che ha sempre a che fare con una qualche accezione del possibile che l'evento chiama da sempre in causa.

⁶ *Ivi*, p.72.

In questo senso la filosofia di Nancy è un'ontologia ineventuale. Se ci sono eventi, non hanno a che fare con il principio di una insorgenza nel *bordo* di un inizio.

7. C'è una coerenza strettissima tra l'*opera* e il *possibile*, tra il possibile e la logica di un evento, tra la logica di un evento e l'insorgenza nel centro di un vuoto animato, tra un vuoto animato e l'ellisse a due fuochi di fondazione e senza fondo.

Del resto, cosa dice esattamente la figura teorica di un *fondamento*? Cosa esprime quando appare allo stesso tempo come il cardine di una cattiva metafisica e la forma di una ideologia?

Una fondazione fonda e assicura, assicura in un fissaggio, in una determinazione che tanto più è stabilizzata e protetta nell'assicurazione, tanto più cede e sprofonda sul suo asse di fondazione e tanto più sprofonda tanto più reclama un supplemento di fondazione. I due momenti si alimentano a vicenda come i due fuochi di un'ellisse.

Il canone di una volontà di fondazione si è impressa da sempre nel rango di una pura forma in posizione gerarchica verso la passività di una materia. La materia non sussiste senza la forma, ma la forma, a sua volta, deve proiettare dinanzi a sé o alle sue spalle l'ombra di ciò su cui fa esercizio di formazione. Mentre informa di sé deve mostrare il rischio dell'informe, deve in qualche modo promuoverne una certa ideologia della catastrofe dell'informe per legittimare il suo esercizio. Se c'è sempre il lavoro di una cattiva metafisica nel momento in cui si stabilisce il rango gerarchico di una *forma* e di una *materia* così è sempre possibile nominare la logica sovrana di un potere come dominio quando una forma politica assume l'esercizio di una volontà di fondazione.

Si potrebbe dire che un potere sovrano assume il tratto del *dominio* quando determina il caos in cui non cessa di esercitarsi. Il caos è il fondo oscuro, la materia di un potere come dominio.

8. Leggiamo questo passo: «Un essere singolare non si leva né si eleva dal fondo di una confusa identità caotica degli esseri e della loro assunzione unitaria, né dal fondo di un divenire o di una volontà»⁷.

Se la comunità non è semplicemente *possibile* è anche perché non si eleva dalla confusione di una identità caotica. Non accade nella logica di un incremento, non istituisce una volontà, un voler essere nello slancio di questo incremento nel bordo di un caos. Altro modo di ripetere l'impossibilità che una comunità abbia alle sue spalle un pre-inizio, una inizialità senza inizio.

Ungrund piuttosto che *Abgrund*.

Ma sollecitiamo ancora la categoria del *caos*. Come non vedere qui una distanza assoluta da una delle categorie dominanti del moderno. Una delle categorie fondanti il politico della modernità. Quel politico che nella modernità si *opera* nello stato.

Poche altre opere attraversano la dissociazione moderna del teologico-politico come il *Leviatano* di Hobbes.

Quel nuovo tipo di *vuoto* che quella dissociazione aveva generato e che sembrava evidente, di una evidenza assoluta nel corso delle guerre di religione, in cui ogni possibile nesso tra la comunità e la *religio*, tra la *religio* e la presenza del divino, sembrava irrimediabilmente spezzata. Poche altre opere in maniera così lucida ed estrema articolano in un unico plesso il senza fondo del sociale, la sua caotica *physis* e la *necessità* di una fondazione. Poche altre opere dispiegano la coerenza tra fondazione e volontà, tra volontà di fondazione e caos. La politica si autorappresenta come una scienza del fondamento e dell'edificazione. Come opera prima di quest'edificazione la cui potenza si incrementa nel tenersi a distanza dal caos. Da un caos mai effettivamente risolto, sempre imminente e prossimo a dissipare l'ordine. Il *primum* viene rappresentato come il campo assoluto della tensione e del caos. La politica del moderno si inaugura con l'avvertenza che all'origine del sociale non vi sia alcuna pace. Un principio di dissoluzione è sempre imminente e solo un *imperium rationis* può attraversarlo in un ordine instabile.

⁷ *Ivi*, p. 65.

Intorno a questo vuoto animato, intorno a questo caos che si spalanca nella fine dell'*unzione* teologica del politico, una nuova costellazione di concetti prende sviluppo secondo nuove linee di coerenza. In questa scena teorica una singolarità può accadere come *a partire da* e come *effetto di*, come opera che risulta da una *operazione*, da una vera e propria *progettazione* del tempo.

Forse siamo ancora lontani dal comprendere sufficientemente tutto questo. Siamo lontano poiché, tra l'altro avremmo bisogno di strumenti concettuali e storico-speculativi meno datati, meno segnati dalla storia degli ordinamenti teorici che hanno avuto il sopravvento. Resta ancora sotto la luce isterica della *ratio* la questione difficile del nesso pre-moderno tra teologico e il politico. Si dovrebbe ripensare *quel* nesso in una rinnovata comprensione dell'intuizione centrale di *quel* teologico. Non a caso, ripetiamo, Nancy ha sentito il bisogno di ripensare il Cristianesimo per cogliere l'*ateismo* di quel teologico-politico.

9. Uno dei testi fondativi del moderno, dunque, pensa la pura potenza come *statualità*. Hobbes descrive il potere sovrano come la più grande potenza che vi sia sulla terra. Una potenza senza eguali la cui forza attraversa il caos e lo cattura nel terrore. Fuori da questa cattura c'è l'anarchia dello stato di natura. Nessuna altra potenza, nessun altro Dio, può ormai garantire la consistenza del reale. L'universalità del Dio medievale sembra ormai incapace di far coesistere la *civitas* europea anzi sembra uno dei fattori della scissione e della divisione, sembra accendere le forze distruttive delle passioni anziché farsi legame di un *ethos* condiviso. Soprattutto sembra incapace di reggere una delle forze epocali ancora più dissolventi rispetto alle guerre di religioni e cioè lo sviluppo impetuoso della civiltà del capitale e della circolazione delle merci con le forme della sua riproduzione. Lo stato di natura di Hobbes non è che la fusione di questi due momenti culminanti dell'anarchia epocale. Lo stato assoluto appare come l'unica forza in grado di impedire la devastazione anche perché proviene o scaturisce dall'energia di dissoluzione che prorompe in quel secolo di passaggio.

Tra *caos* e *inizio* della statualità si stabilisce dunque una corrispondenza originaria. Tra le forme della dissoluzione e la forma pura della edificazione non c'è transizione diretta, non c'è quella che più avanti sarà il principio di una dialettica, c'è come una transustanziazione, l'ordine dello stato proviene certo dalle passioni degli uomini, è una costruzione dell'umano e tuttavia comporta una sorta di supplemento di eccezione, quasi un miracolo, una *inizialità* che eccede l'ordine di quelle passioni e si *autoinveste* di un'eccezione trascendentale rispetto al caos. Si tratta di un vero e proprio *trapasso*. Di un trapasso che non è detto riesca: non è detto che il caos nel suo momento autodistruttivo, nel punto in cui tocca il limite stesso del morire o dell'annientamento, per contraccolpo, possa trovare ordine nella forma di un ordinamento sovrano.

10. L'alchimia degli elementi non è scontata. Certo la paura di morire raggiunge uno stato estremo. Toccando la fine il vivente può recuperare il suo *conatus vivendi*, il *conatus* della volontà di vivere può avere un soprassalto ma il passo resta in bilico sempre sul punto di essere trascinato verso il basso delle passioni di distruzione. Occorre che in quel *conatus* si installi una protesi, una sovrannatura, che faccia esattamente ciò che la grazia compiva sulla volontà nell'epoca precedente, con la differenza che la grazia non violava la natura su cui si poggiava, mentre qui la statualità si poggia sul vivente con la medesima esteriorità di un supplemento tecnico, diventa protesi tecnica. Il trapasso dunque non è naturale, così come per le medesime ragioni il caos sarà sempre imminente e minaccioso sotto la copertura della forza ordinamentale. Per questo la forza sovrana che si innesta deve avere un'energia propria, un *super energia* che non prolunga semplicemente il *conatus vivendi*. Si tratta del supplemento tecnico e meccanico. Occorre, cioè, l'energia autonoma di una *meccanica*, la forza inerziale di un *meccanismo*, perché questo supplemento abbia durata e resista al caos imminente. Il secolo di Hobbes, come si sa, aveva celebrato e ammirato la potenza dei meccanismi, la durata meccanica

di un movimento rispetto all'entropia che scava la vita vivente. Mentre il meccanismo funziona è *immortale*, in questo senso divino. *Mentre* funziona, nella *meccanica* del suo *funzionamento*. Ma il suo funzionamento non si muove da sé. Il meccanismo si concilia, deve conciliarsi, con una decisione o una certa *volontà di volere*, che sottraendosi alla dissipazione del caos, sollevandosi su sé stessa, possa caricare la macchina, possa *determinare* la sua meccanica.

11. Volere, nel fondo di una singolare inizialità e meccanismo si conciliano perfettamente. Siamo oltre le due sostanze cartesiane. Il meccanismo non funziona senza animazione, senza un certo soffio sovrano, d'altra parte la sua *decisione* è troppo sospesa in una possibile regressione, troppo sospesa alla propria eccezione per garantire la durata, Occorre che il terrore in cui avviene il cambio di stato tra il caos e l'ordine si consolidi in un principio di *inerzia*, appunto in un meccanismo, in cui la volontà sovrana possa trovare consistenza e durata. Da un lato la meccanica della statualità si sostiene dalla spinta e forza iniziale, dall'altra la lascia persistere nel nuovo *Leviatano* insieme dio, macchina e uomo. Questa nuova persona giuridica deve conservare nel suo corpo quell'iniziale energia di fusione, deve conservare e anche celare il pericolo a cui resta esposto il caos che continua a minacciarlo. Come si diceva, non si spiega questa immagine del politico, con cui la modernità europea elabora sé stessa, al di fuori di un'ontologia scavata dall'inconsistenza, esito di una ontologia debole. Esito estremo della dissociazione avvenuta ormai su vari piani tra il *teologico* e l'ontologico. Hobbes esprime con la massima coerenza e la massima energia questa *dissociazione*.

12. Hobbes, dunque, ha il merito di delineare un *topos* in cui gli elementi costituenti il politico della modernità trovano una descrizione radicale. La sua energia teorica sta nel fatto di trovarsi all'inizio del ciclo moderno, al suo esordio, ma anche alla fine come un anticipo e un presagio. Non a

caso saranno le vicende di Weimar a riportarlo in auge proprio con Schmitt, come il lampo di una profezia. Weimar sembra rimandare naturalmente alla visione originaria di Hobbes. Mentre Hobbes reagisce alla dissoluzione della teologia politica del millennio premoderno, Schmitt, che riprende Hobbes, reagisce alla dissoluzione di quella rinnovata teologia politica che aveva trovato in Hegel la sua massima espressione. Weimar mostrava tragicamente che nessuna dialettica positiva garantiva il passaggio dalla società civile all'ordinamento. Nessuna dialettica garantisce il trapasso del negativo, e il negativo che si afferma con lo sviluppo delle forze del mercato non ha in sé nulla che provveda alla sintesi di una negazione della negazione. Anzi la negazione del negativo si assolutizza fino a fare tremare con una svolta rivoluzionaria l'intero edificio della modernità borghese. A Weimar compaiono gli elementi puri di un politico in cui il teologico può essere citato semplicemente come parodia analogica. Dopo l'ultima teologia politica hegeliana il politico riappare come un campo di forze nell'equilibrio instabile di un conflitto permanente. Nel centro dell'ordinamento costituzionale, nel cuore della statualità, torna la realtà o l'immanenza del caos, non più solo tra atomi individuali, ma tra ceti e classi di cui la rappresentazione parlamentare resta incapace di composizione.

13. È stato proprio Nancy, più di tutti, in questi ultimi decenni, a comprendere e spiegare il nesso immanente tra una ontologia dell'insussistenza e il nichilismo della forma. Lo esprime bene anche in un passaggio come questo: «[...] non c'è infatti, alcun tipo di opposizione comunista [...] che non sia stata e che non sia intimamente dominata dal disegno di una comunità umana, dal disegno cioè di una comunità degli esseri che producono per essenza la loro propria essenza come opera e che, per di più, producono precisamente quest'essenza come comunità»⁸.

⁸ *Ivi*, p. 21.

Produrre per essenza la propria stessa essenza, dunque, sarebbe la cifra dominante dell'opposizione comunista. L'essenza non si offre che in questo prodursi e si produce poiché non è nient'altro che il suo prodursi. Quel nient'altro esprime il nesso tra il *niente* e la produzione. La produzione è il nome per questa azione che agisce sempre come *messa in opera*, agisce sempre come *condizione* di sussistenza. Nancy ci spiega che l'idea comunista è stata il veicolo di una totalizzazione quando si è presentata come l'operatore di una comunità avvenire. Quando ha pensato il comunismo come un'opera da realizzare a partire da una mancanza ontologica. Quando la mancanza ontologica di comunità è sembrato il coefficiente di forza per realizzarla, come se si potesse produrre per *essenza* la sua propria essenza.

Su questo lato, l'idea comunista aderisce all'ideologia del moderno, si compromette con l'economia politica del valore lavoro e della valorizzazione produttiva. Pensa una formalità immanentemente segnata dal predominio dell'economico ma soprattutto resta segnata dal principio per eccellenza di un'*ontologia dell'insussistenza* e cioè l'idea che il tempo sia permanentemente dislocato nel futuro o nel passato. Tanto più il moderno pensa il tempo come il vertice trascendentale della sussistenza tanto più deve caricare la sua chiave di volta nell'*istante*. Ma tanto più carica il tempo sul suo vertice, tanto più si ritrova dislocato nella scissione permanente che promuove e quindi si ritrova dislocato nel passato o nel futuro. Sul piano politico non può che alimentarsi dell'utopia. Poche altre figure della filosofia del politico sono coerenti con un'ontologia dell'insussistenza come l'*idea-immagine utopica*. L'idea di comunità politica si scinde in due direzioni utopiche: le comunità perdute chiuse in un passato remoto e le comunità future a cui tendere il desiderio e l'azione.

In questa dislocazione temporale la comunità è *impresente*, insussistente, totalmente afferrata dalla *Gesellschaft*. Del resto, anche altre figure teoriche come una temporalità consegnata al nichilismo dell'istante sono coerenti con una *Gesellschaft* intesa come società del mercato e del capitale, come campo dissociante

di forze. Una *Gemeinschaft* sembrava costituire una reazione alle potenze dissociative del mercato, ma in realtà proprio nel momento in cui si affidava alla dislocazione utopica si poneva sempre sul limite estremo in cui una totalizzazione si promuove nel punto istante del *venir meno* o nel punto istante del dissociarsi. Non è un caso che gli ultimi due secoli mostrano esempi molteplici di un montaggio coerente tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*. Il momento reattivo della *Gemeinschaft*, più che contrapporsi, fa innesto nella polarità che segna la *Gesellschaft* tra momenti che dissolvono i legami fondamentali e momenti che li ricompongono o, meglio, li trattengono nel supplemento di una violenza dell'ordinamento.

L'idea utopica del comune nella duplice dislocazione del passato e del futuro poteva dunque allearsi organicamente con la civiltà del mercato e del capitale. Quanto meno partecipava dell'istanza totalizzante con cui essa promuoveva lo statuto del politico anche quando celebrava l'ideologia liberale.

Nancy, in fondo, propone di liberare l'idea comunista dalla figura utopica.

Leggiamo con attenzione questo passaggio: «La comunità, lungi dall'essere ciò che la società avrebbe perso o infranto, è ciò che ci accade [...]»⁹.

L'idea comunista resterebbe segnata da un'ontologia dell'insussistenza se non aderisse senza scarto a questo accadere. Se questo accadere non fosse ciò di cui l'idea deve in qualche modo farsi ripetizione. L'idea comunista non è tale se non restituisce o re/istituisce questo *accadere* il quale a sua volta implica una priorità ontologica sul passato e sull'avvenire.

14. L'ontologia di questo *accadere* è la preconditione di una idea che possa costituire la potenza di un'esperienza comune. Come se proprio qui, in questa temporalità non dislocata, vi fossero le risorse per un'azione emancipata dalla logica della messa in opera, dalla logica di una comunità che per essenza produce la sua propria essenza.

⁹ *Ivi*, p. 37.

Se la comunità è in questo accadere, né propriamente presente, né passato né futuro, allora una potenza costituente non è tale se non trae da questa situazione, dal suo situarsi in questa situazione l'energia storica. Se c'è qualcosa che fa resistenza infinita a una totalizzazione è la natura di questo accadere. Nancy osa dire che questo accadere impone una figura teorica che contraddice la nozione del possibile. Questo accadere non arretra mai nel possibile. Non si riuscirebbe a aderire con l'oscillazione del possibile. Piuttosto è il possibile che trova ancoraggio in una certa impossibilità che sia possibile. In una certa impossibilità che possa dismettere dall'accadere.

15. Pochi altri passaggi, dunque, abbandonano le categorie dominanti del Novecento come questo:

«La comunità ci è data con l'essere e come l'essere, ben al di qua di tutti i nostri progetti, volontà e tentativi. In fondo perderla ci è impossibile»¹⁰.

Cosa impegna e comporta quest'impossibilità? Lo storico dei concetti e delle idee potrebbe forse affermare che pochi altri passi della filosofia moderna e tarda moderna sono così estranei ad ogni forma di gnosi. Nessuna lesione ontologica può compromettere la coalescenza tra essere e comune. La coalescenza tra *essere e comune* è l'*accadere* stesso.

Non si coglie la stessa lesione ontologica al di fuori di quest'impossibilità. Soprattutto però cambia la natura della stessa possibilità nella logica di questo accadere. Rendere possibile la comunità non può trarre potenza da una ontologia dell'insussistenza. Una comunità può apparire perduta e le sue rovine richiamano o possono richiamare un impegno costituente e tuttavia la possibilità del possibile non ha la sua radice nell'angoscia del venir meno o della perdita. L'impossibilità di perdere, di cui parla Nancy, è in fondo la misura ontologica immanente alla stessa angoscia del venire meno. Anzi, si dovrà affermare che tanto meno questo sentimento di angoscia aderisce all'accadere

¹⁰ *Ivi*, p. 78.

del comune tanto minore sarà la potenza del possibile. Tanto maggiore il rischio che il possibile si consumi in un progetto, in una progettazione o edificazione in cui volontà chiama in soccorso un supplemento di potere come violenza e dominio.

16. Ma come intendere questa adesione all'*accadere*? Questo *accadere* evidentemente è diagonale rispetto al conflitto. Dice che il conflitto non accumula potenza se non vi aderisce, se resta come polarizzato nella relatività dell'opposizione. L'insorgenza non assume potenza costituente se resta nella pura dialettica del conflitto, se non aderisce, in vario modo a ciò che Nancy chiama l'*accadere* del *comune*. L'aderire a questo accadere del comune significa che le *idee* in cui una insorgenza manifesta sé stessa nella scena pubblica di una piazza, prima ancora di modularsi come un progetto, come un programma, come un piano, deve istituire un campo di intensificazione, di risonanza, di ripetizione dell'*accadere* di cui l'insorgenza in fondo è *manifestazione*.

Nel suo linguaggio Nancy lo esprime in questo modo: «La comunità ci è data – o noi siamo dati e abbandonati secondo la comunità: non è opera da fare, ma un dono da rinnovare, a comunicare»¹¹.

L'adesione all'*accadere*, dunque, non ha la formalità del fare, del fare nel senso del progettare o edificare. Tuttavia, non è estranea all'azione, non può essere estranea alla natura dell'azione anzi deve fornire il paradigma dell'azione propriamente politica. Si aderisce all'*accadere* solo se l'azione assume la formalità del *rinnovo*. Rinnovare vuol dire evidentemente aderire a qualcosa in modo tale che l'*innovazione* trovi il metodo o la regola nel rinnovo. Che vi sia innovazione solo quando si segue l'adesione a un certo *rinnovo*. Le comunità si rinnovano quando innovano aderendo all'*accadere*, quando il possibile aderisce all'impossibilità che la comunità non sia data.

¹¹ *Ivi*, p. 79.

17. La civiltà europea della maturità moderna istituisce l'immagine di sé, si autorappresenta, con le categorie prevalenti dell'economico. L'economia politica fornisce gli schemi con cui le teorie prevalenti operano il loro immaginario trascendentale. Questa sfera occupa quasi tutto il campo del visibile sociale e tutto si ordina intorno alla categoria del *lavoro*. L'intera sfera della generazione del valore si incardina sul concetto borghese del lavoro produttivo. La riproduzione sociale avviene intorno al circolo del valore-lavoro e il *negativo* dell'espropriazione economica decide in ultima istanza la sfera del sociale. Non si può negare che questa concettualità totalmente assegnata alle categorie dell'economia politica fossero specchianti della dirompenza dello sviluppo capitalistico nel suo dinamismo euro-atlantico. Non si può negare che le loro figure teoriche fossero capaci di descrivere i rilievi principali del paesaggio storico e segnalare le forze dominanti dell'epoca.

Anzi, proprio il realismo della descrizione degli effetti dell'economico verificava l'impossibilità di un passaggio naturale tra il mercato e l'ordinamento. L'economia è in sé stessa una forza devastante tutte le relazioni della tradizione. Si può dire che la teoria incardinata nel suo asse principale contribuisce a rigenerare in modo persino potenziato la natura del negativo di Hobbes. Nel momento in cui l'ultima teologia politica di Hegel si rivela inadeguata, nello sviluppo delle forze produttive appare il campo di una guerra civile permanente. È in questo arco storico con comuni premesse, in questa ideologia portante dell'economico, che *reazione* e *rivoluzione* condividono in fondo una comune *idea* del sociale.

18. Il sociale interamente occupato dall'economico è consegnato a un'ontologia della dissipazione, dove l'unico legame è quello della dissociazione. Così come ritrova, in vario modo attualità, l'immagine hobbesiana del caos, così ritrova *vigore* un'altra delle nozioni teoriche tipicamente moderne e cioè l'istanza utopica. La *visio* utopica almeno in parte si sovrappone alla coerenza teorica che afferma il declino del te-

ologico-politico pre-moderno. Nessun utopismo poteva infatti essere realmente concepito nell'epoca medievale. L'utopico non è che la conferma del negativo sociale. L'immagine totale dell'economico esclude la comunità sociale verso il passato remoto o verso il futuro prossimo. Il legame che attraversa quest'ontologia della dissociazione economica prende la propria forza da un'ideologia sempre obliqua sul presente temporale, le forze della reazione attingono ideologia dalle potenze mitiche, il passato remoto funge da risorsa mitica in cui generare coesione. La stessa idea di nazione concorre a questo compito entrando però in composizione con un tratto costitutivo della *ratio* del moderno. La *ratio* del moderno nel suo asse fondamentale e tipico pensa l'alterità nella logica della differenza, non riconosce l'alterità se non come assimilazione differenziale. Una *noumenicità* di vario tipo è come il resto di questo principio di immanenza il cui analogo politico è una riduzione estrema del nemico assoluto. Il nemico assoluto è ciò che la ragione moderna traccia ai bordi della propria universalità. Proprio quando la sua universalità sembra inglobare l'umano razionale, proprio quando la dignità dell'umano sembra riconoscibile nella cifra della ragione, intere categorie viventi restano irriconoscibili e scivolano sul piano dell'inconsistenza. Tra nemico assoluto e inconsistenza c'è un rapporto immanente ed elementare che va compreso. Il nemico assoluto non è un super avversario, un avversario super potente, ma un resto inconsistente che non entra nell'immanenza della *ratio*, la ragione lo proietta come il niente di una sempre possibile *nientificazione*. Una *nientificazione* alla quale solo un principio di totalizzazione può reagire con effetti di immensa distruzione. C'è dunque una linea di sviluppo della civiltà europea che conosce, in diversi modi questo potere nientificante.

L'idea di nazione, dunque, da un lato attinge energia storica dal passato mitico e dall'altra da una certa idea estrema del nemico assoluto. Sarà in fondo la combinazione in un dispositivo potente a incendiare il mondo nelle due guerre mondiali.

Come si diceva, quest'ontologia sociale dell'inconsistenza decentra il tempo, non solo verso il passato mitico, ma anche verso il futuro avvenire. Il pensiero della rivoluzione che scuote la società borghese tardo-moderna è ancora più coinvolto nell'utopico temporale. Il comunismo diventa un'idea avvenire che nel presente o nel passato non trova che un vago presagio. Le categorie prevalenti dell'economia politica nel presente non vedono altro che prelievo e sottrazione di valore, nient'alto che lotta di classe e guerra civile permanente.

19. Un'analisi lucida e attenta rivelerebbe più di una analogia con il sopravvenire del potere sovrano di Hobbes. Il comunismo, infatti, nella sua idea dominante e più influente, si propone come un trapasso che accade laddove l'attrito sociale è più estremo, laddove, anche qui, in fondo, è in gioco la più totale espropriazione, come se si toccasse un punto al limite del morire da cui per un soprassalto si accende la prassi del comunismo, si afferma la sovranità dell'idea comunista con la forza della sua costruzione *progettante*. Anche qui il progetto come un artificio attraversa l'istante del presente e lo totalizza prevedendo nel futuro come idea guida. Reazione e rivoluzione si incontrano dunque nell'idea che la *societas* non esiste se non nella condizione di una edificazione, se non a partire da un campo trascendentale che le offre consistenza. Questo piano non può che generare effetti di totalizzazione anche estrema. La polarità intensiva tra caos e ordinamento non può che oscillare tra un caos che alimenta una totalizzazione e una totalizzazione che promuove il caos. Il punto di eccesso e di catastrofe del sistema è sempre possibile e sempre imminente. In questa polarità il potere tende al dominio e il domino al suo punto di catastrofe.

20. Quando caos e forma istituiscono i fuochi di un'elisse la formalità assume un tratto nichilistico. La forma segue il principio di una totalizzazione. Il caos fa da vortice intorno a cui una totalizzazione genera un piano di sussistenza. La legge di questo piano è il rilancio immanente tra

ordinamento e caos. Tanto più il caos avanza tanto più cresce una totalizzazione, tanto più cresce la totalizzazione tanto più il caos è imminente. La tecnologia concettuale della metafisica conosce questa legge quando pratica la logica del fondamento. Tanto più una fondazione fissa la stabilità di una totalizzazione, tanto più è sul punto di precipitare nel suo vortice. L'imperativo metafisico per eccellenza, infatti, non è mai il puro principio di presenza, non è mai riducibile alla presentazione di una presenza ma alla polarità che inaugura. Una presenza fissata nel suo principio, stabilizzata nel suo istante presente non fa che sprofondare nel suo venire meno. Il venire meno differenziale non è l'eversione della pura presenzialità né è piuttosto il complemento in cui si tende e si dispiega la potenza formale di una totalizzazione. La stabilità è sempre un atto di stabilizzazione a partire dal suo sprofondare immanente secondo l'ellisse a due fuochi per la quale stabilità e instabilità si inseguono a vicenda. Si potrebbe dire che l'istante temporale sia il coefficiente di quella insussistenza ontologica in cui il moderno elabora una delle sue linee di forza più influenti e durature. Sarà il centro o il punto di vortice in cui un campo trascendentale affida alla temporalità la sua potenza costituente. Sarà perfettamente continuo con i due analoghi con cui il campo del politico e il campo del metafisico moderno si incontrano a vicenda: l'insussistenza caotica della materia sociale e l'insussistenza caotica del reale ridotto a mera impressione.

21. Il nichilismo della forma attraversa, dunque, come un'enorme arcata l'anima dell'occidente. Accade già nel momento in cui gli enti sono pensati come atto di una potenza, nell'intimità del rinvio reciproco di attuazione e potenza.

Il tratto nichilistica della formalità ha già imposto il suo regime nell'esistenza di una messa in opera, nell'atto di una messa in opera, nella forma come principio di sussistenza.

La formalità assume questa eminenza elettiva nel momento in cui si impone come condizione produttiva di qualcosa. Si tratta in fondo della più elementare declinazione di una dif-

ferenza ontologica. Si tratta di una condizione di possibilità in qualche modo in anticipo sulla effettività. Non si depone affatto il rango elettivo di questa formalità produttiva se ci si limita a dismettere la sua presenzialità causale o il suo tratto di fondamento. Non si tratta semplicemente di non presentare in presenza il fondamento. Il nichilismo della forma sta già nel rango di una condizione di possibilità. La condizione di possibilità afferma che qualcosa sussiste per il rango elettivo di qualcos'altro e stabilisce nelle sue forme più insidiose che questo qualcos'altro non è qualcosa. Stabilisce che l'ente sta nella condizione di un essere che non è un ente. Come se l'ente sorgesse in esistenza, nella posizione di esistenza in un certo niente, poiché converge sempre infinite con un certo niente una formalità come condizione di possibilità di qualcosa escluso dal qualcosa. Tra la semplice causalità di un fondamento e un niente come condizione non presente di un ente c'è la continuità di un certo rango della formalità. In entrambi i casi l'ente ha sussistenza solo nella condizione della sua possibilità. Il nichilismo della forma è sempre il contrappasso di una povertà ontologica, il contrappasso di una certa insussistenza ontologica. Il suo principio essenziale è quello di salvare l'ente dal suo sempre imminente svanire nel non ente. È proprio qui, in questo rango della formalità, che la filosofia ha potuto assumere in alcuni momenti decisivi della storia dell'Occidente, al contempo, il ruolo del veleno e il ruolo del farmaco. Veleno che contribuisce al deperimento ontologico e la cura con cui lo salva inscrivendolo nella condizione di possibilità.

22. Leggiamo ora questo altro passo sempre da *Comunità inoperosa*: «[...] esiste dunque ciò che impropriamente si potrebbe chiamare una socialità originaria o ontologica, la quale nel suo principio va ben oltre il semplice motivo dell'essere sociale dell'uomo»¹².

¹² *Ivi*, p. 66.

Anche qui in una sintesi densa una grande concentrazione di temi e questioni. Vi sarebbe una socialità originaria che non riusciremo a cogliere nell'onda di quell'immensa tradizione per la quale la socialità sarebbe il *proprium* dell'umano. Immensa tradizione per la quale non capiremmo l'uomo senza la socialità e non capiremmo la socialità senza l'umano. Ebbene, la socialità originaria a cui rimanda Nancy è in qualche modo comprensibile solo al di fuori di quel nesso. Al di fuori del plesso assai influente per il quale il sociale sarebbe il contrassegno dell'umano in fondo, il contrassegno del differenziale umano, il contrassegno di quel differenziale o di quell'evento: ecco dove situa l'emergenza di un evento per eccellenza, in cui accade lo stacco o il distacco l'istante sempre fatalmente metafisico in cui l'umano inaugurerebbe un nuovo regno nello spazio del vivente e del non vivente. La socialità originaria di Nancy abbandona l'*eccezione* di quest'istante. La socialità originaria non è l'evento di questa eccezione, non è l'evento di un'eccezione che avrebbero nell'istante vuoto, nel vuoto per eccellenza dell'istante, la sua dirompenza. La socialità originaria deve abbandonare la metafisica dell'origine. C'è sempre una coerenza assoluta tra una metafisica dell'origine e il dislocarsi di un istante che fa eccezione. Quindi, coerenza tra una metafisica dell'origine e una socialità coincidente con l'avvento d'eccezione dell'umano. Questa socialità originaria non è dunque l'analogo di ciò che accade nel tempo quando il suo istante viene pensato come interfaccia o niente tra il passato e il futuro. La socialità di Nancy non temporalizza il *comune* come un tempo pensato nel bordo di un istante differenziale. La temporalizzazione che si deve pensare intorno a un istante come interfaccia differenziale non riuscirebbe a pensare la *socialità* originaria.

La socialità originaria di Nancy, dunque, cerca di trapassare il differenziale dell'umano sociale e la sua coerenza con una temporalità segnata da un istante *mancante*. Il *comune* di questa socialità non sopravviene come una temporalizzazione che si installa intorno a un istante che farebbe da interfaccia tra i

tempi del tempo. Egli rompe fino all'estremo di una coerenza rarissima con questa tradizione. Capiamo la socialità dell'umano solo se sfuggiamo all'idea che essa accada con la qualità metafisica di una eccezione o di un miracolo. La comprendiamo solo se raggiungiamo una certa idea di una *physis* come *originariamente* sociale.

Nancy e Derrida su tante questioni restano amici *distanti*, tuttavia, su un punto sono perfettamente allineati: una cattiva metafisica prospera sempre nel momento in cui si traccia una distinzione sicura, una distinzione che anima varie tipologie di differenzialità, tra l'umano e l'animale.

23. Riprendiamo ancora il passo di *Comunità inoperosa*: «[...] esiste dunque ciò che impropriamente si potrebbe chiamare una socialità originaria o ontologica [...]». Dunque *socialità originaria* o *socialità ontologica*, dove il *mit-sein* ha già sempre anticipato un *dasein*, in anticipo assoluto sul *dasein*.

Come se il *mit-sein* fosse sempre nel rischio di un *dasein* se il *cum* a cui richiama non rendesse in un certo senso indifferente o convertibili l'altro come un *qualcuno* da l'altro come un *qualcosa*. Come se la stessa distinzione tra *qualcuno* e *qualcosa* potesse ridurre la portata della nozione di *alterità*.

In questa socialità ontologica dunque Nancy non solo abbandona l'idea che il politico sia una verticale o una trascendenza sul caos. L'idea cioè che il politico sarebbe nel suo atto d'origine segnato dalla necessità di comporre il caos e di esercitare sul caos il delirio della pura forma. Ma ancora di più il *mit-sein* o l'essere-in-comune non si ordina intorno a una *perdita*, non articola il suo istituirsi nell'economia di un *venire meno*. Non c'è economia dell'*eccezione* o del *venire meno*.

L'ateismo del vuoto, di un vuoto senza animazione di *niente*, allontana Nancy dall'idea, tante volte e in vario modo ripresa, per la quale il vivente umano non potrebbe darsi se non nell'istante d'*eccezione* di una *inconsistenza*.

24. Agamben scrive in un suo libro: «Vi è politica perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e insieme si mantiene in rapporto con essa in una esclusione inclusiva»¹³.

Nancy presterebbe attenzione a questo potere del linguaggio come momento emblematico di un potere d'eccezione. Farebbe obiezione però su questa eccezione sovrana e chiamerebbe subito in causa l'enorme tradizione in cui si iscrive. Solleciterebbe in ogni modo il *sopravvento* di questa eccezione. Chiederebbe conto di questo *potere* di sospensione, di questo *potere di potere*. Oltre il *miracolo* del suo sorgere, nel corpo della nuda vita vi sarebbe il miracolo sospeso di un potere di potere. Di un potere che è potente nella misura in cui può revocarsi nel non potere. Autosospensione di un atto, di un atto che non si attualizza, che resta nella possibilità del possibile. Quindi revocato da sé. L'ontologia ineventuale di Nancy sta su un altro fronte rispetto a questo stato di eccezione permanente. Come si sa, è in questo stato di autosospensione che si stabilisce la logica del *bando*.

Per un interprete attento non sarebbe difficile ricostruire un commento di Nancy a questo manifesto sul politico di Agamben: «La politica è ciò che corrisponde all'inoperosità essenziale degli uomini, all'essere radicalmente senz'opera delle comunità umane. Vi è politica, perché l'uomo è un essere *argos*, che non è definito da alcuna operazione propria, cioè: un essere di pura potenza, che nessuna identità e nessuna vocazione possono esaurire»¹⁴.

L'interesse sarebbe su questo *topos* della *specialità* del vivente umano. Su quest'inoperosità, su questo essere di pura potenza, ancora una volta su questo potere di *non*. Tratto ontologico primario. Il vuoto si annida e si anima qui in questo *niente*, in questo trattenersi in un niente da sé. L'umano avrebbe questa specialità di sospendersi nell'operazione. Sarebbe l'eccezione di

¹³ G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008, p. 68.

¹⁴ ID., *Mezzi senza fine, Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 75.

questa sospensione. Avrebbe questa specialità perché investito dall'evento che lo tende in un possibile che può non attuarsi, che può attuarsi e non attuarsi. Eccedente in una libertà di non attuarsi. Secondo quella tradizione, da sempre intimamente metafisica, una cultura è sempre il miracolo di sospensione della *physis*, l'atto della sua insussistenza. Nancy vedrebbe qui in questione, nozioni di un tardo umanesimo. Un tardo Schelling che plana radente sulla potenza aristotelica. Sarebbe perplesso all'idea che si possa, su questo piano distinguere, un'eccezione effettiva, quella per cui saremmo elevati su tutti i viventi, e un'eccezione virtuale, quella in cui un potere come violenza e dominio prende il sopravvento, capitalizzando e totalizzando tutto il potere ontologico di *eccezione*. In fondo, direbbe proprio così Nancy, nel fondo animato di questa possibilità, trattenuta nel possibile, in quest'eccezione di una possibilità che può non potere, si incontrano al contempo l'impotenza per cui un vivente può fare della vita una norma e una norma che occupa il territorio della vita. O per utilizzare una citazione di Agamben: «alla legge che si *indetermina* in vita fa riscontro, invece, una vita che, con un gesto simmetrico ma inverso, si trasforma integralmente in legge»¹⁵. Da punto di vista di Nancy il vuoto o il niente che anima il fondo dell'eccezione diventa il campo impotente del conflitto tra il messianico e il dominio della legge.

25. Nella prospettiva di Nancy non si potrebbe dire, ad esempio, che una ontologia debba convergere con una negatività originaria per la quale si darebbe l'impossibilità dell'Uno di essere Uno.

Un'ontologia della non insussistenza esclude che si possa affermare il simbolico come un apparire dell'essere nella soglia di una radicale impossibilità, in una sorta di distacco o distanza del simbolico da se stesso. In Lacan, soprattutto in una certa vulgata, il soggetto si dà sempre come barrato, emergente nella disintegrazione del supporto fantasmatico. L'Io si determina

¹⁵ *Ivi*, p. 98.

solo nella soglia di questa frattura, laddove si installa la fedeltà a un significante. Soggetto e sostanza socio-simbolica sono in questo lacanismo sempre sovrapponibili nel momento in cui attraversano la loro fondamentale assenza a sé stessi. È questa fondamentale assenza a se stessi che spinge questa proposta sul bordo di un'ontologica negativa.

Il soggetto, il vivente umano, l'umanità di questo vivente, non è mai separabile dalla sua assenza a se stesso. La presenza di una identità è sempre correlata a questo ritiro d'assenza.

Alcuni sviluppi della filosofia politica catturano questo impianto e cercano di trarne valore in questo modo: la fenditura di negatività più che un disturbo o un semplice eccesso appare come una condizione trascendentale di possibilità. Autoalienazione attraverso l'Altro per cui si offre la consistenza dell'umanità del vivente. In una coerenza pienamente inscritta nella tradizione dell'*eccezione* antropologica, il politico deve come garantire che non si saturi mai questa fenditura, restando anzi nel suo bordo e salvaguardando l'animazione di quel vuoto su cui il desiderio tende la sua stessa potenza.

26. Nelle topologie lacaniane il significante per eccellenza coincide con il significante dal significato impossibile, come la radice quadrata di -1 cioè il fallo intorno al quale si organizza la rete dei significanti. Come un principio o un sovrano del discorso. Questo significante funziona poiché è l'unico a sporgersi nel vuoto o nel bordo dell'inconsistenza. È il primo a significare a partire dal vuoto animato. In fondo la prima articolazione del vuoto incolmabile.

L'ontologia di una socialità originaria di Nancy impone un pensiero dell'originario che non riceve la sua apertura da uno scarto, da un ritiro, da un istante d'eccezione, da un vuoto, da una perdita, da un trapasso della *physis*. La filiera teorica di queste nozioni e la rete della loro animazione concettuale diventa improponibile, coinvolta in vario modo nella modalità di un nichilismo distruttivo della forma. La filosofia del politico di

Nancy contesta l'idea che l'atto, l'azione, il luogo significativo del politico possa istituirsi come una trascendenza immanente a uno scarto, a un trapasso. Anzi direbbe che in questa topologia, almeno nelle sue vulgate più elementari, ma influenti, nonostante molta innovazione lessicografica, in realtà si riaffermano luoghi assai tradizionali: il più importante di tutti, una cultura che sopravviene e sovrascrive una *physis*. L'immenso regno del minerale, del vegetale, dell'animale, escluso e *barrato* per una elezione fatalmente antropologica.

27. Su questo punto specifico, su questa faglia, in cui una cultura sovrascrive una natura, Nancy è distante anche dalla posizione di Alain Badiou. Nonostante vi sia un punto centrale, assai rilevante sul piano teorico e anche speculativo, in cui si sovrappongono, almeno in parte, in uno spartito comune.

Per entrambi il *niente* deve *nientificarsi* per la medesima modalità per la quale una differenza ontologica deve differire l'essere dall'ente, fino all'estremo del differire. Fino a quell'estremo in cui l'ente non è che l'esposizione senza rinvio ad altro. Nel linguaggio più proprio di Badiou questo si scrive nel seguente modo: l'uno in quanto legge della composizione del molteplice *non è*. È legge del molteplice in quanto non è conteggiabile per uno. Quel conteggio per uno è sempre imminente nella stessa fenditura lacaniana e nelle modalità di una ontologia negativa.

Per Badiou è solo nel lavoro di questa legge che un molteplice, quindi anche un sito sociale, potrà apparire consistente proiettando la sua inconsistenza solo retroattivamente, come se un vuoto o un niente fosse sempre una proiezione retroattiva, quasi una sorta di idea di ragione. Badiou esclude che l'essere sia *al di là* della sua presentazione. Come se fosse in ritiro rispetto alla struttura in cui si dà nel conto per uno.

In ogni caso, in questa legge di Badiou, il niente non è altro da ciò di cui costituisce la legge di consistenza. Nessuna mistica del ritiro, del negativo, nessuna ontologia poetica.

Nancy condividerebbe quest'*uno* che entra nel conto solo come effetto retroattivo. Avrebbe molte obiezioni sulla natura del *conto* in quanto tale, sull'evento della sua configurazione, sulla nozione di atto che vi è compreso, sull'idealismo di quest'atto. Direbbe che il *conto per un uno*, nonostante tutto nonostante tutti gli sforzi di Badiou a *nientificare* quel niente, a retroproiettarlo sullo schermo della consistenza, resta segnato, fatalmente segnato, dal miracolo della sua stessa emergenza, dal miracolo che barra ed esclude la verità del soggetto dal *mit-sein* con l'esistente in quanto tale.

Capitolo secondo

LA FIGURA TEORICA DI UN DISPOSITIVO: L'OSCILLAZIONE ONTICA, LA DIFFERENZA ONTOLOGICA E L'EVIDENZA PER ESCLUSIONE INCLUSIVA

1 Il sito greco ha inventato la questione dell'*essere* dell'ente, mentre altre civiltà hanno praticato una filosofia come *sapienza* morale. La questione dell'*essere*, naturalmente, è tutt'altro che estranea alla sapienza morale. Essa, però, inventa la filosofia situandola nella domanda ontologica per eccellenza: *che cos'è l'ente?* Questa domanda è ignota in altre civiltà e oggi questo ci interessa particolarmente poiché alcune di queste civiltà stanno assumendo una posizione rilevante sulla scena mondiale. La civiltà asiatica, ad esempio, non ha edificato alcuna tecnologia metafisica sulla differenza tra *essere* ed ente. La domanda *cos'è l'ente* ha situato il discorso filosofico scindendolo in vario modo dalla scena della *sapienza*. Ha *domandato* l'*essere* dell'ente, quindi, ha prodotto o elaborato una differenza di *essere* ed ente. Quella differenza non sarebbe stata pronunciata in questo modo e non avrebbe prodotto l'animazione che conosciamo se i Greci non fossero partecipi di una cultura alfabetica e soprattutto se non avessero sviluppato la pratica grammaticale in cui la "e" assume un fattore operativo fondamentale. Se sia il linguaggio a rendere potente la categoria ontologica o sia una preliminare incrinatura ontologica a rendere potente il linguaggio non possiamo ora discuterne. Resta il fatto che la domanda ontologica alimenta e si autolimita di una differenza tra *essere* ed *ente*. Questa differenza viene sovrascritta con una differenza ancora più radicale, e potremmo dire destinale, per la tecnologia operativa che comporta. Quest'essere, interrogato in differenza