



’ΕΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

PATRIZIA CECALA

Per un “comunismo dell’inequivalenza”

Note sulla democrazia

EPEKEINA, vol. 3, n. 2 (2013), pp. 73-90

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v3i2.51

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA

PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Per un “comunismo dell’inequivalenza”

Note sulla democrazia

Patrizia Cecala

Le democrazie moderne si fondano su (e devono la loro sopravvivenza a) quella «forma perfetta dell’equivalente generale» che Marx, nel *Capitale*, individua nel denaro,¹ e che caratterizza il capitalismo inteso come «processo che genera l’accumulazione di un capitale destinato all’investimento redditizio e non all’ostensione gloriosa». ² È questo uno dei presupposti fondamentali, e ribadito a più riprese, dal quale prende le mosse la riflessione politica di Jean-Luc Nancy.

Se Marx, però – indicando nel denaro la merce il cui valore d’uso consiste nel rappresentare la generalizzazione del valore di scambio, e che si delinea quindi come unità di misura dello scambio di tutte le merci –, circoscrive l’egemonia dell’equivalenza generale all’ambito monetario, Nancy si spinge invece oltre, estendendone il campo a tutti gli aspetti dell’esistenza, nella convinzione che «il regime d’equivalenza generale assorbe ormai virtualmente, ben al di là della sfera monetaria o finanziaria ma grazie ad essa e in vista di essa, tutte le sfere dell’esistenza degli uomini, e con loro dell’insieme degli esistenti». ³

Ed è proprio a partire da questa consapevolezza che, secondo il filosofo, bisogna agire al fine di trasformare l’attuale regime dell’equivalenza in regime del senso – il quale come vedremo non può che essere, al contempo, un regime dei sensi –, in vista di una democrazia fondata sull’«uguaglianza degli incommensurabili», ⁴ o, in altre parole, in vista di quello che Nancy definisce, con un’espressione che tenteremo qui di chiarire, ripercorrendo il suo argomentare, «comunismo dell’inequivalenza». ⁵

A quella volontà generale che secondo Rousseau era la sola a poter «dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune», ⁶ e nel cui ossimoro traspariva tutta la tensione tra

1. Cfr. la sezione «Merce e denaro», in MARX 1964, 67-177.

2. NANCY 2012b, 16. Ove non ulteriormente indicato, le traduzioni dai testi francesi sono a mia cura.

3. NANCY 2012b, 16.

4. NANCY 2012b, 69.

5. NANCY 2012b, 69.

6. ROUSSEAU 2012, 61 (89).

singolare e plurale, tra il comune ed il particolare,⁷ si sostituisce oggi – ecco il punto di partenza del ragionamento di Nancy – un'altra generalità, quella del capitalismo, che si fonda, appunto, sull'equivalenza generale. «Vi è tuttavia soltanto un'unica generalità effettiva», sentenzia Nancy, «quella del capitalismo. Questo non dipende dalla volontà generale, oppure è questa volontà guidata da una rappresentazione del "generale" come accumulazione e accrescimento dell'"equivalenza generale", cioè del denaro come lo definisce Marx. Questa specie di volontà generale è la scelta che la nostra civilizzazione ha fatto all'incirca nel Rinascimento».⁸ Ed è per mezzo di una tale scelta che quella sovranità inalienabile e indivisibile,⁹ che avrebbe dovuto essere demandata alla volontà generale, è stata rimessa al denaro – altro nome dell'equivalenza generale –, il quale «esercita oggi il dominio, contemporaneamente nella politica e sulla politica».¹⁰

Se è vero però che, secondo Nancy, il mondo democratico si è sviluppato nel contesto dell'equivalenza generale, intesa come ciò che «designa innanzitutto il denaro e la forma-merce»,¹¹ è altrettanto vero che una tale equivalenza assume, nella riflessione di quest'ultimo, proporzioni che Marx non aveva calcolato, in quanto secondo il filosofo francese essa si impone, nelle democrazie moderne, non solo come semplice misura del valore di scambio, ma come il valore per eccellenza, acquisendo così una "generalità" impensata da Marx, e proponendosi come ben precisa scelta di un *modus vivendi et agendi*. «Definendo la moneta come l'"equivalenza generale", Marx» – chiarisce Nancy – «ha enunciato più del principio dello scambio commerciale: egli ha enunciato il principio di un riassorbimento generale di tutti i valori possibili in questo valore che definisce l'equivalenza, la scambiabilità o la convertibilità di tutti i prodotti e di tutte le forze di produzione».¹² E ancora più chiaramente: «il capitalismo, nel quale o con il quale, se non addirittura *come* il quale, la democrazia ha avuto origine, è innanzitutto, nel suo principio, la scelta di un modo di valutazione:

7. Cfr. NANCY 2012a, 19-20 e NANCY 2011b, 17.

8. NANCY 2012a, 21. Cfr. anche NANCY 2011b, 20.

9. Cfr. ROUSSEAU 2012, 61-64 (89-90).

10. NANCY 2011b, 35.

11. NANCY 2008, 44 (47).

12. NANCY 2012b, 52.

mediante l'equivalenza. Il capitalismo proviene dalla decisione di una civiltà: il valore è nell'equivalenza». ¹³

Ora, complemento necessario e ineludibile di questa democrazia fondata sull'equivalenza sembra essere la tecnica, una tecnica, precisa Nancy, anch'essa «sottomessa all'equivalenza: a quella di tutti i suoi fini possibili, e anche, in modo almeno altrettanto patente che nell'ambito del denaro, a quella dei fini e dei mezzi». ¹⁴ La tecnica, in effetti, «dispiega una moltiplicazione indefinita di "fini" che sono chiaramente solo dei mezzi per altri "fini" che, a loro volta, sono dei mezzi di...», ¹⁵ contribuendo in tal modo al mantenimento di un regime dell'equivalenza in cui tutti i fini si equivalgono, e in cui si giunge al paradosso di una coincidenza tra fini e mezzi. L'equivalenza generale non può, difatti, che accompagnarsi ad una interscambiabilità illimitata in cui tutto si equivale: «interscambiabilità illimitata di forze, di prodotti, di agenti o attori, di sensi o valori», ¹⁶ che lo sviluppo tecnico riesce magistralmente a mettere in atto. È infatti proprio tramite la tecnica che abbiamo la possibilità di sostituire «alle forze date non prodotte (quelle che chiamavamo "naturali"), come il vento e il muscolo, delle forze prodotte – il vapore, l'elettricità, l'atomo». ¹⁷ Ma è ugualmente alla tecnica che dobbiamo, come conseguenza naturale e inevitabile di questo moltiplicarsi delle sostituzioni, la possibilità (la prudenza ci obbliga a parlare piuttosto di rischio) di uno sviluppo indefinito di queste forze, nonché delle loro interazioni: forze che si combattono, si compensano, si sostituiscono le une alle altre sfuggendo al nostro controllo mentre contribuiscono al mantenimento del regno dell'equivalenza. «L'equivalenza», precisa infatti Nancy, «è lo statuto delle forze che si governano in qualche modo da sole. Che si tratti di una centrale nucleare sfasciata o di una bomba, che il reattore o l'arma sia più o meno potente, la dismisura degli effetti nello spazio e nel tempo li rende uguali nell'eccesso rispetto ai mezzi di controllarle e ancor più di annullarle». ¹⁸ Ecco quindi che la tecnica, realizzando queste forze

13. NANCY 2008, 44-45 (48).

14. NANCY 2008, 45 (48).

15. NANCY 2011b, 24.

16. NANCY 2012b, 16.

17. NANCY 2012b, 45.

18. NANCY 2012b, 42-43.

ma privandoci al contempo del dominio su di esse – che si equivalgono proprio nella loro imprevedibilità e imponderabilità –, ci pone di fronte all'incalcolabile. Quest'ultimo, proprio in ragione della sua essenza, non fa che mettere in crisi il nostro potere decisionale, pur costituendone però un prodotto, in quanto risultato, appunto, della tecnica. Nancy chiarisce questo punto in un testo dal titolo dichiaratamente provocatorio, *L'Equivalence des catastrophes*:

Nessuno può veramente calcolare le conseguenze di Fukushima, né per gli uomini, né per la regione, per il suolo, le acque e il mare, per l'economia energetica del Giappone, per la messa in questione, l'abbandono o il controllo incrementato delle centrali nucleari in tutto il mondo e di conseguenza per l'insieme mondiale dell'economia energetica. Ma questo incalcolabile è tale perché sfida le capacità di calcolo mentre, nello stesso tempo, ciò che si prevede resta nell'ordine del calcolo, anche se fuori portata.¹⁹

A differenza dell'incommensurabile, che «non entra nemmeno nell'ordine di un calcolo»,²⁰ e che «apre sulla distanza e la differenza assolute di ciò che è altro»,²¹ schiudendo, come vedremo, la possibilità dell'inequivalenza, l'incalcolabile è dunque ancora un prodotto, seppur inaspettato – ma fino a che punto poi? –, della nostra decisione, esso costituisce una deriva del nostro potere decisionale e ricade di conseguenza nella sfera del calcolo. Ma c'è di più: questo incalcolabile, frutto di una tecnica che si è rivelata essere co-responsabile del predominio dell'equivalenza generale, viene a sua volta utilizzato in maniera strumentale al fine di garantire il mantenimento di una tale equivalenza. L'espressione più attuale di questa «strumentalizzazione dell'incalcolabile» viene indicata da Nancy in quello che il filosofo definisce «equilibrio del terrore»,²² la cui manifestazione più rappresentativa si può individuare in ciò che avviene, oggi, con il possesso della bomba atomica. Quest'ultima ha infatti «generato con la sua potenza una strategia della dissuasione talvolta invocata come una nuova condizione della pace»,²³ pace alla quale ogni Stato intende contribuire

19. NANCY 2012b, 46-47.

20. NANCY 2012b, 47.

21. NANCY 2012b, 47.

22. NANCY 2012b, 40.

23. NANCY 2012b, 39-40.

detenendo anch'esso l'arma nucleare e diventando così, a sua volta, «un agente di questo equilibrio, cioè una minaccia di terrore».²⁴ È evidente come questo equilibrio si fondi sulla paura che ciascuno Stato può fare all'altro – nonché sul timore degli effetti incalcolabili che si aggiungerebbero necessariamente a quelli calcolabili in occasione di un evento nucleare – e sullo sforzo di mantenere costante questa tensione, annullando ogni rapporto di forza e lasciando il passo ad una rassicurante equivalenza:

Nell'equilibrio del terrore, il rapporto tra forte e debole, o meglio tra più forte e meno forte, non esiste. Le armi atomiche, anche di potenza disuguale (se si lasciano da parte le armi ritenute strettamente «tattiche»), sono capaci di distruzioni tali che non c'è più da ragionare in termini di forze. È una stessa forza che può esercitarsi da una parte e dall'altra, e questo dipende allo stesso tempo dalla distruzione possibile nell'istante e dalle distruzioni o danni che avranno ripercussioni per molto tempo sui viventi, l'acqua, il suolo, i materiali. Se il rapporto tra più e meno forte scompare, allora scompaiono anche le possibilità di calcolo e d'immaginazione di strategie di fronte alla forza. Là dove il rapporto di forze era un rapporto, malgrado tutto, l'equilibrio del terrore annulla ogni rapporto. Lo rimpiazza con ciò che indica la parola *equilibrio*: l'equivalenza che annulla la tensione mantenendola uguale e costante.²⁵

Ecco quindi che l'incalcolabile, sostituendosi al denaro come altro nome dell'equivalenza generale, eccede la sfera tecnica e si rivela essere il calcolo per eccellenza, il calcolo divenuto legge di una democrazia capitalista che punta all'equivalenza e quindi all'incalcolabilità. «Ecco la legge della nostra civiltà» afferma Nancy: «l'incalcolabile vi è calcolato come equivalenza generale. Questo vuol dire ugualmente: l'incalcolabile è il calcolo stesso, quello del denaro e nello stesso tempo, per una profonda solidarietà, quello dei fini e dei mezzi, quello dei fini senza fine, quello dei produttori e dei prodotti, quello delle tecniche e dei profitti, quello dei profitti e delle creazioni, e così via».²⁶ Ed ecco che al tempo stesso la tecnica si rivela essere ben altro che il solo affare di ingegneri ed esperti, ben più che un semplice insieme

24. NANCY 2012b, 40.

25. NANCY 2012b, 41.

26. NANCY 2012b, 53.

di regole e applicazioni, svelandosi al contrario come «il modo della nostra esistenza».²⁷ Una modalità che «ci espone ad una condizione fin qui inaudita della finalità: tutto diventa fine e mezzo di tutto. In un senso, non ci sono più né fini né mezzi».²⁸ Non ci sono più fini né mezzi, o meglio, non c'è più distinzione tra fini e mezzi, tra natura e tecnica, tra qualità e quantità in questa «equivalenza interminabile»²⁹ che riconosce come unica legge quella dei grandi numeri, dell'accumulazione e di un'interconnessione che nulla ha dello scambio o della condivisione, e che fagocita ogni senso ed ogni valore:

Siamo ormai 7 miliardi di esseri umani e milioni di miliardi di altri viventi presi in un'interdipendenza in cui si cancellano le demarcazioni tra «natura» e «tecnica», tra le differenti tecniche, tra i loro fini e i loro mezzi, tra le nostre esistenze come fini in sé e le nostre vite sociali come mezzi di fini indefinitamente equivalenti: ricchezza, salute, produttività, conoscenza, autorità, immaginazione, tutte coinvolte nella stessa logica il cui principio generale sembra essere quello di una conversione della quantità in qualità: i grandi numeri dettano legge, che siano di denaro, di popolazione, di velocità, di potenza, di circolazione, d'informazione, ecc. In tutti i modi, e nell'interconnessione di tutti questi registri, la «qualità», cioè il «valore» o il «senso», si disperde nella correlazione interattiva di tutti i grandi numeri.³⁰

È proprio nell'ambito di questa riflessione sull'equivalenza generale, intesa come un affastellamento senza rapporto e senza condivisione, che va letto, come ci sembra di capire, l'indugiare di Nancy sul concetto di «*struction*».³¹ È anzitutto la “struzione” come tale – spiega Nancy in un testo in cui, in dialogo con un astrofisico, si chiede in quali mondi viviamo – ciò che bisogna mettere in questione prima di interrogarsi su qualsiasi co-struzione, di-struzione, ri-costruzione o de-co-struzione possibili.³² La struzione, senza la quale evidentemente non potrebbe aver luogo nessuna di queste operazioni, fa segno, derivando dal latino *struo* che significa «accumulare», «ammucchiare»,³³ verso «l'insieme

27. NANCY 2012b, 60.

28. NANCY 2012b, 60.

29. NANCY 2012b, 61.

30. NANCY 2012b, 55-56.

31. NANCY 2011a, 89.

32. Cfr. NANCY 2011a, 89.

33. Cfr. NANCY 2011a, 89.

non assemblato»,³⁴ «il mucchio privo d'assemblaggio»: ³⁵ «contiguità e compresenza, certo, ma senza principio di coordinazione». ³⁶ Ciò cui allude la nozione di struzione è quindi la possibilità di un "con" svuotato di significato, rinviando così a quella condizione di simultaneità e compresenza senza coordinazione né rapporto, in cui abbiamo individuato l'effetto di una tecnica orientata a (e da) l'equivalenza generale. Nancy è estremamente chiaro su questo punto:

Ciò che io nomino qui «struzione» sarebbe lo stato del «con» privato del valore di condivisione [*partage*], che mette in gioco solo la semplice contiguità con la sua contingenza. Questo sarebbe, per riprendere i termini che Heidegger vuole distinguere nell'apprensione del «con» (del *mit* nel *Mitdasein* come sostituzione ontologica dell'esistente), un «con» unicamente categoriale e non esistenziale: la pura e semplice giustapposizione che non fa senso. [...] Forse la struzione è la lezione della tecnica – costruzione-distruzione dell'insieme dell'ente senza più distinzione tra «natura» e «arte» – in quanto essa ci istruisce di questa istruzione (che precisamente noi non comprendiamo, che ci sembra mal istruita) secondo la quale il senso ormai non si lascia più costruire né istruire. Ciò che ci è dato consiste solo nella giustapposizione e la simultaneità di una compresenza di cui il *co-* non porta alcun altro valore particolare che quello della contiguità o della giustapposizione nei limiti secondo i quali l'universo stesso è dato.³⁷

Come rispondere, allora, volendo azzardare una risposta, alla domanda che muove l'intenzione del testo di Nancy, "In che mondo viviamo?", consapevoli della sfumatura polemica che questa domanda cela, nella misura in cui oscilla costantemente tra interrogazione ed esclamazione? Viviamo, si potrebbe affermare riassumendo quanto finora detto, in un mondo di «fini, mezzi, valori, sensi, azioni, opere e persone tutti interscambiabili, perché tutti ricondotti a niente che li possa distinguere, tutti rapportati a uno scambio che, ben lungi dall'essere una "partizione" nel senso ricco di questa parola, non è altro che sostituzione dei ruoli o scambio dei posti». ³⁸ Un mondo in cui tutto si

34. NANCY 2011a, 89.

35. NANCY 2012b, 61.

36. NANCY 2011a, 89.

37. NANCY 2011a, 90-91.

38. NANCY 2008, 45 (48). Notiamo che con "partizione" viene qui tradotta la parola francese "*partage*".

equivale, al punto che persino le persone sono scambiabili; un mondo che – con tutte le cautele che un tale paragone esige – ricorda pericolosamente quella città invisibile evocata da Calvino, che «ripete la sua vita uguale spostandosi in su e in giù sulla sua scacchiera vuota»,³⁹ mentre i suoi abitanti «tornano a recitare le stesse scene con attori cambiati; ridicono le stesse battute con accenti variamente combinati; spalancano bocche alternate in uguali sbadigli»..⁴⁰

Siamo dunque di fronte ad una catastrofe che è più che naturale, una catastrofe «di civiltà»,⁴¹ una catastrofe «generalizzata»⁴² che, prodotta dall'«equivalenza catastrofica»,⁴³ coinvolge ormai ogni aspetto della nostra esistenza. «Noi siamo», afferma Nancy, «nell'esposizione ad una catastrofe del senso»,⁴⁴ un senso che, come il valore, è andato perduto nella moltiplicazione e accumulazione di beni, fini e mezzi, diventando a sua volta catastrofico.⁴⁵ Ma allora la domanda da porre, a questo punto, diventa: «In quale mondo vogliamo vivere?»; e soprattutto: «Come possiamo agire al fine di rendere possibile un tale mondo?». Una volta accertato che non vogliamo accontentarci di uno stare insieme che sia solo un trovarsi accanto, nella persuasione che l'«essere insieme» non possa ridursi a una somma o ad una simultaneità nello spazio e nel tempo,⁴⁶ una volta appurato che il semplice accumulamento cui rinvia la struzione non ci basta più e vogliamo aggiungervi l'assemblaggio, un'unione che sia data da un rapporto, dobbiamo ancora chiederci: «Quale assemblaggio potremmo inventare? Come assemblare i pezzi di un mondo, di diversi mondi, delle esistenze che li attraversano? Come assemblarci, “noi”, tutti gli esseri?». ⁴⁷ E, più radicalmente, «In che modo possiamo desiderare qualcos'altro, qualcosa di diverso dall'equivalenza generale?» e «Che nome dare a questo desiderio?». «La questione per noi», afferma Nancy, «è di scoprire come possiamo desiderare altro o desiderare altrimenti. Noi desideriamo tutt'altro che l'equivalenza

39. CALVINO 1972, 70.

40. CALVINO 1972, 71.

41. NANCY 2012b, 58.

42. NANCY 2012b, 18.

43. NANCY 2012b, 68.

44. NANCY 2012b, 20.

45. Cfr. NANCY 2012b, 19-20.

46. Cfr. NANCY 2012a, 15.

47. NANCY 2012b, 61.

indifferente – in fondo. Ma cosa? Come chiamare l'oggetto di un tale desiderio? Io lo chiamo "senso", ma lo chiamerei anche "desiderio": noi desideriamo essere nel desiderio, nella tensione verso..., nello slancio. È così che c'è della non-equivalenza».⁴⁸

È dunque dal senso che bisogna partire per pensare altrimenti la politica, per inventare una politica nuova. È dal senso che deve prendere le mosse – perché è al senso che deve tendere – un altro pensiero della politica. Ma per ipotizzare un ripensamento della politica e per comprendere appieno il significato e la portata di un tale «regime di senso»,⁴⁹ occorre in primo luogo mettere a fuoco quello che Nancy considera il più grande trabocchetto in cui è caduta la politica moderna, e con essa le attuali democrazie.

La democrazia moderna sarebbe infatti, secondo Nancy, responsabile dell'annullamento del carattere separato del potere e della politica. Viene così cancellata l'idea della politica come qualcosa di distinto dalla società civile, la politica giunge a pervadere ogni aspetto della nostra esistenza, convincendoci e convincendosi così che «tutto è politico».⁵⁰ Sin dai Greci, spiega Nancy, la politica si è sobbarcata il compito di regolamentare l'esistenza comune, pensando di potersi assumere al contempo il senso o la verità di questa esistenza.⁵¹ È in questa pretesa che, secondo Nancy, va ricercata l'origine dell'equivoco di cui è preda la politica. Con la nascita delle democrazie moderne si è infatti confuso il mantenimento della stabilità sociale con l'idea di una forma inglobante ed onnicomprensiva di tutte le manifestazioni dell'essere in comune, di cui la politica si è posta, appunto, come gestore e supervisore.⁵² Si è così fatta strada, e nel tempo consolidata, la persuasione che tutto sia politico, che ci sia «politica sempre e ovunque»,⁵³ e, cosa ancor più grave, che i fini appartengano alla sfera del politico, che essi siano demandati alla politica, la quale tende così a imporsi come amministratrice e principio ordinatore di tali fini che, come abbiamo visto, sembrano destinati a confondersi tra loro, e a mescolarsi

48. NANCY 2011b, 20-21.

49. NANCY 2008, 60 (66).

50. NANCY 2009a, 93 (115).

51. Cfr. NANCY 2009a, 79 (98).

52. Cfr. NANCY 2009a, 92 (114).

53. NANCY 2009a, 80 (99).

pericolosamente ai mezzi, sotto l'effetto della legge dell'equivalenza generale.

Ecco perché la democrazia esige, secondo Nancy, niente di meno che una «*rivoluzione*». ⁵⁴ Una rivoluzione, però, chiarisce il filosofo, «non politica ma *della* politica o rispetto a essa». ⁵⁵ Una rivoluzione, cioè, che coinvolga la base stessa della politica esponendola a quella mancanza di fondamento in cui risiede la sua vera natura. È il nome stesso di democrazia, infatti, a fare segno verso l'assenza di un principio fondatore. La parola democrazia, difatti, contrariamente a monarchia, oligarchia, gerarchia, non contiene il suffisso -archia che, dal greco *arché*, rinvia all'origine, al principio, e quindi al potere fondato e legittimato da un principio. Al contrario possiamo affermare che, contenendo il suffisso -crazia da *kratos*, che allude alla forza, al potere acquisito per imposizione violenta, essa fa segno verso un'assenza di principio, implica una sorta di an-archia originaria. «Ma», precisa Nancy, «l'anarchia incita ad azioni, a operazioni, combattimenti, messe in forma che permettono di preservare rigidamente l'assenza dell'*archia* posta, deposta, e imposta. Il *kratein* democratico, il potere del popolo, è innanzitutto il potere di mettere in scacco l'*archia* e poi di prendersi carico, tutti e ognuno, dell'apertura infinita che è stata così messa in luce». ⁵⁶ Queste azioni, operazioni, battaglie, devono quindi mirare al mantenimento di una sorta di anarchia, devono garantire la mancanza di -archia, l'assenza di ogni pretesa universalità e di ogni senso dato e predeterminato. È infatti questa, secondo Nancy, la condizione di un accesso a quelli che sono i veri fini, è questo il presupposto di un'apertura all'infinito a partire dalla quale immaginare un regime di senso.

In breve il ruolo della democrazia consisterebbe nell'arginare la presenza della politica, garantendo che essa si astenga dal proporre fini, ma che si impegni, invece, ad assicurare la possibilità di quelle forme che sono fini in sé. Essa infatti non è «il luogo dell'assunzione dei fini, ma solamente quello dell'accesso alle loro possibilità», ⁵⁷ attraverso quelle forme – l'arte, il linguaggio, il pensiero, l'amore, il sapere – che devono restare distinte dalla politica. «L'arte, l'amore o il pensiero

54. NANCY 2009a, 82 (102).

55. NANCY 2011b, 36.

56. NANCY 2008, 57 (63-64).

57. NANCY 2009a, 94 (117).

sono» infatti, «ogni volta, si potrebbe dire a ogni occorrenza, in diritto di dichiararsi compiuti. Ma, al tempo stesso, questi complimenti valgono solamente nella loro sfera propria, e non possono pretendere di far diritto né politica. Si potrebbe quindi dire che questi registri sono dell'ordine di una "finitura dell'infinito", mentre la politica appartiene all'indefinizione». ⁵⁸ Il confine tra queste due sfere – quella politica e quella che raccoglie tutte le forme che sono fini in sé – non è però dato una volta per tutte, immutabile e inamovibile, e compito della democrazia è proprio quello di riflettere per stabilire di volta in volta i limiti della sfera politica, al fine di garantire quella libertà e quell'uguaglianza che dovrebbero caratterizzarne l'essenza.

Ma cos'è veramente libertà, e cosa uguaglianza? È nella risposta a queste domande che va individuata, a nostro parere, la chiave per comprendere appieno il discorso di Nancy.

Il filosofo indica, nella libertà, «la proprietà più singolare nel senso della più privata, individuale – quella che si suppone essere la proprietà di un "soggetto" degno di questo nome, che sia soggetto psicologico o politico». ⁵⁹ Un soggetto degno di essere chiamato tale, però, non può che costituirsi nel rapporto all'altro, nella misura in cui, come Nancy ribadisce, «il semplice "uno" esige molti "uno", e la loro pluralità li precede e li eccede...». ⁶⁰ È per tale ragione che può esserci libertà solo nello spazio dell'essere in comune, quasi che la nostra libertà provenga dall'altro. ⁶¹ La libertà consiste infatti, secondo il filosofo – il quale giunge a questa conclusione a partire da una riflessione su tale nozione in Kant e Spinoza –, «nel coincidere con l'inizio di un mondo», ⁶² intendendo qui, per inizio, «ciò che determina un'apertura di senso – e che viene sempre da più lontano di "me" per andare anche più lontano». ⁶³ Ora è proprio questo «più lontano di me» ciò che apre alla questione etica, mettendoci di fronte all'altro e di conseguenza al "Non uccidere" che Nancy interpreta – spingendosi per certi versi oltre Levinas – come più di una mera astensione o una semplice garanzia di

58. NANCY 2009a, 93 (116).

59. NANCY 2012a, 15.

60. NANCY 2012a, 19.

61. Cfr. NANCY 2001.

62. NANCY 2012a, 16.

63. NANCY 2012a, 16.

sopravvivenza: un impegno attivo al fine di garantire all'altro l'accesso alla propria libertà. In breve, se la libertà coincide con la garanzia di poter accedere al senso, di poter iniziare qualcosa, l'etica consisterebbe nell'assicurare all'altro – il quale a sua volta assume lo stesso impegno nei miei confronti – la possibilità di iniziare anch'egli qualcosa, in vista di un'apertura di senso:

[...] “non uccidere”, cos'è? Se vuol dire semplicemente astenersi, si tratta soltanto di un omicidio differito, mimetizzato. Dunque “non uccidere” deve essere: «cominciare altra cosa». Per esempio, una parola, un saluto. E poi? Quale «*Salut!*», quale «*Salve!*» io voglio rivolgere? Proprio un augurio di buona salute? Oppure una vita ottima, eccellente? Quale sarebbe? Non posso determinarla. Certamente è chiaro che bisogna si tratti di una vita: che l'altro mangi, dorma, sia protetto. E poi? Che abbia un lavoro? Forse – ma, soprattutto, che egli trovi nel suo lavoro o altrove un'apertura di senso. Cioè che egli acceda alla propria libertà. Che inizi anche lui. Che egli cominci a essere come io stesso comincio aprendo un nuovo rapporto con lui.⁶⁴

Ora, da questa riflessione – nell'ambito della quale ci sembra che Nancy voglia ugualmente rivelarci, benché non dichiaratamente, la natura più autentica di quell'altro valore evocato dal motto della Repubblica Francese accanto alla libertà e all'uguaglianza col nome di fraternità – emerge chiaramente che non può esserci libertà se non nella mancanza di senso dato. Il rapporto alla libertà richiede infatti che «niente sia considerato come dato»,⁶⁵ e che ogni possibile orizzonte venga a cadere, nella misura in cui, secondo il filosofo, «la libertà fora tutti gli orizzonti. Essa va all'infinito».⁶⁶ Nancy si spinge ad affermare che neppure il bene e il giusto possono venire dati una volta per tutte, e soprattutto, per tutti. Se infatti può sembrarci evidente di per sé che compito dei governanti dovrebbe essere quello di garantire il bene dei governati – indipendentemente dal fatto che questo accada davvero o meno –, non sembra ugualmente semplice individuare il contenuto del bene in questione. Questo bene, spiega Nancy, «è essenzialmente non determinato»,⁶⁷ dove la non-determinatezza è da distinguere da

64. NANCY 2012a, 17.

65. NANCY 2012a, 17.

66. NANCY 2012a, 19.

67. NANCY 2009a, 90 (112).

un’“indeterminatezza” che rischierebbe di fare pericolosamente segno verso un relativismo di valori, coniugandosi, invece, con la possibilità di un’esistenza che, come vuole il filosofo, «non risponde a nessun disegno, destino o progetto». ⁶⁸ Si tratta insomma di un bene senza progetto e senza unità, che consiste nell’inventare delle forme sempre nuove secondo le quali può realizzarsi ciò che Nancy definisce «senso», ⁶⁹ intendendo per senso «rinvio dagli uni agli altri, circolazione, scambio o condivisione di possibilità d’esperienza, cioè rapporto con il fuori, con la possibilità di un’apertura sull’infinito»; ⁷⁰ quanto di più lontano ci sia, quindi, da ciò che abbiamo descritto col nome di equivalenza generale e che si caratterizza per l’azzeramento di ogni possibilità di condivisione.

Il senso cui deve aprire la democrazia secondo Nancy si delinea, così, al contempo come infinito – non determinato, né circoscrivibile – e via d’accesso all’infinito. Soprattutto, non c’è senso che “in comune”, che è altro da un senso “comune” inteso come senso dato e uguale per ciascuno. Il senso di cui ci parla il filosofo implica al contrario un differenziale di valori, ed è il risultato di una «condivisione» ⁷¹ – è lo stesso Nancy a servirsi del termine italiano – di molteplici sensi messi in comune attraverso lo scambio e la circolazione, ⁷² condivisione all’interno della quale accanto al con-senso bisognerà ugualmente garantire uno spazio al dis-senso. ⁷³ «Il comune», afferma Nancy, «è qui l’essenziale della faccenda. Senso, sensi, sensazione, sentimento, sensibilità e sensualità, tutto questo è dato solamente in comune. Più esattamente, è la condizione stessa del comune: il sentire degli uni per gli altri e, attraverso di esso, l’esteriorità non convertita in interiorità o riempita di interiorità, ma tesa, messa in tensione fra noi». ⁷⁴

Sembrano così precisarsi le motivazioni che muovono Nancy ad indicare nel comunismo la «verità della democrazia», ⁷⁵ in un testo il cui titolo – *Vérité de la démocratie* – suona, come ci suggerisce Jérôme

68. NANCY 2009a, 90 (112).

69. NANCY 2009a, 91 (112).

70. NANCY 2009a, 91 (112).

71. NANCY 2011b, 40.

72. Cfr. NANCY 2011b, 36.

73. Cfr. NANCY 2011b, 39.

74. NANCY 2009a, 91 (112-113).

75. NANCY 2008, 55 (61).

Lèbre,⁷⁶ come implicita citazione di Marx, il quale nella sua *Critica del diritto statale hegeliano* afferma: «La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia».⁷⁷ Ora, chiarisce Nancy, il comunismo non deve essere inteso, sulla scia di Alain Badiou, come un'ipotesi.⁷⁸ Si tratta, al contrario, di un dato, di un fatto⁷⁹ non politico ma antropologico, ontologico.⁸⁰ Il comunismo costituisce infatti il nostro stato, la nostra condizione d'esistenza: «Innanzitutto, noi siamo in comune».⁸¹ Ma «in questo groviglio» in cui siamo presi, chiarisce Nancy, «niente è comune nel senso di una *condizione* [*partage*], o niente ci sembra esserlo, mentre tutto è comune nel senso di un'equivalenza e di una interscambiabilità (degli individui, delle rappresentazioni, degli strumenti, dei fini)».⁸² Ecco quindi che il comunismo si delinea, nella riflessione del filosofo, al contempo come un'esigenza,⁸³ esigenza infinita di «diventare ciò che siamo»,⁸⁴ di realizzare il nostro essere in comune sostituendo, all'equivalenza e all'interscambiabilità, la condivisione e, con essa, la possibilità di un senso in comune:

In primo luogo, il comunismo esige che noi non lo confondiamo con una forma politica, poiché esso concerne le nostre esistenze e quelle di tutte le cose in maniera molto più ampia e profonda: si tratta, ancora una volta, del senso. Il senso non può essere che *in comune* (è scambio, invio, rinvio, condivisione) e non può essere *comune* (senso dato da un'istituzione o costituzione comune, attraverso e come un ordine comune). La politica democratica consiste nello scartare un «senso comune» per aprire alle possibilità di un «senso in comune» o piuttosto di sensi multipli in comune.⁸⁵

76. Cfr. LEBRE 2012, 121.

77. MARX 1973, 79.

78. Cfr. BADIOU 2009.

79. Cfr. NANCY 2008, nota 1, 24-25 (22-23) e NANCY 2011b, 42.

80. Cfr. NANCY 2011b, 42-43.

81. NANCY 2008, nota 1, 25 (23).

82. NANCY 2011b, 45.

83. Cfr. NANCY 2008, nota 1, 24-25 (22-23) e NANCY 2011b, 42. Sembra opportuno notare che già ne *La Communauté désœuvrée* Nancy parlava di esigenza comunista. Cfr. NANCY 1990.

84. NANCY 2008, nota 1, 25 (23).

85. NANCY 2011b, 45-46.

È quindi in quanto esigenza non-politica o pre-politica di compiere la condivisione del senso che ci sembra possibile parlare del comunismo come verità di una democrazia intesa come regime di senso. Una democrazia che, di conseguenza, si rivela essere qualcosa di diverso da una forma politica come le altre. Essa «non è affatto una forma politica», azzarda Nancy, «o almeno non è *in primo luogo* una forma politica». ⁸⁶ Essa sarebbe infatti, in primo luogo, una «metafisica» ⁸⁷ alla quale è demandato il compito di arginare il potere politico sottraendo allo Stato l'assunzione dei fini dell'uomo e aprendo così alla possibilità di un senso infinito, al fine di rispondere a quella esigenza che è la nostra e che si chiama comunismo.

Non ci resta quindi – allo scopo di precisare la ragione per la quale il comunismo in questione viene designato da Nancy per mezzo dell'ossimoro “comunismo dell'inequivalenza” – che riprendere la domanda, precedentemente lasciata in sospenso, che verteva sul significato della parola uguaglianza.

L'uguaglianza, a parere di Nancy sintesi e superamento dei valori di libertà e fraternità, ⁸⁸ non ha nulla a che vedere – questo emerge con chiarezza da quanto finora detto – con l'equivalenza generale, e di sicuro va distinta da quell'equivalenza degli individui che troppo spesso viene proposta come ciò verso cui la democrazia deve tendere ma che in realtà conduce ad un azzeramento delle differenze e ad una neutralizzazione della singolarità. Di uguaglianza, secondo il filosofo, è appropriato parlare in riferimento alla dignità degli esseri umani: tutti gli uomini – lo sancisce anche la nostra costituzione ⁸⁹ – hanno pari dignità. Ma affermare che tutti gli uomini sono uguali relativamente alla loro dignità, non vuol dire in alcun modo, come spesso semplificando si ripete, che tutti gli uomini sono uguali. Gli uomini non sono tutti uguali – hanno fini, bisogni, desideri, e ahimè, mezzi molto differenti –, e affermarne la pari dignità significa, di conseguenza, impegnarsi ad agire affinché ciascuno venga garantito e preservato nella sua diversità

86. NANCY 2008, 59 (65).

87. NANCY 2008, 62 (68).

88. Cfr. NANCY 2012b, 68.

89. Cfr. art. 3 della *Costituzione della Repubblica Italiana*: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali».

irriducibile. «La dignità», dichiara infatti Nancy, «è il nome del valore che vale assolutamente [...]. Cioè che non “vale” se “valere” implica una scala di misura, che è dunque *senza prezzo* come noi diciamo per dire *l’instimabile* e dunque *l’incommensurabile*». ⁹⁰ È quindi proprio guardando alla loro uguaglianza in dignità che gli esseri umani possono trovare il modo di sottrarsi all’equivalenza generale per esigere invece un’uguaglianza «comunemente incommensurabile»: ⁹¹ ciascuno di noi è infatti senza prezzo, senza valore quantificabile e quindi per essenza immune allo scambio come *échange* ed esposto allo scambio come *partage*. È attraverso l’attenzione portata alla singolarità irriducibile che può dunque essere superato il regime dell’equivalenza, in vista di quel regime di senso che possiamo adesso, a ragione, definire con Nancy «comunismo dell’inequivalenza», ⁹² e nel quale ci sembra ugualmente di poter indicare l’essenza più autentica di quella verità della democrazia sulla quale il filosofo si è interrogato. «La “democrazia” non dovrebbe», infatti, «essere pensata che a partire dall’uguaglianza degli incommensurabili: dei singolari assoluti e irriducibili che non sono degli individui né dei gruppi sociali ma delle insorgenze, delle venute e delle partenze, delle voci, dei toni – qui e adesso ogni volta». ⁹³

Non si tratta in alcun modo – è bene per concludere fugare ogni dubbio – di semplice tolleranza, indifferenza o relativismo, ma dell’«esistenza forte di volere *qui e ora e per ciascuno* un senso dell’esistenza», ⁹⁴ un senso che deve essere al contempo singolare ed infinito, infinito non come indefinito ma «infinito presente, in atto, come “senso” di ogni esistenza, di ogni presenza, di ogni momento». ⁹⁵ Il superamento dell’equivalenza generale esige infatti un pensiero della presenza. Un pensiero che non sia di crisi né di progetto, perché non c’è nessun progetto comune all’umanità intera da portare a termine, semplicemente perché non c’è alcun senso ultimo cui tendere, alcun destino da compiere. Non può esserci regime di senso, dunque, che eccedendo ogni orizzonte di senso. Occorre superare la finalità, o meglio, imparare

90. NANCY 2012b, 68.

91. NANCY 2012b, 69.

92. NANCY 2012b, 69.

93. NANCY 2012b, 69.

94. NANCY 2011b, 25.

95. NANCY 2011b, 25.

a pensare finalità e finitudine congiunte, proprio come ci suggerisce la parola fine [*fin*] che, tanto in italiano quanto in francese, oscilla tra lo scopo [*but*] e la cessazione [*cessation*].⁹⁶ I nostri fini sono nell’oggi perché l’oggi è ciò di cui disponiamo. «Né destinati né erranti»⁹⁷ – come ci definisce Nancy rievocando, seppur in un contesto differente, la *destinerrance* derridiana⁹⁸ –, non ci resta che mettere in atto, qui e ora, tutte le strategie di cui siamo capaci per garantire la venuta di ogni singolarità insostituibile, di ogni gesto irripetibile, di ogni senso incomensurabile. È questa la nostra unica *chance* di inscrivere l’infinito nel finito.

Patrizia Cecala

Università di Palermo
patriziace82@hotmail.it

Riferimenti bibliografici

- BADIOU, A. 2009, *L’hypothèse communiste*, Nouvelles Éditions Lignes, Paris ; trad. it. *L’ipotesi comunista*, a cura di L. BONI et al., Cronopio, Napoli 2011.
- CALVINO, I. 1972, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.
- DERRIDA, J. 1978, « Le facteur de la vérité », in *La carte postale - de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris ; trad. it. *Il fattore della verità*, a cura di F. ZAMBON, Adelphi, Milano 1978.
- LEBRE, J. 2012, « Une vérité sans équivalent : l’évidence de la démocratie. Une lecture de Vérité de la démocratie », in *Figures du dehors : autour de Jean-Luc Nancy*, sous la dir. de G. BERKMAN et D. COHEN-LEVINAS, Nouvelles Cécile Defaut, Nantes, p. 117–126.
- MARX, K. 1964, *Il Capitale. Critica dell’Economia Politica*, a cura di D. CANTIMORI, Editori Riuniti, Roma.
- 1973, *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di R. FINELLI e F. S. TRINCIA, Edizioni dell’Ateneo, Roma.
- NANCY, J.-L. 1990, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeurs, Paris ; trad. it. *La comunità inoperosa*, a cura di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli 1992.
- 2001, « La liberté vient du dehors », in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris, p. 127–138 ; trad. it. «La libertà viene da fuori», in *Il pensiero sottratto*, a cura di M. VERGANI, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

96. Cfr. NANCY 2012b, 63.

97. NANCY 2011b, 51.

98. Cfr. ad esempio DERRIDA 1978.

- NANCY, J.-L. 2008, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris ; trad. it. *Verità della democrazia*, a cura di R. BORGHESI e A. MOSCATI, Cronopio, Napoli 2009.
- 2009a, « Démocratie finie et infinie », in *Démocratie, dans quel état ?*, sous la dir. de G. AGAMBEN et al., La fabrique éditions, Paris, p. 77–94 ; trad. it. «Democrazia finita e infinita», in *In che stato è la democrazia?*, a cura di C. MILANI, Nottetempo, Roma 2010, p. 95-117.
 - 2011a, « De la struction », in J.-L. NANCY et A. BARRAU, *Dans quels mondes vivons-nous ?*, Galilée, Paris, p. 79–104.
 - 2011b, *Politique et au-delà*, Galilée, Paris.
 - 2012a, «Che cos'è il collettivo?», in *Intorno a Jean-Luc Nancy*, a cura di U. PERONE, Rosenberg & Sellier, Torino, p. 15-21.
 - 2012b, *L'Equivalence des Catastrophes*, Galilée, Paris.
- ROUSSEAU, J.-J. 2012, *Du contrat social*, Flammarion, Paris ; trad. it. *Il contratto sociale*, a cura di T. MAGRI, Laterza, Bari 1996.