



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

VALENTINA MASCIA

Jean-Luc Nancy

La chance comunitaria: l'esposizione del «senza progetto»

EPEKEINA, vol. 6, n. 2 (2015), pp. 1-19

Awarded Essays

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

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.

Jean-Luc Nancy

La chance comunitaria: l'esposizione del «senza progetto»

Valentina Mascia

Fissando il vuoto dinanzi a me, all'improvviso un tocco violento, eccessivo, mi unì a quel vuoto. Vedevo quel vuoto e non vedevo niente, ma lui, il vuoto, mi abbracciava. Avevo il corpo teso. Si contrasse come se, da se stesso, avesse dovuto ridursi all'estensione di un punto. Una folgorazione che durava andava da quel punto interiore al vuoto. Facevo smorfie e ridevo, le labbra socchiuse, i denti nudi.

G. Bataille

La riflessione filosofica di Jean-Luc Nancy tocca i vertici più alti del dibattito su alcune importanti questioni della nostra attualità, riassumibili in tre parole-cardine che costituiscono il perno del suo pensiero: “corpo”, “alterità”, “comunità”. Il suo obiettivo è quello di mettere in luce la stretta interdipendenza di questi tre temi attraverso il termine “esposizione” – *leit motiv* del pensiero nancyano – che fa emergere con forza la presenza dell'*ex*. “Esposizione” è, infatti, *ex-peau-sition*. In tal senso, è l'*ex* ad assumere quella gravidanza teoretica che determina l'estroflessione del corpo e della comunità. E, aggiungerei, anche della filosofia.

Vediamo come.

Nancy dimostra che è possibile sganciarsi da tutti quei sistemi filosofici che hanno imprigionato il pensiero nelle maglie di un movimento dialettico privo di libertà – proposti dalla tradizione occidentale –, decostruendo l'idea di un *sub-jectum* a fondamento del reale. Ma cos'è la libertà? «La libertà è tutto tranne che un'“Idea” [...]. La libertà è un fatto [...]. Ma è il fatto dell'esistenza come essenza di se stessa. La fatticità di questo fatto non risponde [però] a un'evidenza percettiva meta-storica».¹ Nel preannunciare che «la libertà è un fatto»,² Nancy

1. NANCY 2000a, 4.

2. CALABRÒ 2013a, 9-23.

ci sta dicendo che essa corrisponde a un'“esperienza”, a un'“apertura”, a una “sorpresa”, «[in cui] l'esistente si singolarizza, e cioè esiste nello spazio libero e comune della sua inessenzialità».³ L'opposizione rispetto alla tradizione appare già evidente nei due termini di “singolarità” e “inessenzialità” – che sradicano l'idea di Soggetto inteso nella sua accezione classica. Il pensiero della singolarità, infatti, sfonda immediatamente l'apparato costitutivo dell'Occidente, proprio perché riporta la questione dell'esistente nella sua “dimensione originaria”; in una prospettiva in cui si destituisce la categoria platonica dell'“essenza”, per far spazio all'*il y a* – al «c'è». La constatazione del «c'è» indica “l'esser presente” in qualche modo e sotto una qualsiasi forma:

L'attualità dell'esistente non è una proprietà che possa essere conferita o meno a qualcosa, è che la cosa c'è. Il senso d(ell') “essere” è la trasmissione dell'atto che c'è. L'atto non può essere trasmesso da altra cosa che da se stesso (non è un passaggio dalla potenza all'atto): “l'essere è l'ente”, o “c'è qualcosa”, indica dunque una anteriorità/posteriorità del c'è “in” se stesso. Si trasmette/attraversa.⁴

L'esistente – dice Nancy – è “ogni volta” attuale. Il «c'è» è in se stesso e nell'“esser presente sulla scena del mondo”. Ecco perché il Soggetto, ora, subisce il fascino trasformativo dell'essere *qualcuno*.

Qualcuno: un certo, chiunque, ciascuno [...], ma anche questo e nessun altro, o come quando si dice: “è qualcuno”. Qualcuno di unico, inimitabile, qualcuno di identico a tutti, un tracciato, una configurazione, un punto senza dimensione, un limite, un passo [...]. Ora, c'è qualcuno, ci sono molti qualcuno, non c'è altro che questo. *Essi* sono al mondo. Ed è proprio ciò quel che “fa” mondo e quel che “fa senso”. *Qualcuno, alcuni, l'uno numeroso*, cioè il *singolare plurale* “è” la risposta alla questione del “senso del mondo”.⁵

È importante sottolineare, per evitare di imbatteci in una prospettiva *equivoca*, che il “qualcuno” nanciano non è affatto l'indifferenziato o l'impersonale, ma piuttosto quell'“unico, inimitabile”, pur tuttavia “identico a tutti”. È questa, d'altronde, la trama attorno a cui si cuce l'essere *singolare plurale* e che permea l'*in* e l'*ex*: il cuore del dentro/fuori

3. NANCY 2000a, 10.

4. NANCY 1997, 39.

5. NANCY 1997, 91.

di ogni esistente. È da qui che prende le mosse il “pensiero del comune”; un pensiero che significa «essere *in* comune, tenersi in questo “in” [...], in questo “tra” della discontinuità-continua, della discrezione singolare secondo cui ogni volta v’è “coincidenza”». ⁶ È proprio a partire dalla “coincidenza” che si dà lo spazio della comunità; uno spazio che non ha né *valore* etico, né *valore* religioso. L’“in-comune”, infatti, è una «condizione pre-etica» che non discende né dal soggetto individuale, né dal soggetto collettivo. ⁷ Sin da queste prime negazioni è chiaro che Nancy ci parla di una comunità “areale”, senza fondamento, che poggia le sue basi costitutive sull’intervallo – su quel lembo spaziale all’interno del quale si pensa il *cum*.

Cum è un esponente: ci mette gli uni davanti agli altri, ci consegna gli uni agli altri, ci mette a rischio gli uni contro gli altri e tutti insieme ci consegna a nient’altro che all’esperienza di ciò che è. Non ha altro fine che se stesso: ma «esso stesso» è senza fine, è senza identità. È – «esso è – ciò che «noi» siamo: nient’altro che la proliferazione di questo singolare «soggetto» plurale per dire la coesistenza degli enti nel mondo. ⁸

«Esponente» è la condizione del *cum*. Condizione che richiama, ancora una volta, all’*ex-peau-sition*. Ma cosa accade nell’esposizione? Perché Nancy ci parla di “rischio”? Nel movimento di “uscita”, nel suo transitar fuori, l’*ego* incontra altri *ego*. Quest’incontro mette a rischio la soggettività che ogni ente trascina con sé. Così è proprio il “trascinamento” che diviene esperienza “accomunante”. Il fine soggettivo – dice Nancy – è quello della “dominanza”. Ma se l’idea di soggetto è ormai entrata in crisi, il “fine” della prevaricazione diventa un’aporia. Non esiste più l’identità soggettiva, sin da quando, nel “pensiero del ‘68”, il potere si è aperto a un senso inedito: «configurazione di idee, corpi di pensiero, e non più riflesso rovesciato del reale. [...] C’è stata apertura del “soggetto” [...]: *l’uomo supera infinitamente l’uomo*. Su questa base “il soggetto”, il “soggetto” presunto di un essere-a-sé, autoproduttore, autoformatore e autoteleologico [...] si scopriva infatti già superato dagli eventi». ⁹ Dunque il senso inedito sta proprio nel «riconosce[re]

6. NANCY 1992b, 155.

7. NANCY 2013, 107-109.

8. NANCY 2003, 132.

9. NANCY 2009b, 21-23.

un'autentica possibilità di essere *tutti insieme, tutti e ognuno*.¹⁰ È a partire da questa concezione, infatti, che da un lato si è messo in questione il "proprio" e la "proprietà"; dall'altro lato ci si è interrogati sulla "natura" e sull'"origine" dell'"estraneità". Ma, come si vedrà, questi due lati si ricongiungeranno in una visione d'insieme che rivelerà non solo la "separazione", ma anche la "prossimità" tra *io* e *altro*. Il discorso del *cum* è, d'altra parte, la "zona intermedia" all'interno della quale si apre questo *double bind* – che trova il suo nesso e la sua origine a partire dal "corpo" e dalla "corporeità".

Anche nel pensare il "corpo" e la "corporeità", Nancy effettua un lavoro di decostruzione rispetto alla tradizione e per questo afferma che i luoghi del corpo non hanno luogo perché «i corpi non sono un "pieno", uno spazio riempito: sono spazio *aperto*»¹¹ e, come tali, non hanno limiti, né bordi; non esiste il *là* o un *qui* del corpo definitivamente dato. Il corpo, in quanto *luogo d'esistenza* non può soggiacere a funzioni o finalità: esso esiste in mille altri modi: «una pelle variamente piegata, ripiegata, spiegata, moltiplicata, invaginata, esogastrulata, orifiziata, distesa, tirata, tesa, rilassata, eccitata, infiammata, legata, slegata». ¹²

Qui il trascendentale si esplica «nella modificazione infinita e nella modulazione spaziosa della pelle». ¹³ Il termine "spazioso" non viene usato a caso da Nancy perché, pur non avendo un luogo – inteso come punto fisso e immobile di uno spazio – il corpo tuttavia ricopre uno spazio, è uno spaziamento; apre, in altri termini, alle mille varietà di essere corpo. Ecco allora il motivo per cui il filosofo francese supera l'idea di trascendenza: «*l'ontologia del corpo* è l'ontologia stessa: l'essere non è in essa qualcosa che preesiste o soggiace al fenomeno. Il corpo è l'essere dell'esistenza». ¹⁴

Ma «il corpo ontologico non è stato ancora pensato»¹⁵ – asserisce Nancy. O meglio è l'ontologia a non essere stata ancora pensata; quell'ontologia del corpo che è *esistenza locale* – e che solo l'arte riesce a portar fuori. La pittura, per esempio, è «l'arte dei corpi perché non

10. NANCY 2009b, 29.

11. NANCY 2001a, 15.

12. NANCY 2001a, 16.

13. NANCY 2001a, 16.

14. NANCY 2001a, 16.

15. NANCY 2001a, 16.

conosce che la pelle, perché è pelle da parte a parte». ¹⁶ L'ontologia del corpo è allora – per Nancy – la pelle che si espone senza riserve e senza limiti:

Forse il «corpo ontologico» può essere pensato solo dove il pensiero tocca la dura estraneità, l'esteriorità non pensante e non pensabile di questo *corpo*. Ma soltanto un tale toccare, un tale tocco, è la condizione di un pensiero autentico. [...]

Un corpo è il luogo che apre, che distanzia, che spazia capo e coda: *dando loro luogo* per fare evento (godere, soffrire, pensare, nascere, morire, fare l'amore, ridere, starnutire, tremare, piangere, dimenticare...). ¹⁷

Il corpo ontologico è possibile solo là dove si tocca l'estraneità – un'estraneità considerata *dura* in quanto l'esteriorità, l'*ex*, non ha pensiero del *questo*. Il corpo in quanto tale – proprio perché è dove si *cede* – non deve più essere pensato come identità o proprietà – non c'è più nessun *hoc est enim corpus meum*. In questo senso è il nostro stesso corpo, è l'*in*, ad essere estraneo, esterno a noi e, come tale, diviene luogo che apre e separa la linearità e la composizione armonica che lega, per riprendere il lessico platonico, il “capo” e la “coda”. L'impossibile linearità e armonia è tale per la presenza dello spaziamento – distanza o intermediarietà che può essere luogo di qualsiasi evento: godere, star male, gioire o soffrire. Tutte queste possibilità, in quanto non lineari, hanno nulla di definito, né di definibile; ecco il motivo per cui il corpo è il luogo in cui l'evento si fa sentire come un “*peso*”.

Pesare: creare. Ciò con cui ha inizio una creazione, senza che sia presupposto un creatore. Soggetto prima di ogni soggetto, peso, spinta esercitata, ricevuta, comunità archi-primitiva delle forze, dei corpi in quanto forze, delle forme dei corpi – psiche – in quanto forze che si spingono, si appoggiano, si respingono, si equilibrano, si destabilizzano, si interpongono, si trasferiscono, si modificano, si combinano, si coniugano. Il pesare distribuisce l'essere esteso, le estensioni e le intensioni. ¹⁸

Il peso, in quanto creazione, spinge. Ma è una spinta non soggetta alla forza gravitazionale – dunque non è una spinta che si rivolge

16. NANCY 2001a, 17.

17. NANCY 2001a, 17-18.

18. NANCY 2001a, 79.

esclusivamente verso il basso. La spinta è una forza che non ha mire, né direzioni; essa fa parte della naturalità di ogni esistente. Sin dalla nascita, per esempio, il corpo del bambino viene spinto e si spinge verso il fuori; verso il luogo che lo condurrà ad essere, da lì in poi, una parte di un intero già da sempre spartito: un peso, dunque. Ma se la spinta equivale a separazione, sin dall'origine «tutto è là, nello schizzo di una ricomposizione indeterminata da dove uscirebbe fuori un altro corpo, un'altra divisione di corpi, un'altra mescolanza e separazione di pelli, una *liquidazione*, insomma di contorni organici e sociali».¹⁹ Ma il peso non è inteso solo in un senso propriamente “carnale”. Quando Nancy riprende la nota espressione freudiana «*Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon*» - «La psiche è estesa, non ne sa niente» - intende mettere al centro l'idea che il peso, e quindi la spinta, appartiene anche al pensiero – in quanto è anch'esso corpo. La psicanalisi, allora, in quanto tecnica, metodo, struttura, non fa che costringere le forze naturali in contorni, limiti e bordi in cui si determina un'implosione della creazione. In quanto tale, e cioè nel negare il suo oggetto, la psicanalisi, mira «a fare del corpo un che di “significante”, invece di smascherare la significazione come ciò che dappertutto fa ostacolo agli spazamenti del corpo».²⁰ L'esercizio della creazione si distacca, a questo punto, dall'origine e dalla nascita – che è invece «spaziamento, uscita dalla puntualità, estensioni di reti in ectopie molteplici»²¹ – e diventa “isteria”: «un corpo saturo di significazione».²²

«I corpi si trovano d'improvviso nel chiarore di un'alba»²³ – scrive Nancy. Ancora una volta, all'improvviso; un'improvvisazione che non si sceglie, né si decide, ma giunge pesante affinché si crei “vicinanza” e “lontananza”; “condivisione” e “spartizione”. La creazione di un istante di vita. La tecnica, allora, l'esercizio, poiché non è improvvisazione, istante, unicità, non ha nulla dell'*ogni volta unico*. In tal senso solo l'“arte istantanea” può ritrovare quell'unico tocco incandescente, in quanto entra in “contatto” col «non-sapere». Ma «l'assenza di fon-

19. NANCY 2014a, 64.

20. NANCY 2001a, 21.

21. Molto interessante, per un approfondimento sulle questioni della tecnica, il volume di CALDARONE 2011.

22. CALDARONE 2011, 21.

23. CALDARONE 2011, 80.

damento” non va intesa come un baratro o come un abisso, ma come movimento tettonico locale – qualche grammo di colore che sistema *qui* la tinta luminosa di un corpo». ²⁴ Il corpo, allora, ha «struttura della libertà e viceversa: *ma nessuno dei due si presuppone, né in sé né nell’altro, come ragione o come espressione della struttura*». Il corpo, così come la libertà, è un enigma «non c’è nessun “corpo libero”, non c’è nessuna “libertà incarnata”. Ma tra l’uno e l’altra si apre un *mondo*» ²⁵ nel quale sprofonda qualsiasi punto, linea o figura. Anche la scrittura, non a caso, resta estranea rispetto alla “cosa” da scrivere perché essa stessa si ritrae in uno sguardo non più “riflesso”, ma “rivolto” in «senza principio e senza fine». ²⁶

In una poesia di Baudelaire – *Il sogno di un curioso* – sembra concretizzarsi il “mondo” nancyano: chi parla non è affatto il soggetto di un evento, ma è, piuttosto, l’impressione espressa dello stare al mondo.

Piace anche a te l’aroma del dolore,
dicono anche di te: «Che uomo singolare!»
Ero sul punto di morire. Nel cuore appassionato
c’era, desiderio più orrore, un male strano:
era angoscia, era viva speranza; né volevo sottrarmi.
Più la fatale clessidra si vuotava e più acre,
più deliziosa era la mia tortura;
si scollava dal mondo la mia anima.
Avido come un fanciullo ero in attesa
dello spettacolo, odiando del sipario la remora...
Gelida, tutt’a un tratto, la verità m’appare:
senza scosse ero morto, e la tremenda aurora
m’avvolgeva. – Nient’altro? È mai possibile?
S’era alzato il sipario, e io aspettavo ancora. ²⁷

Chi parla si trattiene sul bordo, sulla soglia che spinge verso il confine oscillante tra vita/morte, gioia/dolore, angoscia/speranza – oscillazione che risponde esattamente alla forza arcaica, alla spinta di ogni esistenza singolare. L’esperienza della morte, così come l’esperienza della libertà, è la potenza dell’“ancora altro”; la potenza dell’attesa

24. CALDARONE 2011, 83.

25. CALDARONE 2011, 84.

26. CALDARONE 2011, 87.

27. BAUDELAIRE 1996b, 261.

nel suo continuo “spingere”. Ma spingere cosa e spingere verso cosa? Certamente

non [verso] un pensiero della limitazione, che implica l’illimitatezza di un aldilà, ma un pensiero del limite come ciò a partire da cui, infinitamente finita, l’esistenza si solleva, e a cui si espone. [...] Un pensiero dell’assenza del senso come unica garanzia della presenza dell’esistente. Questa presenza non è essenza, ma – *epékeina tes ousías* – nascita alla presenza: nascita e morte alla presentazione infinita del fatto che non c’è un senso finale, ma un senso finito, del senso finito, dei sensi finiti, una molteplicità di frammenti singolari di senso che non appartengono ad alcuna unità e ad alcuna sostanza. [...] Questo pensiero richiede una nuova «estetica trascendentale», quella dello spazio-tempo nel qui-ora finito, che non è mai *presente*, ma non è per questo il tempo schiacciato sul suo continuum o sulla sua estasi.²⁸

È quanto accade nei versi di Baudelaire. Il vuoto, lo svuotamento del corpo è avvenuto «senza scosse», in maniera tremenda: lo scollamento dell’anima dal mondo ha tracciato e ha messo a nudo l’impossibilità di funzionare all’interno di dualismi e opposizioni. Ciò indica, dunque, una messa a nudo «gelida» della verità che riguarda l’abbandono, ancora una volta, di ogni sapere. Ecco perché il denudamento del corpo è anche il denudarsi del pensiero: così come «psiche non ne sa niente», anche il corpo non sa. Alla base dell’esistente vi è dunque un ritiro, un venir meno che si imprime sulla sua stessa pelle. Questa concezione è evidenziata in maniera molta netta da Nancy ne *L’altro ritratto*, quando, riflettendo sulla definizione e sulla semantica della parola, arriva a concludere che vi è un duplice senso dell’espressione *l’autre portrait*: «da una parte, “l’altro ritratto” come ritratto diverso da quello che conosciamo, che pensiamo di aver distintamente identificato con la nozione o l’idea di “ritratto”; dall’altra [...] l’“altro ritirato”, l’altro in quanto altro dello stesso (o del proprio, o di sé) considerato in un ritiro – una ritirata, un indietreggiamento, persino una sparizione».²⁹ Sparizione che non indica l’atto dello scomparire, ma, piuttosto, la potenza di una trasformazione, di un passaggio, che demolisce i contenuti del “prima” in una forma che si compone, ora, del –de. La deformazione è, non a caso, la messa in crisi della forma acquisita; la deformazione, in tal

28. NANCY 1992b, 54-55.

29. NANCY 2014b, 25.

senso, ritorna alla sua origine. Nell'opera pittorica di Francis Bacon, per esempio, non esiste "un modello" proprio perché il frutto della sua arte è deforme. Ma la deformità, proprio come la libertà, non è un'Idea, ma è un fatto – e, come tale, esiste. Parallelamente, anche Deleuze si sofferma su questo punto: «È un errore credere che il pittore si trovi dinanzi a una superficie bianca. All'origine della credenza nella figurazione c'è quest'errore: se infatti il pittore fosse dinanzi a una superficie bianca, potrebbe riprodurvi un oggetto esterno, che quindi fungerebbe da modello. Ma non è così. Il pittore ha molte cose nella testa, attorno a sé o nell'atelier. [...] Sicché il pittore non deve riempire una superficie bianca, semmai dovrebbe svuotare, sgombrare, ripulire. Non dipinge quindi per riprodurre sulla tela un oggetto che, come si è detto, fungerebbe da modello, ma dipinge sopra delle immagini che vi sono già, per produrre una tela il cui funzionamento rovescerà i rapporti fra modello e copia».³⁰ Il modello è un riempimento che rispetta la logica delle categorizzazioni e che non lascia entrare le forze dell'*alter* – all'interno delle quali vi è la spinta enigmatica che dà voce e volto al "mistero dell'apertura". Una spinta che non ha etichette o identità, proprio perché è una "spinta estesa" – come Psyche, che non ne "sa" nulla.

Anche il modello, però, si può estendere in misura minore o maggiore, a seconda delle «caratterizzazioni, interpretazioni, ritratti: [quando cioè] di volta in volta esso esibisce un nuovo carattere, una nuova variante, sfumatura o tonalità al fondo della quale *si ritira* sempre più l'"in-sé", ovvero ciò che potremmo chiamare il "carattere assoluto" del soggetto».³¹ La deformazione è perciò l'assunzione di nuovi caratteri che non intendono tradire l'originario, ma, anzi, lo svelano nella sua complessità e completezza. Ecco perché «ogni caratterizzazione lo caratterizza allo stesso tempo come *tale* – secondo la qualità propria di tale ritratto – e come *altro*».³² In tal senso, uno stesso soggetto – come può essere una semplice mela – può avere diversi modi di rappresentazione e interpretazione, a partire non solo dallo sguardo dell'artista, ma anche e soprattutto a partire dalla stessa figura.

In che senso?

30. DELEUZE 1995, 157.

31. NANCY 2014b, 34.

32. NANCY 2014b, 34.

Se l'atto percettivo non è solo una funzione lineare che da un soggetto si dirige verso un oggetto, ma è invece rapporto chiasmatico tra oggetto visibile e soggetto vedente, «forse bisogna considerare [...] la maniera in cui lo sguardo torna verso se stesso, non nel modo di un riflesso, ma in quello di una penetrazione in sé che rende visibile qualcosa al di là del suo aspetto: questa invisibilità [...], la sua *macula*, la sua macchia cieca, [...] un lavoro che brancola nell'abisso tenebroso del "sé" o dell'"ipse"». ³³ Lo sguardo non "ritorna" mai per ripetersi o per percorrere linearmente lo stesso tragitto; il ritorno dello sguardo, invece, costituisce la possibilità di catturare, afferrare in sé, ciò che si era lasciato indietro. La profondità della figura è tale che essa non può essere rapita in un solo "modo" d'esistenza, ma in una molteplicità di "modi", il cui paradigma è la "visione" dell'essere *ancora altro*. Ecco perché il gesto artistico è in sé inesauribile e «infinitamente finito» in una scena che irrompe *ogni volta* su un sipario che mai si chiude veramente. Ed è per questo, per tornare a *Il sogno curioso* di Baudelaire, che l'attesa preme ancora sugli interrogativi che si credevano esauriti con la morte. In tal senso, «la chiusura su di sé dell'opera coincide in modo lampante, evidente, luminoso, con un eccesso infinito rispetto a questa chiusura. Non è più la rappresentazione di un soggetto posto davanti al mondo: è niente di meno che la presentazione di un mondo che sorge per la sua stessa visione, per la sua stessa evidenza». ³⁴ Il segreto di un corpo, o meglio l'enigma di un corpo, è l'«opera» che, con la sua spinta eccedente, lo apre, lo dischiude, lo abbaglia di una così tale potenza che tutte le chiusure squarciano qualsiasi senso rappresentabile. Il corpo non è più soggetto, non è più una parte o un tassello di mondo, ma diviene esso stesso mondo proprio perché è in esso che la visione «si fa» nascita del mondo. Una nascita che è, come si è ricordato nelle prime pagine, «il y a». La particolarità del «c'è» è, per questo, il suo «sorgere»: «nel momento in cui arriva, la nascita cancella se stessa, e prosegue così all'infinito. La nascita è questa sottrazione di presenza attraverso la quale tutto viene alla presenza». ³⁵

Nella tela di Monet, *Impression. Soleil levant*, questo concetto di «nascita come sottrazione di presenza attraverso la quale tutto viene

33. NANCY 2014b, 38.

34. NANCY 2002, 65.

35. NANCY 2009a, 104.

alla presenza» si manifesta proprio nel colore vibrante e “diveniente” che fa da eco all’intera trama espressiva: in *un* momento *la presenza* del sole rende visibile l’intero mondo. L’eccedenza di *un* attimo è il lampo che rischiarla la “visione”. Così, anche in un’altra poesia di Baudelaire, *A una passante*, questo concetto di “attimo” come “fugacità lampante” ci permette di cogliere, ancora una volta, il senso della nascita di un mondo:

Ero per strada, in mezzo al suo clamore.
Esile e alta, in lutto, maestà di dolore,
una donna è passata. Con un gesto sovrano
l’orlo della sua veste sollevò con la mano.

Era agile e fiera, le sue gambe eran quelle
d’una scultura antica. Ossesso, istupidito,
bevevo nei suoi occhi vividi di tempesta
la dolcezza che incanta e il piacere che uccide.

Un lampo... e poi il buio! – Bellezza fuggitiva
che con un solo sguardo m’hai chiamato da morte,
non ti vedrò più dunque che al di là della vita,

che altrove, là, lontano – e tardi, e forse *mai*?

Tu ignori dove vado, io dove sei sparita;
so che t’avrei amata, e so che tu lo sai!³⁶

Il passaggio del corpo della donna, quel transitare verso, quell’andare oltre la strada “clamorosa”, ha generato, sempre a partire da quella strada, “incanto” e “piacere” – cioè quel «godere della presenza [che] è la formula mistica per eccellenza»³⁷ – che uccide, o meglio, fa morire quel che c’era “prima”. La visione, allora, ha scatenato la visibilità dell’invisibile, del non conoscibile. Il tumulto della carne, il gesto espressivo e “sovrano” del sollevamento dell’orlo del vestito ha, infatti, dichiarato l’amore fuggevole – nascita e morte – per una carnalità svanita. «Il godimento, la gioia, il venire, *to come*, ha il senso della nascita: il senso dell’imminenza inesauribile del senso. La “poesia” non ha fatto altro, allorché non è scaduta a ornamento o a inutile ripetizione della filosofia: andare e venire dell’imminenza».³⁸ Ecco la *chance*, possibilità

36. BAUDELAIRE 1996a, 181-191.

37. NANCY 2009a, 105.

38. NANCY 2009a, 105.

improvvisa che accende e abbaglia il senso vero della filosofia. Ecco perché anche il senso comunitario, in fondo, non può che misurarsi che con la *poiesis*, con la creazione di una *chance* – che è sempre prossima, a venire.

La filosofia, allora, non può che far comunità nel senso pieno del termine. Il *cum*, proprio perché si “espone”, deve riuscire a situarsi in un “presente”, il cui plesso temporale non è esaurito, né può esaurirsi in una linea retta. Piuttosto il *cum* sembra di più corrispondere a un punto, a un “infinitamente” penetrabile. Ma, scrive Nancy, il «punto del presente non va “creduto”, né “conosciuto”. Esso va, per così dire, provato, ma la prova [...] è il passaggio del pensiero per quel punto. Il punto è il passaggio. Non si tratta semplicemente del passaggio da un “uno” a un “altro”, perché l’uno, in questo passaggio, trova la sua verità nell’altro e tocca così il proprio fondo».³⁹ Questo è il motivo per cui l’opera artistica – la *poiesis* – non è linguaggio immaginativo, ma è *praxis* teoretica che deve riuscire a installare il nesso tra “vita” e “politica”. Come tale, «la parola “arte” [...] non smette di rilanciare la sfida del suo senso, e non solo come un’inquietudine semantica, ma come una sfida che ormai è consustanziale alle pratiche stesse che essa è tenuta a designare».⁴⁰

Dove può stare, allora, il senso politico dell’arte? Ancora una volta, nel concetto di s-partizione.⁴¹ La condivisione di uno spazio comune, di uno spazio che rientra nel politico, è un’impossibilità generata da una necessità di costituire Essere o Sostanza. Sicché l’opera comunitaria è destinata a fallire nel vano tentativo di adottare un modello. Modello che si costituisce di limiti che “impongono” strutture e non “espongono” l’esistenza. Qualsiasi comunità che pone le sue basi su costrutti ideologici non può vivere di quell’esigenza vitale che si esplicita nell’opera d’arte. È da questa imposizione, d’altra parte, che nasce la “violenza” – che «insorge quando non si riesce a sopportare il bagliore o l’esplosione

39. NANCY 1998, 25-26.

40. NANCY 2014b, 47.

41. «La comunità [...] altro non è che l’essere-con: un rapporto senza rapporto, un’esposizione simultanea al rapporto e all’assenza di rapporto [...] [che fa scaturire] una nuova visione della politica [...] che non si può declinare secondo il modello dell’istituzione – foss’anche democratica –, bensì secondo il modello della s-partizione» (CALABRÒ 2006, 125-126).

nell'origine. [...] E non riesce a sopportarla poiché aderisce alla rappresentazione di un soggetto antecedente, di un omogeneo, cui il bagliore sopraggiunge. Violenza: la rabbia contro il bagliore»⁴²; contro quel "lampo" di baudelairiana memoria che svela l'enigma dell'archivita.⁴³ Ecco perché, al fianco della comunità, non può che esservi l'aggettivo *inoperoso*:

la passione della comunità si propaga inoperosa, esigente, e chiama a passare ogni limite, ogni compimento che rinchiuda la forma di un individuo. Non si tratta dunque di un'assenza, ma di un movimento, l'inoperosità nella sua 'singolare' attività; si tratta della propagazione, del contagio, o ancora della comunicazione della stessa comunità, che si propaga o comunica il suo contagio *attraverso la sua stessa interruzione*.⁴⁴

La passione, intesa soprattutto come passività, è il vero movente che destituisce l'azione politica, proprio perché, come scrive magistralmente Blanchot: «una comunità è la presentazione ai propri "membri" della loro verità mortale. [...] Essa è la presentazione della finitezza e dell'eccesso senza ritorno che fonda l'essere finito».⁴⁵ L'azione politica, invece, fonda il suo tratto caratteristico non solo sul concetto di Sovranità,⁴⁶ ma anche sul termine dell'immortalità. È chiaro che, inteso nel suo senso propriamente filosofico, il concetto di comunità desta orrore e pericolo: orrore proprio per quella condizione di mortalità e finitezza; pericolo per le strutture proprie della società che avvertono il rischio di un'implosione interna.

«Interruzione» e «istituzione». Sono queste le proposte nancyane agli avvenimenti del maggio del '68. «Interrompere» il circolo comunicativo di un Sistema chiuso e morto e «istituire» una «comunicazione esplosiva, [la cui] apertura permetteva a ciascuno, senza distinzioni di

42. NANCY 2000b, 12-13.

43. CALABRÒ 2012, 105-114.

44. NANCY 1992a, 127-128.

45. BLANCHOT 2002, 41-42.

46. Attraverso la lettura di Bataille, in particolare del testo BATAILLE 1990, Nancy mostra che l'errore del comunismo è consistito nella sua logica rappresentativa della «progressiva umanizzazione del mondo» e della "messa in opera" della sua propria essenza. Secondo il filosofo, dunque, - in accordo con l'analisi batagliana - l'ostacolo maggiore per la realizzazione del progetto comunista è stato precisamente l'idea di un uomo assolutamente capace di produrre se stesso, il proprio ambiente e il mondo.

classe, di età, di sesso o di cultura, di legarsi al primo venuto, come a un essere già amato, proprio perché era il familiare-sconosciuto». ⁴⁷ Sta qui la s-partizione/prossimità: lo svelamento del «senza» - del «senza progetto», perché «il Dire prevaleva sul detto. La poesia era quotidiana. La comunicazione “spontanea”. [...] Nessun serio tentativo di riforme, ma una presenza innocente (e per questa supremamente insolita)». ⁴⁸ L'innocenza come vincolo concesso a chi riesce a perdere la necessità di far mondo. Agli amanti, ⁴⁹ per esempio. A coloro che non si preoccupano di far spazio all'altro: «nessun rapporto, l'impossibilità che il volere e forse persino il desiderio valichino l'invalidabile, nell'incontro clandestino, improvviso (fuori dal tempo), che si annulla con il sentimento devastatore, mai certo d'essere provato da chi con questo movimento è destinato all'altro e quindi, forse, privato di sé». ⁵⁰

Potrebbe allora essere utile rinviare alla corrispondenza tra Heidegger e Hannah Arendt negli anni coevi alla stesura di *Essere e tempo*. E precisamente a ciò a cui si rivolge Nancy stesso: in quella corrispondenza è possibile cogliere una riflessione sull'amore che ha il carattere proprio/improprio dell'*essere-con*, carattere che il filosofo tedesco non è riuscito a tematizzare nella sua opera:

L'amore viene [...] chiamato il vero luogo di un «noi» e di un mondo «nostro». Esso rappresenta il vero «prendersi cura» dell'altro, perché la sua formula, tratta da Agostino, è «volo ut sis»: «voglio che tu sia, ciò che sei». Così l'amore è *mitglauben*, credere con l'altro ciò che è la «storia» dell'altro e *mitergreifen*, afferrare con l'altro la «possibilità dell'altro», ma in maniera tale che l'amore sia un *con* sempre singolare «il tuo amore. L'amore non esiste» ⁵¹

Emerge da queste righe il nucleo fondamentale dell'essenza singolare/plurale del *con* esistenziale secondo Nancy. Alle domande: “che vuol dire *esistere* gli uni *con* gli altri?” e “che vorrebbe dire *esistersi l'un l'altro?*” possiamo rispondere tramite le parole dell'ultima delle lettere di Heidegger ad Arendt: «il tuo amore. L'amore non esiste». ⁵² Sta

47. BLANCHOT 2002, 66.

48. BLANCHOT 2002, 66.

49. Per un approfondimento sul tema, cfr. CALABRÒ 2013b, 21-32.

50. BLANCHOT 2002, 80.

51. NANCY 2005, 85.

52. HEIDEGGER e ARENDT 2005, lettera del 9/7/1925.

qui, infatti, la partizione dell'esistenza cui allude Nancy: non c'è che *l'amore tuo*; non quindi *l'amore* generale, assoluto, ma quello infinitamente singolare e perciò anche infinitamente finito. Il *con* è così e solo così: *l'il y a* del rapporto, il suo esporsi, il suo esser-ci. In altri termini, il *con* è il luogo in cui si dà l'essere singolare/plurale di ogni esistente.

Essere singolare plurale vuol dire: l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una *co-essenza*; ma una co-essenza, o l'*essere-con* – l'essere-in-tanti-con – designa a sua volta l'essenza del co-, o ancora meglio il *co* (il *cum*) stesso in posizione o in guisa d'essenza.⁵³

L'essere-con è l'inclinazione all'esistenza, il *clinamen* in quanto «pendenza dell'uno verso l'altro, dell'uno attraverso l'altro o dall'uno all'altro».⁵⁴ È questo *clinamen* che, secondo Nancy, bisogna intendere come spaziamento dell'essere in-comune che ci spartisce: la partizione singolare dell'essere, l'originarietà della partizione dell'essere è lo spaziamento infinitamente ripetuto della singolarità, di ciascun singolare attuale, presente non a sé ma all'altro singolare.

La comunità è la comunità degli *altri*, il che non vuol dire che parecchi individui abbiano una qualche natura comune al di là delle loro differenze, ma, semplicemente, che partecipano alla loro alterità. L'alterità è, ogni volta, l'alterità di ogni «me stesso» che è «me stesso» solo in quanto è un altro. L'alterità non è una sostanza comune, ma è la non-sostanzialità di ogni «sé» e del suo rapporto *agli* altri. Tutti i «sé» sono in rapporto attraverso la loro alterità. [...] Sono *insieme*. L'essere-insieme è l'alterità.⁵⁵

Quando diciamo di esperire un rapporto, ciò che di fatto esperiamo è questo *con*, inteso come contiguità irriducibile e non-appropriabile. La contiguità è la figura dell'esposizione, del con-tatto. "Toccarsi" non significa appartenersi, né appartenere all'altro, chiunque sia l'altro. Siamo in contatto, ci tocchiamo, ma questo toccarsi resta una distanza infinita: il toccarsi-a-distanza è l'essere esposti agli altri, l'apparire o il comparire, né accanto, né giustapposti. Se le mani si cercano, si intrecciano, esse non fanno che *comprendere* una distanza: un duplice movimento del colmare e del confermare questo essere in prossimi-

53. NANCY 2001b, 45.

54. NANCY 1992a, 23-24.

55. NANCY 1992a, 211.

tà. I corpi *sono* strumenti che *ci* misurano nella distanza, eppure *ci* confermano: sono testimoni di noi.

Se (almeno) due singolarità s'incontrano, esse si incontrano su un limite che è il luogo comune dell'incontro. Perché l'incontro sia effettivamente tale è importante che le singolarità restino l'una "al di qua" e l'altra "al di là" del limite su cui sono con-venute. Se una delle due singolarità fagocita l'altra, oltrepassa il limite, per ciò stesso le singolarità finite smettono di finire, si co-appropriano e cessano di essere singolarità, abdicano dalla propria costitutiva finitezza per ripresentare insieme il fantasma dell'assoluto. Questo è un aspetto che tutte le esegesi su Nancy hanno sottolineato ed è molto evidente che si tratta di un pensiero cardinale de *La comunità inoperosa*.

La legge giudica le singolarità che si incontrano, che com-paiono l'una all'altra. Ma questo comparire l'una all'altra ha il carattere di un affrontarsi "alla lontana", di un incontro a distanza, anche se può assumere l'aspetto del corpo a corpo. L'incontro tra singolarità, infatti, non ha né il carattere della specularità, né quello della mediazione, misure destinate ad annullare la distanza. Specularità e mediazione dell'incontro presuppongono la presenza di una terza istanza capace di produrre transito da una singolarità all'altra. Se non ci fosse una distanza da colmare, non ci sarebbe motivo di dare o di chiedere il superamento di una distanza che è tale solo perché vi sono corpi che si sentono. In proposito Nancy scrive:

anche nell'amore si è «dentro» l'altro soltanto al suo esterno, e anche il figlio «dentro» la madre è esterno in questa interiorità [...] La logica del «con» – dell'essere-con, del *Mitsein* che Heidegger rende contemporaneo e correlativo del *Dasein* – è la logica singolare di un dentro-fuori. [...] Sarebbe la logica di ciò che non appartiene né al puro dentro né al puro fuori. [...] Una logica del limite: ciò che è tra due o più, che appartiene a tutti e a nessuno e che non appartiene neppure a sé.⁵⁶

Non si tratta dunque dell'individuo, di individui, perché l'individuale è l'indiviso, mentre il singolare è da sempre diviso fra "dentro" e "fuori". Ciascuno è nei pressi dell'altro o degli altri, ma mai dove l'altro è: «anche nella folla più opprimente non si è al posto dell'altro».⁵⁷ Bataille

56. NANCY 1992a, 182.

57. NANCY 1992a, 182.

definiva questa distinzione che distanzia «il principio d'insufficienza» o «il principio d'incompletezza». Si tratta ancora della modalità del darsi dell'essere, ma soprattutto – è Blanchot a ricordarlo – si tratta del «principio che guida e ordina la possibilità di un essere». ⁵⁸ In tal senso, “un essere”, “un'esistenza” non vuole dall'altro una risposta a questa incompletezza o incompiutezza o insufficienza, non cerca l'altro «per formare una sostanza d'integrità» ⁵⁹ – piuttosto ha bisogno proprio dell'altro, dell'altro come tale per effettuarsi. Sicché, se non vi è essere che nel modo del *con*, ciò accade perché esso non può venire alla presenza se non nel modo della condivisione/s-partizione (*partage*). L'essere è per molti ed è dunque, perciò, necessariamente plurale. L'oggetto dell'ontologia è allora un essere che è un *noi*, ovvero l'essere gli uni con gli altri. In rapporto al *Dasein*, la demarcazione è la medesima. È prima di tutto nell'esistenza del *Dasein* che bisogna cercare l'essere. Ma il *Dasein* è essenzialmente *Mitsein*, e quindi è solo nella coesistenza e a partire da essa che è possibile parlare della questione dell'essere. “*Con*” è la struttura ontologica essenziale; ovverosia: è la verità di tutte le altre determinazioni possibili dell'essere. Per questo motivo esso non può considerarsi come un *essere a*, un *essere per* o un *essere di*, ma solo come *essere-con*.

Così, se deragliano gli orizzonti del comune: “né luoghi, né cieli, né dei: [...] smantellamento e decostruzione degli spazi chiusi, dei recinti, delle chiusure”, ⁶⁰ non è nel sentimento d'amore che ci può essere il *con* del mondo, della comunità, della filosofia? Un sentimento che proviene «*da una frattura improvvisa nella logica dell'universo. [...] Per esempio da un errore [...]*» Gioco al rilancio, eccesso di vita che non può esservi contenuto e che, così [...] espone all'estraneità di un morire interminabile o di un “errore” senza fine». ⁶¹

Valentina Mascia
v_mascia@yahoo.it

58. BLANCHOT 2002, 34.

59. BLANCHOT 2002, 34.

60. NANCY 2007, 222.

61. BLANCHOT 2002, 80.

Riferimenti bibliografici

- BATAILLE, G. 1990, *La Sovranità*, trad. di L. GABELLONE, Il Mulino, Bologna.
- BAUDELAIRE, C. 1996a, «A una passante», in *I fiori del male*, a cura di G. RABONI e G. MONTESANO, Mondadori, Milano.
- 1996b, «Il sogno di un curioso», in *I fiori del male*, a cura di G. RABONI e G. MONTESANO, Mondadori, Milano.
- BLANCHOT, M. 2002, *La comunità inconfessabile*, a cura di D. GORRET, SE, Milano.
- CALABRÒ, D. 2006, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano.
- 2012, *L'ora meridiana. Il pensiero inoperoso di Jean-Luc Nancy tra ontologia, estetica e politica*, Mimesis, Milano.
- 2013a, «Jean-Luc Nancy: dal soggetto moderno alla dismisura del corpo», in *Paideutika. Quaderni di formazione e cultura*, XVIII, p. 9-23.
- 2013b, «L'amore, ogni volta... Il cuore scheggiato di Jean-Luc Nancy», in *Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics*, 3, 2, p. 21-32.
- CALDARONE, R. 2011, *Impianti. Tecnica e scelta di vita*, Mimesis, Milano.
- DELEUZE, G. 1995, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. di S. VERDICCHIO, Quodlibet, Macerata.
- HEIDEGGER, M. e H. ARENDT 2005, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, a cura di U. LUDZ e M. BONOLA, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- NANCY, J.-L. 1992a, *La comunità inoperosa*, a cura di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli.
- 1992b, *Un pensiero finito*, a cura di L. BONESIO, Marcos y Marcos, Milano.
- 1997, *Il senso del mondo*, a cura di F. FERRARI, Lanfranchi, Milano.
- 1998, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, a cura di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli.
- 2000a, *L'esperienza della libertà*, a cura di D. TARIZZO, Einaudi, Torino.
- 2000b, «Tre frammenti su nichilismo e politica», in *Nichilismo e politica*, a cura di R. ESPOSITO, C. GALLI e V. VITIELLO, Laterza, Bari.
- 2001a, *Corpus*, a cura di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli.
- 2001b, *Essere singolare plurale*, trad. di D. TARIZZO, Einaudi, Torino.
- 2002, *Il ritratto e il suo sguardo*, a cura di R. KIRCHMAYR, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- 2003, *Il pensiero sottratto*, a cura di M. VERGANI, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2005, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, a cura di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli.
- 2007, *La dischiusura (Decostruzione del cristianesimo I)*, a cura di R. DEVAL e A. MOSCATI, Cronopio, Napoli.
- 2009a, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, a cura di D. CALABRÒ, Mimesis, Milano.

- NANCY, J.-L. 2009b, *Verità della democrazia*, a cura di A. MOSCATI e R. BORGHESI, Cronopio, Napoli.
- 2013, *Politica e «essere-con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, a cura di F. DE PETRA, Mimesis, Milano.
 - 2014a, *Il corpo dell'arte*, a cura di D. CALABRÒ e D. GIUGLIANO, Mimesis, Milano.
 - 2014b, *L'altro ritratto*, a cura di D. CALABRÒ e M. VILLANI, Castelvechi, Roma.