

Journal of  
Linguistics

# Essere singolare plurale

Translation of the Italian text  
by the author (see Preface)



EDIZIONE 1998

Titolo originale *Être singulier pluriel*

© 1996 Galilée, Paris

© 2001 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Davide Tarizzo

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

ISBN 88-06-15906-2

# Jean-Luc Nancy

## Essere singolare plurale

Introduzione di Roberto Esposito  
in dialogo con Jean-Luc Nancy

Einaudi



p. vii    *Dialogo sulla filosofia a venire* di R. Esposito e J.-L. Nancy

## Essere singolare plurale

3	Avvertenza
5	I. Che noi siamo il senso
11	II. La gente è strana
19	III. Accedere all'origine
25	IV. La creazione del mondo e la curiosità
33	V. Tra di noi: filosofia prima
43	VI. Essere singolare plurale
59	VII. Co-esistenza
67	VIII. Condizioni di una critica
79	IX. Comparizione
91	X. Spettacolo della società
101	XI. Misura del «con»
113	XII. Corpo, linguaggio
125	XIII. Analitica co-esistenziale



## Dialogo sulla filosofia a venire\*

di R. Esposito e J.-L. Nancy

ROBERTO ESPOSITO: La prima questione non può che riguardare il significato e il destino di quell'attività che nonostante tutto possiamo e dobbiamo chiamare ancora «filosofia»: anche, e forse soprattutto, nel momento in cui essa «finisce», nel doppio senso che «viene a termine» e che è già da sempre «finita», costitutivamente incapace di rendere ragione della propria ragione. Ma che significa, come va pensata, una filosofia dopo la filosofia; o, forse meglio, della non-filosofia? È una questione che, se da un lato rimanda al rapporto con Heidegger, alla sua interpretazione della «fine della filosofia» come il compito medesimo del pensiero, dall'altro segna una radicale distanza da lui – dalla modalità inevitabilmente dialettica con cui anche quel pensiero risulta preso nella filosofia di cui annuncia la fine. Senza qui poterci fermare sulle ragioni di tale ripiegamento interno del discorso di Heidegger, io credo che il motivo della fine della filosofia vada restituito alla sua accezione più radicale: filosofia «finita» è una filosofia che «sta fuori» della filosofia. Da questo punto di vista una frase tratta da *Il normale e il patologico* di Georges Canguilhem può indicarci una possibile direzione di marcia: «La filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la

\* Tale dialogo ha avuto un primo avvio nelle due prefazioni incrociate di Nancy alla traduzione francese del libro di R. ESPOSITO, *Communauté. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 (Puf, Paris 2000) e di Esposito al libro di J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988 (Einaudi, Torino 2000).

quale ogni buona materia deve essere estranea»<sup>1</sup>. Ciò significa che è esaurita ogni pratica filosofica di tipo autoreferenziale, endogamico, autocentrato; ogni filosofia che pretenda di assumere se stessa come il proprio oggetto o che pretenda che il suo oggetto le sia "proprio" – anziché "comune". E ciò in tutte le forme in cui tale atteggiamento autoriflessivo si è dato e continua ancora a darsi: quelle della storiografia filosofica, della metafilosofia, della filosofia della filosofia. Contro di esse Canguilhem ci vuole dire che il dentro della filosofia è precisamente il suo fuori.

Tutto ciò mi fa pensare a un'altra proposizione – questa volta di Deleuze – anch'essa centrata sul rapporto costitutivo della filosofia con la non-filosofia: «Il filosofo deve diventare non-filosofo, affinché la non-filosofia diventi la terra e il popolo della filosofia»<sup>2</sup>. Con questo riferimento alla terra – al continuo movimento di territorializzazione e di deterritorializzazione cui la nostra tradizione di pensiero è assimilata – mi pare che Deleuze ci fornisca un'ulteriore indicazione circa il significato epocale della fine della filosofia e forse anche una spiegazione del motivo profondo per cui essa sembra eccedere il pensiero di Heidegger: Heidegger, parlando di «fine», continua a trattenere la filosofia nella dimensione del tempo, mentre ciò che probabilmente oggi si richiede è la sua riconduzione parallela alla semantica dello spazio. Come si esprime ancora Deleuze, «pensare non è un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno intorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto tra il territorio e la terra»<sup>3</sup>. Certo, ciò espone la filosofia al rischio di circoscriversi in una terra determinata, ma la apre anche alla possibilità di farsi, come tu dici, pensiero del mondo – nel senso soggettivo e oggettivo dell'espressione.

<sup>1</sup> G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 9.

<sup>2</sup> G. DELEUZE, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996, p. 103.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 77.



JEAN-LUC NANCY: Se mi consenti, a proposito della questione dello spazio da te sollevata, vorrei riprendere un tema che ho già toccato nella prefazione scritta per un libro dell'amico Benoit Goetz sull'architettura e il pensiero<sup>4</sup>. Perché è precisamente di esso che qui si tratta. Da più di quarant'anni sappiamo di vivere nell'epoca dello spazio (Foucault è stato uno dei primi ad annunciarlo, negli anni Sessanta). Il più delle volte, si contrappone quest'epoca a quella della storia, che sarebbe venuta prima, estinguendosi a poco a poco nella seconda metà del Novecento. E non c'è dubbio che questo secolo verrà ricordato per il sospetto gettato sulla fiammata di storia che era stata al centro dell'attenzione nel secolo precedente. Ma non è detto che basti diagnosticare semplicemente la successione e la sostituzione di un modello spaziale a uno temporale, dal momento che ci sono ragioni più profonde e più complesse che spiegano l'affermarsi di uno schema dello spazio, o della spaziatrice, in un orizzonte come quello attuale.

La storia in cui si riconobbero gli illuministi, i romantici e gli esponenti del progresso industriale fu, per molti versi, la storia di una conquista dello spazio: compimento del processo di colonizzazione, indipendenza e sviluppo delle Americhe, riordinamenti territoriali in Europa, emigrazioni che furono effetto dei due fenomeni precedenti – il tutto accompagnato poi da una crescente padronanza tecnica delle distanze marittime e terrestri (vapore, elica, biella), delle comunicazioni elettriche, sia sottomarine che aeree, e degli spazi di circolazione urbani e interurbani. Le strade, le ferrovie, i cavi e le città in cui viviamo hanno acquistato in quell'epoca la loro attuale conformazione. La superficie del pianeta non conosce più *terrae incognitae*: le mappe non contengono più spazi bianchi, Timbuctù e Lhassa, i deserti e i poli, tutto è stato ormai esplorato. La spedizione in territori lontani è giunta al termine del-

<sup>4</sup> B. GOETZ, *La dislocation - Architecture et expérience*, tesi di dottorato, Strasbourg 1996.

la sua missione e cede il passo a una conquista dello spazio interplanetario e interstellare che non ha più lo stesso ritmo e lo stesso significato: poiché non si tratta più di svelare i segreti della terra, ma di coordinare piuttosto l'estensione delle trasmissioni, nell'ambito di una reciproca sorveglianza e intimidazione delle "potenze" economiche e politiche.

Per certi versi, dunque, quella che abbiamo vissuto è stata la storia di una progressiva saturazione dello spazio terrestre. E quella che alcuni hanno chiamato la "fine della storia" corrisponde, appunto, a questa occupazione completa dello spazio: quasi che lo slancio storico fosse stato reso possibile dal fatto che si poteva ancora accrescere "il mondo conosciuto", come lo si definiva un tempo. Mentre, una volta conosciuto tutto lo spazio – il nostro spazio, quello in cui effettivamente viviamo e che si estende a misura dei nostri passi, dei nostri sguardi e delle nostre braccia –, è venuta meno quella coscienza di conquista, di espansione e di scoperta che aveva finito per coincidere con la stessa autocoscienza dell'Occidente. Non a caso, forse, le due terribili scosse del secolo, il fascismo e il comunismo, sono state accomunate proprio da una sorta di volontà di potenza spaziale: da una parte l'idea di uno "spazio vitale" che occorreva conquistare per instaurare il "regno millenario" di una razza superiore; dall'altra il dominio e lo sfruttamento di un'immensa distesa territoriale, non ancora soggiogata dalla conquista industriale. In maniera diversa, entrambi questi imperi sono finiti in fumo o nel fango. I loro spazi sono implosi.

Ma, in un certo senso, è l'intero spazio dell'umanità e della natura ad essere implosivo. Conquistato integralmente in ogni sua dimensione (le quattro dimensioni dello spazio-tempo euclideo, quelle degli spazi non-euclidei e quelle dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo per taglia, massa, forza, velocità...), lo spazio ha cessato d'essere un volume estensibile nel quale slanciarsi o del quale, meglio ancora, l'esploratore una volta accresceva egli stesso l'espansione.

L'estensione ha cessato d'essere espansiva, per diventare

semmai intensiva – forze congiunte, condensate, compresse, potenze concentrate in particelle o fibre infime, miliardi di *byte* d'energia e d'informazione convogliati in uno spazio-tempo pressoché nullo. Ma da tutto ciò essa è uscita anche disorientata: lo spazio, ripiegato su se stesso, ha sentito di perdere la propria disposizione all'ampiezza e all'apertura. Non appare più come un luogo di dispiegamento e di attraversamento, di passaggio, di percorso e di soggiorno. Lo spazio, per certi versi, non è più propriamente dimensionale: la terra si riduce a un punto, a un punto che è senza dimensioni.

E la coscienza angosciata di questo ripiegamento genera a sua volta un pensiero dello spazio – un pensiero che è al tempo stesso angoscia e lotta contro l'angoscia, punto di partenza di un'altra storia, ossia di un'altra spaziatura. Non si tratta più di "filosofia", non si tratta più, cioè, di prendere visione o di affinare la vista – la *veduta* nell'italiano obbligliato della storia dell'arte – del mondo, dell'essere o del senso, ma si tratta piuttosto di aprire uno spazio che inizialmente non è visibile, di aprire uno spazio per una vista, o uno spazio di vista, che non sarà più uno spazio dinanzi a uno sguardo. Se filosofare ha avuto allora in passato il significato di contemplare e fissare, oggi significa aprire gli occhi, occhi che sin qui non sono stati ancora aperti.

Per dirla altrimenti: la filosofia ai suoi inizi è stata l'effetto di un'esperienza inedita del mondo – inedita, fastidiosa, inquietante, eccitante. Ed è questa realtà d'esperienza che essa ritrova oggi. Forse non se ne è mai disfatta. Ma diciamo che oggi essa non può più mascherarla o farla precedere da altro, nemmeno dalla propria storia. Poiché, al contrario, è proprio di questa storia che essa deve rifare daccabo l'esperienza.

R. E.: Sono d'accordo con te che la dimensione dello spazio non va sostituita – come si potrebbe? – a quella del tempo, ma ad essa incrociata – "spazializzando" il tempo, ma anche, evidentemente, storicizzando lo spazio. Tutt'altro che sottratto agli effettivi rapporti di forza e di potere, ma an-

che di resistenza e di liberazione, lo spazio fa tutt'uno con essi, ne definisce insieme e di volta in volta la posizione, l'imposizione e l'esposizione. E del resto lo stesso Heidegger, prima criticamente richiamato, ha pur sempre scritto che «solo quando lo spazio fa spazio e rende libero un che di libero, lo spazio accorda, grazie a questo libero, la possibilità di contrade, di vicinanze e lontananze, di direzioni e limiti, le possibilità di distanze e di grandezze»<sup>1</sup>.

Sul nesso tra spazio e libertà – la libertà come quella forma di condivisione che unisce separando – tu stesso hai insistito soprattutto nell'*Esperienza della libertà*. Ma, senza entrare direttamente in tale tema, vorrei fermarmi a una considerazione più generale circa la relazione tra filosofia e politica. È in fondo una diversa angolazione da cui guardare la stessa questione della “fine” – della filosofia, ma anche, per altri versi, della politica. Come si rapportano filosofia e politica nello spazio-tempo della loro fine? Io partirei intanto dalla considerazione che non si tratta di un semplice “rapporto” – cioè di una relazione tra “cose” differenti. Che fin dal sorgere della *polis* filosofia e politica s'incrociano in un punto d'indistinzione originaria precedente la costituzione dei linguaggi separati del “filosofico” e del “politico”. È questo elemento comune – prima ancora di ogni altra considerazione – che ha condannato al fallimento ogni forma di subordinazione funzionale dell'una all'altra: l'imposizione di una filosofia da parte della politica e la direzione della politica da parte di una filosofia. Io credo che sia il motivo del *retrait* del politico proposto da te e da Lacoue-Labarthe in Francia sia la prospettiva dell'“impolitico”, elaborata negli stessi anni in Italia, abbiano avuto la funzione di fare chiarezza su questo punto, cioè sulla necessità di prendere le distanze da tutte le forme di “filosofia politica” basate sul primato soggettivo di uno dei due termini rispetto all'altro, così ridotto a semplice predicato.

Ma – una volta compiuta questa necessaria opera di de-

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Corpo e spazio*, il Melangolo, Genova 2000, p. 33.

costruzione - mi pare che oggi sia il momento di sottolineare con più forza il versante affermativo del *retrait* e dell' "impolitico": e cioè l'oggettiva sovrapposizione della questione della filosofia con quella del mondo. Il che - attenzione - non vuol dire che la filosofia abbia il ruolo "ermeneutico" di interpretare il mondo, né quello, "operativo", di realizzarsi nel mondo. Ma, piuttosto, che in qualche modo essa è il mondo - se per mondo s'intenda la finitezza singolare-plurale di un'esistenza abbandonata all'assenza di senso. La filosofia oggi deve avere la forza di riconoscersi in questa fuga del senso, in questo non-senso che è il senso di un mondo affidato solo a se stesso. Il che, evidentemente, ci porta immediatamente a ridosso del tema del nichilismo - al problema di ciò che esso significa non solo per la filosofia, ma anche per la politica. Come vedi il rapporto tra nichilismo e politica? E, ancora più precisamente, tra nichilismo e comunità? La mia impressione è che si debba scavare nei differenti livelli del "niente": esso è da un lato ciò che condividiamo, il *munus* che ci lega in una reciproca non-identità, in una necessaria alterazione; dall'altro ciò che continuamente tende ad annientare questa stessa condivisione. Che ne pensi?

J.-L. N.: Politica e filosofia hanno in comune un tratto originale: entrambe nascono dalla scomparsa degli dei. Ciò pare evidente per la filosofia, ma vale pure per la politica: la città ha le proprie divinità, ma si tratta, appunto, delle sue divinità. Come tali, queste divinità prendono il posto d'altre, che erano presenze vere, effettive ed efficaci, degli animali, delle fonti, degli alberi o delle nuvole. Gli dei della città non sono più presenze, luoghi, fenomeni, ma sono invece già metafore di essa. Le sono subordinati, anche - e forse soprattutto - nel caso che la città sia qualcosa di introvabile, di perduto, o una città che non è all'altezza di quello che dovrebbe essere.

Filosofia e politica si fondano insieme nell'ambito di un ritrarsi essenziale: quello degli dei, quello dell'essere-insieme

(gli dei custodivano l'insieme, e l'insieme era assemblato dai propri dei), ossia di un ritirarsi della presenza. Se si è potuta definire la "metafisica" nel senso di Nietzsche, e poi di Heidegger, come una "metafisica della presenza" (definizione che, come tale, va attribuita senz'altro a Derrida), occorre altresì afferrare che la sua "presenza" è l'effetto di un rapporto di perdita con una presenza originaria o divina. La metafisica (la filosofia, il monoteismo, l'Occidente) afferma la presenza come *Vorhandenheit* dell'essente sullo sfondo dell'eclissi della presenza che potrebbe fondare quest'essente (che l'avrebbe fondato, che dovrebbe fondarlo, ecc.). Mentre la politica afferma la co-presenza dei membri di un "corpo politico" sullo sfondo dell'eclissi della presenza sovrana e propriamente gerarchica (termine che contiene la radice *hieròs*, sacro) che avrebbe dovuto, che dovrebbe, ecc., fondarla.

Noi siamo dunque sempre in lutto per la perdita di una presenza "vera" o "originaria". Come uscire da tale lutto, ossia come uscire dal nichilismo? È su questo che si debbono aprire gli occhi, occhi che sin qui non sono stati ancora aperti, sebbene siano forse gli stessi occhi che si aprono in tutte le epoche – a ogni nuova epoca e a ogni nuovo giorno – per configurare un mondo nuovo, un mondo inedito. Occhi per vedere un senso che non è più il senso che comprendevamo (che comprendevamo per affermarlo o rifiutarlo, essendo Hegel o il suo contrario, che è ancora Hegel). Oppure orecchie...

Certo, in una situazione come questa, non basta affermare il "nulla" del rapporto, lo scarto tra gli uni e gli altri, o lo scarto tra l'essere e l'essente, l'angoscia e il ritirarsi di ogni dio. Ma non bisogna neppure restaurare: si restaurano i quadri, non il senso. Bisogna dunque scavare il nulla e con questo intendendo dire che bisogna approfondire il *nihil* del "nichilismo", per scorgervi ciò che separa, ciò che disloca e ciò che al tempo stesso rilega daccapo, ricostituisce un legame e un luogo.

R. E.: L'esigenza che anche tu avanzi di ripensare la questione del nichilismo – è un lavoro che abbiamo cercato di

avviare insieme nel recente volume su *Nichilismo e politica*<sup>4</sup> – mi richiama alla mente l'enigmatica proposizione di Walter Benjamin secondo la quale il nichilismo costituisce il «metodo dell'azione politica mondiale». Aldilà delle tante interpretazioni possibili, è indubbio il fatto che Benjamin alluda alla fine del «teologico-politico», cioè di quel paradigma che identifica, raffigura, rappresenta l'essere insieme nella forma dell'Uno. O, in altre parole, che presuppone una soggettività imperativa alla relazione tra gli uomini secondo le modalità tipiche della tradizione ontoteologica. Quando tu fai riferimento all'«eclissi» della presenza sovrana e gerarchica come fondamento trascendente del corpo sociale, evidentemente alludi alla possibilità di una politica non più fondata sul modello sacrificale che ha segnato un lungo tratto della storia mondiale. È singolare, a questo proposito, che anche una pensatrice «impolitica» come Maria Zambrano abbia potuto parlare dell'assolutismo come «struttura sacrificale della società», contrapponendo ad esso una democrazia non rappresentabile da un principio sovrano<sup>5</sup>.

E tuttavia proprio qui sta il problema. E ciò in un doppio senso: intanto perché è difficilmente pensabile una qualsiasi forma politica senza figura e rappresentazione – cioè, in ultima analisi, senza mito; e poi perché la semplice inversione del teologico-politico nel suo contrario – in un'assoluta neutralizzazione tecnica – rischia di restare presa nella stessa piega metafisica che intende debellare. Non è, la secolarizzazione, il portato rovesciato della teologia politica? O – da un altro punto di vista – non è proprio la decostruzione il meccanismo di ricarica interna dello stesso cristianesimo, come anche tu hai sottolineato in un testo recente? È questo il motivo per cui non è possibile sacrificare il paradigma sacrificale senza ricadere nella sua dialettica di soggezione e di assoggettamento. A meno,

<sup>4</sup> *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitiello, con un saggio di J.-L. Nancy, Laterza, Roma-Bari 2000.

<sup>5</sup> M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia*, Mondadori, Milano 2000, pp. 93 segg.

evidentemente, di cambiare il linguaggio stesso in cui tutto ciò si propone. Di sottrarsi non solo a ogni teologia politica – positiva o negativa che sia –, ma alla sua stessa secolarizzazione: a qualsiasi residuo di sostanza e di soggettività sovrapposto alla definizione – ma meglio sarebbe dire: all'esperienza – dell'essere-insieme. Ancora una volta torna la necessità di pensare la politica nella revoca dei suoi presupposti fondativi, nel ritiro dei suoi meccanismi di totalizzazione sovrana.

J.-L. N.: Forse bisogna smettere di pensare che “tutto è politico”. Nel discorso teologico-politico (assunzione sovrana, corpo mistico politico, amore e gloria al principio di ogni cosa) ma anche nel suo apparente rovescio (venir meno della distinzione di un registro politico – dello Stato – che va a «impregnare ogni sfera dell'esistenza sociale», come dice Marx), tutto è politico. Ancor oggi questo assioma, più o meno dichiarato, più o meno cosciente, circola in ogni discorso di “sinistra”. Ed è vero che esso risponde alla necessità di lottare contro la pretesa spolticizzazione di una globalizzazione che si vuole esclusivamente tecno-economica. Ma, al tempo stesso, è vero pure che la “mondializzazione”, proprio perché non si riduce alla “globalizzazione” capitalistica, richiede la decostruzione dell'assioma secondo il quale “tutto è politico”.

Come ho avuto modo di scrivere anche altrove<sup>8</sup>, nella logica della politica “metafisica”, “tutto è politico” è un assunto di principio, da cui si deduce che la politica stessa, intesa come sfera separata di un'istituzione o di un sapere (o di un'arte) con la propria specificità, può tendere solo alla soppressione della propria separazione per realizzare, così, la totalità naturale che essa esprime o annuncia inizialmente. In tal senso, non c'è davvero differenza fra “tutto è politico” e “tutto è economico”. Ed è così che democrazia e mercato si fanno strada a vicenda nel processo che definia-

<sup>8</sup> J.-L. NANCY, *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique?*, in *Actuel Marx*, 2000-01, n. 28.



mo di "mondializzazione". "Tutto è politico" significa allora affermare che esiste un'autosufficienza dell'"uomo", inteso a sua volta come il produttore della propria natura e, con essa, della natura intera. L'indistinta rappresentazione di questa autosufficienza e di questa autoproduzione domina oggi, da cima a fondo, le rappresentazioni della "politica", sia "di destra" che "di sinistra", perlomeno quelle che enunciano un "progetto" politico globale, che sia pro o contro lo Stato, "consensuale" o "rivoluzionario", ecc. (esiste anche una versione debole della politica intesa come semplice atto regolativo, di correzione degli squilibri e di riduzione delle tensioni, ma lo sfondo di questo *bricolage* "socialdemocratico", del resto talvolta rispettabile – anche se spesso frutto di compromessi –, resta sempre lo stesso).

La sola autentica questione posta allora da ciò che oggi chiamiamo la "crisi", o l'"eclissi", o la "paralisi" della politica è, a conti fatti, quella dell'autosufficienza dell'uomo e della natura in o grazie a lui. Ma è per l'appunto questa autosufficienza che il presente, giorno dopo giorno, sembra dimostrare inconsistente. La mondializzazione – l'*oiko*-logizzazione generale della *polis* – fa infatti emergere sempre più, e con violenza sempre più acuta, la non-naturalità del suo stesso processo (e anche, a lungo termine, la non naturalità della supposta "natura": mai ci siamo trovati immersi a tal punto nella sfera di una *meta-physis*). La politica si è ritratta come donazione (auto- o etero-donazione, umana o divina) di una essenza comune e di una comune destinazione: si è ritratta come totalità e come totalizzazione. In tal senso, tutto non è politico.

Ma la politica si ridefinisce come il luogo d'esercizio del potere in vista di una giustizia incommensurabile – ossia come il luogo di rivendicazione di un'infinità dell'essere-uomo e dell'essere-mondo. Per definizione, essa non riassorbe in sé tutti gli altri luoghi dell'esistenza. Gli altri luoghi sono quelli in cui l'incommensurabilità è in qualche modo formata e presentata: possono dirsi "arte", "religione", "pensiero", "scienza", "etica", "condotta", "scambio", "produzione", "amore",

“guerra”, “discendenza”, “ebbrezza” e possono avere infiniti altri nomi: la loro reciproca distinzione e circoscrizione (che nulla toglie ai loro rapporti di contiguità e di compenetrazione) descrive ogni volta l’occorrenza di una configurazione nella quale ha luogo una certa presentazione – anche se tale presentazione dà poi forma a un’“impresenziazione” o a un ritiro della presenza (ad ogni modo, le sfere non politiche non sono quelle del “privato” contrapposto al “pubblico”: ogni sfera è pubblica e privata, se dobbiamo utilizzare questi termini. Ognuna è spartita, nel duplice senso della parola).

Tra queste diverse configurazioni (e ancora una volta senza escludere tra loro contatti e contagi) c’è incommensurabilità. Ed è qui che si profila, di nuovo, la politica: come luogo a partire da cui bisogna tenere aperta questa incommensurabilità e tenere aperta in generale l’incommensurabilità della giustizia, così come quella del valore. Al contrario di quanto affermano sia il discorso teologico-politico sia quello economico-politico – ma non senza rapporti con quanto è stato messo in gioco nella *polis* “prima della politica” (se così possiamo dire) – la politica non è più il luogo di assunzione di un’unitotalità. Essa non è neppure più, di conseguenza, un luogo di messa-in-forma o di messa-in-presenza dell’incommensurabilità o di una qualsiasi altra unità d’origine e di fine, insomma: di una “umanità”. Alla politica spettano lo spazio e la spaziatura, ma non la figura.

La politica diviene per l’appunto un luogo di detotalizzazione. Oppure, potremmo pure arrischiare a dire, se “tutto è politico” – ma in un’accezione diversa da quella della teologia e/o dell’economia politica – è nel senso in cui il “tutto” non può essere più totale, o totalizzato, in alcun modo.

R. E.: Quando dici che l’idea di produrre la propria assenza comune ha dominato – e ancora spesso domina – le rappresentazioni sia di destra sia di sinistra della politica, tocchi la questione che più di ogni altra ha intrecciato le linee dei nostri itinerari di ricerca, vale a dire quella della co-

munità, con tutti i rischi, ma anche le potenzialità in essa contenuti. Rischi, innanzitutto, evocati non soltanto dalla storia tragica del secolo che ci lasciamo alle spalle, ma presenti e operanti anche nella maniera difensiva, e insieme aggressiva, con cui ritorna una certa pratica della comunità in larga parte del mondo. In un tuo testo<sup>1</sup> richiami «le violenze intercomunitarie» che, dall'Indonesia al Congo, dall'Irlanda ai Balcani, conferiscono un'eco di morte al nome di comunità. E tuttavia, ancora in quel testo, come in tutti i tuoi altri, ribadisci la necessità interna che proprio questa deriva determina di ripensare il *cum* come ciò di cui e a cui dobbiamo innanzitutto rispondere. Anche perché – lo dici richiamandoti all'*ego sum* di Descartes, che appunto traduci in *ego cum* – lo stesso “io” non è pensabile che in rapporto agli altri. La comunità, allora, tutt'altro che a un corpo, a un'essenza o a un soggetto comune, rimanda esattamente a questo gioco di relazione e distinzione, alla «prossimità dello scarto e della prossimità». È perciò che – nonostante e in ragione del fallimento di tutti i comunismi e del pericolo di tutti i comunitarismi – la comunità resta la nostra questione. Si potrebbe arrivare a dire, la nostra *unica* questione, ciò che fa della fuga del senso ancora e comunque il *nostro* senso, il senso del “noi”.

È per questo che ho trovato un po' strana – vista la forza teorica e la straordinaria sensibilità semantica del suo pensiero – una certa diffidenza rispetto alla categoria di comunità espressa da Derrida soprattutto in *Politiche dell'amicizia* (ma sotterraneamente anche in *Le toucher*, che non cita neanche una volta *La communauté désœuvrée*) a favore di quella, in qualche modo più “soggettiva”, o “intersoggettiva”, di amicizia. È vero che egli attacca un'idea di comunità sostanzialistica che non è la tua (né, beninteso, la mia), ma proprio per questo dà come la sensazione di temere un ter-

<sup>1</sup> m., *Conloguina*, prefazione all'edizione francese di ESPOSITO, *Communitas* cit., p. 5.

mine che ormai si sta aprendo anche a un altro senso – di cui peraltro i suoi stessi scritti sono significativa testimonianza.

J.-L. N.: Dovresti porre a Derrida stesso la domanda sulla sua diffidenza, o ostilità, per il tema della “comunità”. Ma accetto di abbozzare una risposta, che sarà la mia ovviamente, e non la sua. Anzitutto, bisogna forse ricordare che Derrida non è il solo ad avere sollevato delle obiezioni sul termine “comunità”. Anche Lacoue-Labarthe e Badiou rifiutano questa parola, per non fare che un esempio, mentre Rancière e Agamben la adoperano. In generale, una netta divisione sul termine è emersa subito dopo che ho pubblicato la prima versione del *La comunità inoperosa*: si trattava di una divisione tra coloro che riconoscevano la necessità di questo tema e coloro che accusavano invece il peso del suo passato (sia del suo passato nazista – che a quel tempo mi è stato anche rimproverato in Germania – sia di quello cristiano o giudaico-cristiano: Derrida, ad esempio, è assai guardingo nei confronti della “comunità ebraica”). Possiamo scindere il tema dal suo passato? Certamente non del tutto. L'assunto comunitario e/o comunale, la *Gemeinschaft* contro la *Gesellschaft*, tutto ciò contiene i germi terribili che ben conosciamo e che oggi possono essere recuperati all'insegna delle diverse identità “etniche”, etno-religiose, ecc. Capisco benissimo questo tipo di riserve, e le condivido anche, poiché con la definizione di “comunità inoperosa” io volevo per l'appunto parlare di una comunità che non mette in opera alcuna comunità. È per questo che da allora in poi ho continuato a far slittare il lessico di cui mi servivo in direzione dell'“essere-in-comune”, dell'“essere-insieme”, della “spartizione”, per arrivare all'“essere-con” o al puro e semplice “con”, come si potrà leggere in *Essere singolare plurale* (faccio notare, di passaggio, come tutte queste parole ed espressioni – tranne forse “essere-con” e “con”, piuttosto asciutte in francese – si siano poi ritrovate spesso in circolazione, perlomeno in Francia, nei discorsi pubblici: quasi ci fosse bisogno di impadronirsi dei termini

per riuscire a designare una realtà tanto oscura e sfuggente come quella del “co-esistere”).

Tutto questo insieme di piccoli fenomeni linguistici testimonia comunque di qualcosa: e cioè di una penuria di parole e di pensiero per ciò di cui è questione: il co-, ecc. Nota bene che si potrebbe dire altrettanto del “soggetto”: parola spesso relegata in un lessico “metafisico” c/o “soggettivistico”, ma parola anche rivendicata dai lacaniani come nome di “colui” che ha luogo, in definitiva, solo nella divisione da sé e che, avendo luogo, apre nei post-lacaniani il problema della “soggettivazione” (che è, in qualche modo, un’appropriazione senza soggetto identitario e un processo piuttosto che una sostanza). Si tratta sempre della stessa difficoltà e della stessa penuria. Arriverete a dire che sono questi gli effetti rifratti e diffusi della dissoluzione o disidentificazione dell’“uomo”: né l’uomo generico, né “un” uomo, né gli uomini tra di loro fanno più senso o costituiscono un riferimento chiaro per questo mondo che continua, anche nei discorsi più banali, a dichiararsi “umanista”.

Quando nei tuoi ultimi lavori interpreti la comunità, nel suo significato classico o metafisico, come immunità, anche tu ti dimostri diffidente nei confronti della “comunità”. E la tua analisi semantica ed etimologica di *communitas* e *immunitas* è del resto giustissima. Si potrebbe solo aggiungere che “comunità” nelle nostre lingue è parola ancor più pesante e sostanzialistica di “immunità”, che designa una qualità, una proprietà, mentre comunità giunge a designare un essere, un soggetto (un *suppositum*, nel senso della scolastica).

R. E.: Da questo punto di vista sono d’accordo: rispetto a ogni ricaduta sostanzialistica dell’idea – e della pratica – di comunità, la vigilanza deve essere massima. Ma io credo che nel rifiuto di Derrida ci sia qualcosa d’altro che ha a che vedere con quella che si potrebbe definire in maniera abbreviata una scelta per l’etica nei confronti dell’ontologia – è come se la sua comprensibile diffidenza rispetto a Heidegger lo abbia

progressivamente avvicinato a Lévinas, nonostante la distanza che su altri terreni (per esempio il rapporto tra ebraismo, cristianesimo e grecità) lo separa da lui. Ora tu sai che personalmente propendo più dall'altra parte – nel senso che considero prioritaria la questione ontologica, sia pure in termini radicalmente post-heideggeriani, rispetto a quella etica. E tuttavia, non mi nascondo il problema: a partire dall'ontologia, come si risponde alla domanda dell'etica?

Tu hai cercato di superare questa difficoltà mediante il richiamo a un'etica originaria che fa tutt'uno con l'ontologia – a sua volta sottratta alla presupposizione dell'Essere e ricondotta alla pluralità singolare dell'esistenza. Non mi pare, tuttavia, che in questo modo il problema scompaia. Perché è innegabile che rompere con una politica del sacrificio sia, oltre che una necessità epocale, pur sempre anche una *prescrizione* di tipo etico, come del resto appare qua e là nei tuoi stessi testi anche sul piano dell'espressione. Per esempio, quando scrivi in *Essere singolare plurale* che «il “pensiero” di “noi” [...] è [...] una *praxis* e un *ethos*: la messa in scena della comparizione, quella messa in scena che la comparizione è. Noi già ci siamo, ci siamo già sempre, ad ogni istante. Non è una novità – ma occorre, a *noi* occorre, reinventarla ogni volta, entrare ogni volta di nuovo in scena»<sup>16</sup>, che significato bisogna dare a quell'insistito «occorre» (*il faut*) se non quello di un'esigenza etica e dunque inevitabilmente normativa?

In altri termini, a partire dalla coincidenza senza resti tra mondo e senso – e cioè dal rifiuto di ogni rinvio del senso a qualcosa che non sia la condizione attuale dell'esistenza stessa – come è pensabile l'attività politica? Essa non finisce per essere ridotta a una semplice funzione di custodia del mondo così com'è? Cosa distingue questa posizione da quella, heideggeriana, di abbandono al destino dell'essere-così dell'ente? So bene che si può rispondere che l'etica origina-

<sup>16</sup> Si veda cap. X, p. 98.

ria consiste in una decisione di lasciare spazio all'esistenza in tutte le sue infinite schegge di senso. E dunque che la politica auspicabile è quella che costruisce le condizioni di tale "etica ontologica" o di tale "ontologia etica". Ma basta questa definizione – è naturalmente una domanda che rivolgo anche a me stesso – come risposta all'infinito dolore, fame, guerra e morte contenuti e anche incrementati dall'attuale "senso del mondo"? Sono convinto che su questo punto si debba pensare qualcosa che ancora ci sfugge, ma legata a una pratica radicale di democrazia.

J.-L. N.: "Mantenere il mondo tale quale"? No di certo, visto che il mondo è tale solo fino a quando e nella misura in cui esso è, oppure fa, senso. E senso significa: ciò che fa sì che gli uomini – e il resto dell'essente – rimandino gli uni agli altri, senza asservire nessuno a un'istanza prima o ultima. Non ci si può allora soddisfare di tutto quanto divide il mondo tra fame e indigestione, perversione informatica e analfabetismo, aids e trapianto d'organi, miti etnici e indifferenza democratica: è chiaro, è più che mai evidente. Non c'è etica senza morale! La "tenuta" esige comunque il rispetto della giustizia e di tutti quei "valori" perfettamente tradizionali. Ma a patto di aver ben chiaro che: 1) è l'ideologia umanista nel suo insieme ad aver sempre e categoricamente svalorizzato questi valori sotto il profilo pratico; e 2) la giustizia, la dignità, l'uomo stesso, l'uomo in primo luogo (ma anche la "natura", se vogliamo darle ancora questo nome) sono dei valori al di là di ogni possibile valutazione: sono degli assoluti, la cui misura dunque resta sempre aperta, sempre da inventare. La "tenuta" è anche questo: la tenuta di un linguaggio all'altezza dell'incommensurabile. Se vuoi, potremmo pure dire che bisogna battersi contro gli sfruttamenti, le guerre, ecc., ma sempre al tempo stesso mediante e in nome di un linguaggio che non ceda in nulla sul pensiero, la poesia, la mistica, il canto – comunque tu voglia chiamarli! Mi piacerebbe quasi dire che l'*ethos* è la morale con tenuta.

R. E.: Si è detto del rapporto tra etica e politica. Proviamo adesso a guardare la cosa dall'altra faccia dello specchio – e cioè dal lato della tecnica. È noto il nesso indissolubile che fin dall'origine (basta rileggere Platone) la salda alla politica. Tutti i discorsi (alla Habermas, ma anche alla Arendt) che partono dalla contrapposizione categoriale tra *praxis* e *poiesis*, tra politica e tecnica, sono non soltanto destituiti di fondamento, ma condannati a mancare il nostro tempo – che appunto “svela” l'originaria complementarità di tecnica e politica. E anche, come tu stesso hai sottolineato, di *techné* e *physis*: la tecnica è precisamente l'elemento specifico della natura umana, come ha spiegato, prima di Derrida, la grande antropologia filosofica tedesca: l'essenza dell'uomo sta nella sua inessenzialità, come il suo proprio nell'improprio – e dunque, io aggiungerei, nel “comune”.

La tecnica – le tecniche, o le “arti” (e qui bisognerebbe sviluppare un'ampia riflessione sul senso dell'arte, che tu hai già avviato in *Les Muses*), che quel nome riassume – ci espone alla finitezza senza limiti dell'esistenza. Naturalmente con tutto il rischio implicito in ogni tipo di illimitatezza. È appunto il paradosso di una tecnica che, costruita per la nostra padronanza, appare sempre più forte di noi. Anche in questo caso, tuttavia, come per la mondializzazione, non c'è dubbio che è chiusa ogni strada all'indietro, ogni ritorno all'origine naturale – dal momento che questa, come si è visto, non esiste in quanto tale. Il problema consiste nel sapere come procedere, con e dentro la tecnicizzazione del mondo (o, è lo stesso, la mondializzazione della tecnica). La tecnica rompe ogni controllo, comando, potere sovrano – segna la fine della stessa categoria di sovranità. Ma, così facendo, distrugge contemporaneamente la politica, che a tale categoria è stata finora legata – a favore dell'economia o, meglio ancora, di flussi finanziari senza nome. Ciò vuol dire che potremo confrontarci affermativamente con la tecnica solo quando saremo capaci di pensare una politica fuori dalla so-



vrarità – ma anche fuori dalla sua ossessiva coazione autoimmunitaria. Giorgio Agamben, a questo proposito, parla di una politica dei «puri mezzi»: è una formula che mi pare suggestiva, ma ancora molto indeterminata. Si potrebbe parlare anche di una politica della pura finalità, di una *finalità senza fini*. Ma forse sarebbe meglio dire: una politica non della causa (del mezzo *e* del fine), ma della cosa.

J.-L. N.: La tecnica resta ancora integralmente da pensare. Noi cogliamo in anticipo il senso della parola “tecnica” all’interno di una griglia semantica che prescrive la sua subordinazione alla scienza, al pensiero, all’arte o all’etica, ecc. Si tratta di una duplice subordinazione: del mezzo al fine e dello strumentale al liberale (nel senso delle “arti liberali”), oppure dell’asservito al libero e del materiale allo spirituale, del meccanico allo spontaneo, ecc. Non si può, tuttavia, pensare di rovesciare infantilmente questa subordinazione. Gli utensili restano utensili e il mio programma di scrittura non contiene un programma di pensiero o di poesia. Ma pensare lo strumento, o pensare il programma, è tutt’altra cosa. E quest’altra cosa non è semplicemente non-tecnica. E anch’essa una tecnica: un sapere per dei fini che non sono definiti. D’accordo, se vuoi, una “finalità senza fine”, – oppure un fine che si potrebbe definire come un inadempimento simile a quello dell’arte, dell’erotismo o dell’amore: non la soddisfazione, la sazietà o l’entropia, ma ulteriori ramificazioni d’energia – comprese le cadute e le mancanze, le sospensioni, le perdite. Un fine senza *telos*: si potrebbe definire così?

L’uomo è il tecnico che la natura produce come per snaturarlo: tale “fine” mostruoso o assurdo, fino a quando lo definiamo in questi termini. non lo si deve però rivoltare, ricorrendo alla magia di una qualche teodicea – ma lo si deve comprendere altrimenti. Ci occorrono categorie diverse, un altro pensiero, in primo luogo della “tecnica”, di quell’arte istituita stranamente dalla stessa esistenza s-naturante.

R. E.: La contiguità tra natura e artificio come ambito di definizione della tecnica ci porta alla questione decisiva del corpo – che hai da tempo posto al centro del tuo lavoro in una maniera che trovo insieme originale nella sua impostazione e problematica nei suoi esiti. Il punto su cui ho una forte perplessità è la tua idea che il corpo sia in quanto tale “comunitario” – così come la comunità abbia sempre a che fare col corpo. Questa tesi si lega a quello che mi pare un *topos* piuttosto irriflesso della nostra cultura (psicoanalitica, femminista, progressista): vale a dire che il corpo sarebbe da sempre il rimosso e il rifiutato della civilizzazione occidentale, che l'Occidente abbia sempre odiato il corpo (come tu dici all'inizio di *Corpus*<sup>11</sup>). A me non pare che le cose stiano così: nulla più del corpo è stato al centro dell'immaginario, della teoria, della pratica occidentale – come del resto prova tutta la tradizione politica, unificata precisamente da una metafora, quella dello Stato-corpo, che è durata più di duemila anni e che ancora in qualche modo dura. Del resto – lo ha visto con straordinaria chiarezza Foucault – mai come oggi il corpo è diventato l'oggetto stesso del sapere-potere politico, giuridico, medico, mediatico, ecc. La mia tesi è che ciò non derivi affatto dal rapporto, da te sostenuto, tra corpo e comunità, ma piuttosto e al contrario da quello tra corpo e immunità. Il corpo è il luogo stesso in cui il dispositivo immunitario trova la sua suprema sintesi tra linguaggio bio-medico e linguaggio giuridico.

Ciò accade perché – nonostante i possibili innesti tecnici cui peraltro esso resiste attraverso il suo apparato di autodifesa (come hai intensamente “raccontato” ne *L'intruso*<sup>12</sup>) – il corpo è nella sua essenza il luogo stesso del proprio, dell'organico, del chiuso. Ciò che meno siamo disposti a lasciare alterare, attraversare o contagiare dall'altro. Mentre invece mi pare che il principio dell'alterazione e della contaminazione

<sup>11</sup> J.-L. NANCY, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995.

<sup>12</sup> ID., *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000.

richiami piuttosto la semantica della "carne", intesa esattamente come l'apertura del corpo, la sua espropriazione, il suo essere "comune". Su questo punto io credo che si debba riscoprire una linea di discorso sotterranea nella nostra tradizione – oggi ripresa anche dall'attuale ricerca fenomenologica francese – che vede nella carne lo spazio aperto, scoperto, lacerato della comunità, così come il corpo è sempre stato quello, chiuso e compatto, dell'immunità. La carne rimanda al fuori come il corpo al dentro: è il punto e il margine in cui il corpo non è più solo corpo, ma anche il suo rovescio e il suo fondo sfondato, come aveva, a suo modo, intuito Merleau-Ponty. Da qui la potenza comunitaria della figura dell'incarnazione rispetto a quella, immunitaria, dell'incorporazione o della corporazione (tipica, non a caso, di tutti i fascismi): nell'incarnazione Cristo fuoriesce dalla propria natura divina per farsi altro da sé. Direi che sia appunto la metafora dell'incarnazione l'elemento che spiega la perdurante vitalità del cristianesimo alla fine della religione cristiana. L'elemento che resiste alla sua stessa autodecostruzione perché tocca nella maniera più profonda e originaria la questione del *munitus* comune: noi stessi come l'infinita "carne del mondo". Io credo che il compito primo della filosofia a venire sia innanzitutto quello di sostituire i termini di "terra", "corpo" e "immunità" con quelli di "mondo", "carne" e "comunità".

J.-L. N.: Si può sostenere che io presento un "corpo comunitario"? La cosa mi pare estranea, almeno in parte, a quanto dico. Ma forse non mi sono spiegato a sufficienza. È chiaro che fino a quando "corpo" designa un corpo organico, esso designa altresì un "corpo mistico", che non è altro dalla verità speculativa del corpo organico. Ma io ho voluto per l'appunto sottrarre il "corpo" a questo schematismo (all'idea di un'assunzione mistica, unita all'immagine del vivente che si sviluppa e cresce per «intussuscezione», come dice Kant). "Corpo" designa per me il pezzo separato, la cosa estesa che si stacca dalle altre e può toccarle o evitarle, urtarle o sfio-

rarle, magari saldarsi ad esse, ma anche slegarsi, per rotolare sola in un angolo. "Corpo" significa dunque anzitutto: in presenza di altri corpi. Distinzione dei corpi: tutto quanto è distinto è, in tal senso, un corpo. Un concetto distinto da un altro è un corpo, un corpo che pesa il proprio peso di senso (senso attestato, senso possibile, senso da inventare, senso figurato...) "Corpo" è il distinto, e il distinto-da-sé in primo luogo: quanto, di sé, è fuori di sé. Il corpo è l'apertura al mondo e l'apertura di un mondo: il "ci" in quanto spaziatura.

"Carne", invece, non è una parola di cui mi servo poiché è troppo legata alla tradizione giudaico-cristiana e all'uso che ne hanno fatto Husserl e Merleau-Ponty (sarà forse la debole traccia di una filiazione?) È una parola dell'in-sé e non del fuori-di-sé. È una parola del rapporto a sé, del godimento o dell'avvilimento di sé. È una parola di spessore, mentre corpo è una parola leggera - di danza!

Tutto questo crea tra me e te una contrapposizione circa le parole - mentre i nostri rispettivi pensieri hanno invece la tendenza a convergere verso un punto comune. Forse bisognerebbe che ciascuno di noi approfondisse le sue ragioni per far avanzare la discussione. Il tutto prova ad ogni modo, lo ribadisco ancora, che i termini e i concetti di cui ci serviamo si rivelano fragili e incerti non appena noi affrontiamo la realtà del "comune" - senza parlare, poi, del "comune" nel senso di "volgare" (*vulgus*, la folla) e di "banale" (il bando, la circoscrizione della giurisdizione), due parole queste che meriterebbero un lungo commento sui rispettivi usi tradizionali e sulla rispettiva (s)valorizzazione. Tutto il problema del "si", del *Man* (o *man*, a seconda che lo si consideri soggetto sostantivo o impersonale) di Heidegger sorge di lì: poiché è proprio nel banale-comune che egli fa precipitare l'"improprietà" (*Uneigentlichkeit*) del *Dasein* e del *Mitdasein*. Ma quest'atto di svilimento e di sospetto, questo disprezzo aristocratico del comune, lo conosciamo bene tutti (tutti noi che non facciamo parte del popolo, visto che in effetti non ne facciamo parte: come professori universitari, "intellet-

tuali", ecc., di sicuro non ne facciamo parte; eppure, a ben vedere, siamo davvero esenti da banalità? Non ci piace forse il pane, come a tutti, e non ci appassioniamo per una partita di pallone?) Non ci siamo forse ancora interrogati a sufficienza su questo. Dopo tutto, se la politica e l'etica – ma anche l'estetica – hanno un senso, questo deve concernere la vita quotidiana e la possibilità quotidiana per ciascuno – per la gente – di essere nel senso, vale a dire di prender parte tutti all'eccezionale, al dissidio e al distinto.

ROBERTO ESPOSITO



# Essere singolare plurale

È bene sorreggersi agli altri. Poiché nessuno sostiene da solo la vita.

HÖNDERLIN

Dato che la natura umana e la vera comunità degli uomini, costoro producono affermando la propria natura, la comunità umana, l'essere sociale, che non è una potenza generale e astratta contrapposta all'individuo isolato, ma l'essere di ogni individuo, la sua stessa attività, la sua vita, il suo godimento, la sua ricchezza. Dire che l'uomo è alienato a se stesso equivale a dire che la società di quest'uomo alienato è una caricatura della sua comunità reale.

MARKA





Il saggio che segue non è scritto in maniera lineare, ma piuttosto discontinua, mediante una continua ripresa di certi temi. Si potrebbero anche leggere i paragrafi di cui è composto senza seguire nessun ordine. E vi si troveranno talvolta delle ripetizioni. Questa disposizione è però il frutto di una difficoltà di fondo. Il testo non si nasconde la pretesa di rifondare interamente la «filosofia prima» basandola sul «singolare plurale» dell'essere. Non è una pretesa dell'autore, questa, ma la necessità della cosa stessa, e della nostra storia. Spero, quantomeno, di far sentire questa necessità. Ma al tempo stesso, a parte che non avrei le forze per portare a compimento un trattato «sull'essenza singolare plurale dell'essere», è la forma stessa del trattato ontologico a rivelarsi inadeguata nel momento in cui il singolare dell'essere, e dunque il singolare della sua scienza, sono per l'appunto in questione. Tutto ciò non è una novità. Sin da Nietzsche, perlomeno, e per una serie di motivi ulteriori che si riallacciano tutti a quello che ho indicato, la filosofia soffre dell'assenza di una «forma», vale a dire di uno «stile», vale a dire ancora dell'assenza di un indirizzo. In che modo il pensiero si indirizza – al pensiero (cioè a tutti, senza che si tratti tuttavia di «comprensione», o di un «intelletto» che si vorrebbe «comune»)? In che modo il pensiero consiste nell'indirizzo? (il trattato di filosofia, e con esso la filosofia in quanto tale, dovrebbero infatti consistere nella neutralizzazione dell'indirizzo, nel discorso senza soggetto dell'Essere-Soggetto stesso). In altri termini, che cos'è quel «dialogo dell'anima con se stessa» di cui

parla Platone? (il che dimostra che, a ben vedere, lo stesso problema, e la stessa preoccupazione, percorrono da sempre la nostra storia). Se il pensiero è indirizzato, ciò è dovuto al fatto che il senso consiste nell'indirizzo, e non nel discorso (consiste semmai nell'indirizzo del discorso). Il che ci riconduce alla condizione ontologica primordiale dell'essere-con o dell'essere-insieme, di cui vorrei provare a dire qualche cosa. Non basta dunque il discorso del trattato. E non basta neppure rivestire il discorso di una forma di indirizzo (come se ci dessimo del tu, ad esempio). L'indirizzo vuol dire, al tempo stesso, che il pensiero si indirizza a «me», a «noi», a partire però dal mondo, dalla gente, dalle cose, a partire da «noi». Donde deriva un'altra pretesa, o forse un'altra attesa, più circoscritta: quella di far percepire l'indirizzo di un pensiero che ci giunge da dovunque, simultaneamente, moltiplicato, ripetuto, ribattente e variabile, di un pensiero che fa cenno solo a «noi» e al nostro curioso «essere-gli-uni-con-gli-altri», gli-uni-indirizzati-agli-altri.

(Sia detto di passaggio: questa logica del «con» impone spesso una sintassi assai pesante, per riuscire a dire l'«essere-gli-uni-con-gli-altri». È qualcosa che può turbare il lettore di queste pagine. Ma probabilmente non è per puro caso che la lingua si presta così male ad esibire il «con» in quanto tale. Poiché quest'ultimo è l'indirizzo stesso, e non qualcosa che si possa indirizzare).

In agguato, certo, resta sempre l'illusione di voler adeguare una volta di più una «forma» ad un «contenuto», di volere la verità stessa, in presenza, come se potessimo registrare alla stregua di un sismografo le nostre scosse, agitazioni, preoccupazioni, e il nostro indirizzarci, senza destinatario, ad ogni destinatario. A ciò vorrei rispondere soltanto: no, nessuna volontà, «in vita mia non ho mai saputo che cosa significhi volere» (Nietzsche). Oppure: la volontà (il desiderio) non è un pensiero, è semmai un sussulto, un impatto ripercosso.

## Capitolo primo

### Che noi siamo il senso

Si ripete al giorno d'oggi che noi abbiamo perduto il senso, che siamo in difetto di senso e che, di conseguenza, abbiamo fame e aspettative di senso. Il «si» che parla in tal modo trascura però che, diffondendo un discorso come questo, produce pur sempre senso. La nostalgia di un senso assente produce, comunque, senso. E non lo fa soltanto in maniera negativa, negando cioè la presenza del senso e affermando quindi che si sa quale sarebbe il senso se solo ce ne fosse uno, per conservare alla fine la padronanza e la verità del senso (questa è l'ambizione dei discorsi umanistici che domandano o che propongono di «ritrovare» il senso). Il discorso contemporaneo sul senso fa di più. Che lo sappia o meno, fa molto di più e fa qualcosa di completamente diverso: mette in evidenza il fatto che «il senso», inteso così assolutamente, si è trasformato nel nudo nome del nostro essere-gli-uni-con-gli-altri: noi non «abbiamo» più senso perché siamo noi stessi il senso, interamente, senza riserve, infinitamente, senza altro senso al di fuori di «noi».

Questo non vuol dire che noi saremmo il contenuto del senso, il suo riempimento o il suo compimento, come se si affermasse che l'uomo è il senso (la fine, la sostanza o il valore) dell'essere, della natura o della storia; il senso inteso in questo senso, come significato al quale riferire e misurare un certo stato di fatto, è precisamente ciò che diciamo d'aver perduto. Ma il senso inteso invece come elemento nel quale si possono produrre e far circolare dei significati, ecco che cosa noi davvero siamo. Il minimo significato, alla stregua del più alto (il senso di «chiudo» così come il senso di «Dio»),

ha senso, e di conseguenza è quel che è e fa quel che fa, solo nella misura in cui è comunicato – anche solo da «me» a «me». Il senso è la comunicazione di se stesso, o la sua stessa circolazione. Il «senso dell'essere» non è una qualche proprietà che verrebbe a qualificare, riempire o finalizzare il dato bruto dell'«essere» puro e semplice<sup>1</sup>. È semmai il fatto che non c'è un «dato bruto» dell'essere, che non c'è il *c'è* sconcolato e povero che talvolta ci si rappresenta quando si dice, ad esempio, che c'è un chiodo che balla... Ma il dato dell'essere, il dato che è dato col fatto stesso che noi capiamo qualche cosa – qualsiasi cosa sia e con un qualsiasi grado di confusione – quando diciamo «essere», e il dato (lo stesso) che è dato col fatto, consustanziale al precedente, che noi ci capiamo gli uni gli altri quando lo diciamo – per quanto confusamente –, questo dato è il seguente: *l'essere stesso ci è dato come senso*. L'essere non ha senso, ma l'essere stesso, il fenomeno dell'essere, è il senso, che a sua volta è la circolazione di se stesso – e noi siamo questa circolazione.

Non c'è senso se il senso non è spartito, e questo non perché ci sarebbe un significato, primo o ultimo, che tutti gli essenti avrebbero in comune, ma perché *il senso è esso stesso la spartizione dell'essere*. Il senso comincia là dove la presenza non è una pura presenza, ma si disgiunge per essere essa stessa *in quanto tale*. Questo «in quanto» presuppone un distanziamento, una spaziatura e una partizione della presenza. Il solo concetto di «presenza» contiene già la necessità di questa partizione. La pura presenza non spartita, presenza a nulla, di nulla, per nulla, non è né presente né assente: è semplice implosione, che non lascia traccia, di un essere che non è mai *stato*.

<sup>1</sup> Si riconoscerà facilmente quel che proviene qui da M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 32. Ma piuttosto che sviluppare un commento generale a Heidegger, salvo in caso di assoluta necessità, preferisco avanzare a partire da lui e da qualcun altro – cioè, alla fin fine, a partire da noi. In questo noi, e in questo rapporto con Heidegger, occorre rammentare il ruolo singolare giocato da Hannah Arendt e dalla sua riflessione sulla «pluralità umana» (H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Torino 1995).

È per questo che la «creazione del mondo», come la si chiama, non è la produzione a partire da nulla di un puro qualche cosa, che così non farebbe altro che implodere nel nulla da cui non è mai uscito, ma è invece l'esplosione della presenza nella molteplicità originaria della sua partizione. Esplosione del nulla, in effetti: spaziatrice del senso, spaziatrice come senso, e circolazione. Il *nihil* della creazione è la *verità* del senso, ma il senso è la spartizione originaria di questa verità. Detto altrimenti: l'essere può essere soltanto essendo-gli-uni-con-gli-altri, circolando nel *con* e come *con* di questa co-esistenza singolarmente plurale.

Non c'è altro senso, se mi passate l'espressione, che il senso della circolazione – e questa va in tutti i sensi simultaneamente, in ogni senso di ogni spazio-tempo aperto dalla presenza alla presenza. Ogni cosa, ogni essente, ogni esistente, ogni passato e ogni avvenire, ogni vivente e ogni morto, ogni cosa inanimata, le pietre, le piante, i chiodi, gli dei – e «gli uomini», vale a dire coloro che espongono la spartizione e la circolazione come tali, dicendo «noi», *dicendosi noi* in tutti i sensi possibili dell'espressione, e dicendosi per la totalità dell'essente.

*(Dicendo noi per tutto l'essente, cioè per ogni essente, per tutti gli essenti, presi uno ad uno, ogni volta al singolare del loro plurale essenziale. Per tutti, al posto loro e a nome loro – compresi quelli che non hanno, forse, nome –, il linguaggio parla per tutti e di tutti, dice ciò che accade al mondo, alla natura, alla storia e all'uomo, e così parla per loro come in vista di loro, per condurre colui che parla, colui attraverso il quale il linguaggio accade e passa (l'«uomo») verso quel tutto dell'essente che non parla ma che comunque è – pietra, pesce, fibra, pasta e fessura, blocco e soffio. Il parlante parla per il mondo, il che vuol dire che parla verso di esso, in direzione sua, a suo favore, al fine dunque di renderlo «mondo», e in tal modo parla «al posto suo» e «a sua misura», come il suo rappresentante, ma anche al tempo stesso (con tutti i valori del pro latino) davanti al mondo, di fronte, esposto ad esso come alla sua più propria ed intima considerazione. Il linguaggio dice il mondo, cioè si perde in esso, e mostra come «in esso» si tratti di perdersi per essere del mondo, con esso, per essere del suo senso, che è ogni senso).*

La circolazione procede in tutti i sensi: questa è l'idea nietzschiana dell'«eterno ritorno», l'affermazione del senso come ripetizione dell'istante, nient'altro che questa ripetizione e, di conseguenza, niente (dato che si tratta della ripetizione di ciò che essenzialmente non ritorna), ma la ripetizione già inclusa nell'affermazione dell'istante, in questa affermazione-domanda (*re-petitio*) afferrata nella liberazione dell'istante, che afferma il passaggio della presenza e attraversa la presenza stessa, con essa, affermazione abbandonata nel suo stesso movimento – pensiero impossibile, pensiero che non si trattiene nella circolazione che pensa, pensiero del senso attraverso il senso, della sua eternità come verità del suo passaggio (così come, nell'istante in cui scrivo, un gatto rosso e bianco attraversa il giardino, trascinando via il mio pensiero con il suo, con un gesto sinuoso e ironico).

È per questo che il pensiero dell'eterno ritorno è il pensiero inaugurale della nostra storia, della storia contemporanea, e che da parte nostra non possiamo fare altro che ripeterlo (anche a costo, se così occorre, di battezzarlo altrimenti): noi dobbiamo riappropriarci di ciò che, già, ci ha resi «noi», oggi, adesso, qui, il *noi* di un mondo che sente di non avere più senso ma di essere il senso stesso. *Noi* come inizio e come fine del mondo dappertutto, inesauribili nella circoscrizione che non è circoscritta da nulla – che è circoscritta «dal» nulla. *Noi facciamo senso: non conferendo un prezzo o un valore, ma esibendo il valore assoluto che il mondo è di per sé. «Mondo» non vuol dire nient'altro, nient'altro che questo «nulla», che nessuno può «voler dire», ma che ogni dire dice: l'essere stesso come valore in sé assoluto di tutto ciò che è: un valore assoluto che è l'essere-con di tutto ciò che è, esso stesso nudo e invalutabile. Né voler-dire, né dire-valore, ma il valore in quanto tale, vale a dire il «senso», che è il senso dell'essere solo perché è l'essere stesso: la sua esistenza, la sua verità. Ma l'esistenza è con: oppure niente esiste.*

La circolazione – o l'eternità – procede in tutti i sensi, ma lo fa solo in quanto procede da un punto all'altro: la spa-

ziatura è la sua condizione assoluta. Di posto in posto e di istante in istante, senza progressione, senza un tracciato lineare, colpo dopo colpo e caso per caso, accidentale per assenza, la circolazione è singolare e plurale nel suo stesso principio. Essa non ha un punto d'origine così come non ha un compimento finale. È la pluralità originaria delle origini e la creazione del mondo in ogni singolarità: creazione continua nella discontinuità delle sue occorrenze discrete. *Noi* siamo oramai – *noi altri*<sup>2</sup> incaricati di questa verità, più che mai la *nostra*, la verità di questa paradossale «prima persona al plurale» che fa il senso del mondo come spaziatura e intreccio di tanti mondi – terre, cieli, storie – quanti sono gli aver-luogo del senso, o i passaggi della presenza. «Noi» dice – e noi diciamo – l'unico evento la cui unicità e unità consiste nella molteplicità.

<sup>2</sup> «Tra il "noi tutti" dell'universalismo astratto e l'"io, me" dell'individualismo miserabile, c'è il "noi altri" di Nietzsche, un pensiero del caso singolare che mette fuori gioco la contrapposizione tra il particolare e l'universale» (P. WARIN, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Puf, Paris 1994, p. 256).





## Capitolo secondo

### La gente è strana

Tutto accade dunque *tra di noi*: questo «tra», come già indica il nome, non ha una propria consistenza, né continuità. Non conduce da uno all'altro, non crea un tessuto, né un cemento, né un ponte. Forse non si può nemmeno parlare in proposito di un «legame»: il «tra» non è né legato né slegato, è al di qua dei due, oppure è ciò che si trova al centro di un legame, è l'*inter*-sezione dei fili le cui estremità restano separate anche se annodate. Il «tra» è la distensione e la distanza aperta dal singolare in quanto tale, è come la spaziatura del suo senso. Quel che non è nella distanza del «tra» è solo l'immanenza che affonda in se stessa ed è priva di senso.

Da un singolare all'altro, c'è contiguità ma non continuità; c'è prossimità, ma solo nella misura in cui l'estremamente prossimo accusa lo scarto in cui si scava. Ogni essente tocca ogni essente, ma la legge del tatto è la separazione o, ancora meglio, è l'eterogeneità delle superfici che si toccano. Il *contatto* è al di là del pieno e del vuoto, al di là del legato e dello slegato. Se «entrare in contatto» vuol dire cominciare a fare senso gli uni per gli altri, questa «entrata» non penetra in nulla, in nessun «ambiente» intermedio e mediatore. Il senso non è un ambiente nel quale noi saremmo immersi: non c'è un ambiente intermedio, c'è l'uno oppure l'altro, c'è l'uno con l'altro, ma non c'è nulla dall'uno all'altro che sia qualcosa di diverso dall'uno o dall'altro (un'altra essenza, un'altra natura, una generalità diffusa o infusa). Dall'uno all'altro c'è la ripetizione sincopata delle origini-del-mondo che sono, ogni volta, l'uno o l'altro.

L'origine è affermazione; la ripetizione è condizione dell'affermazione. Io dico: «questo è, che questo sia». Non è un «fatto» e non ha nulla a che vedere con una valutazione di qualsiasi tipo, è l'incisione di una singolarità nella sua affermazione dell'essere: un tocco di senso. Non è un altro essere, è il singolare dell'essere grazie al quale l'essente è, o dell'essere che è *l'essente* nel senso transitivo del verbo (senso inaudito, senso inudibile – il senso stesso dell'essere). Il tocco di senso mette in gioco la sua stessa singolarità, la sua distinzione – e la pluralità dell'«ogni volta» di tutti i «tocchi di senso», dei «miei» come di tutti gli altri, ciascuno dei quali è «mio» *a sua volta*, a seconda della volta o della piega singolare della sua affermazione.

C'è dunque, sin da subito, la ripetizione dei tocchi di senso, che il senso esige. Questa ripetizione assolutamente eterogenea, incommensurabile, scava tra l'uno e l'altro un'estraneità irriducibile. L'altra origine è incomparabile, inassimilabile, perché è origine e tocco di senso, e non perché sia semplicemente «altra». O meglio: l'alterità dell'altro è la sua contiguità d'origine con l'origine «propria»: tu sei assolutamente estraneo perché il mondo comincia *a sua volta da te*.

Noi diciamo: «la gente è strana». Questa frase è una delle nostre attestazioni ontologiche più rudimentali e più frequenti. E in effetti dice molto. «La gente» sono tutti gli altri, indistintamente designati come l'insieme delle popolazioni, dei lignaggi o delle razze (*gentes*) da cui chi parla, logicamente, si eccettua (si eccettua, tuttavia, in un modo assai particolare, poiché la definizione è tanto generale – è il caso di dirlo... – da fare inevitabilmente ritorno su colui che la pronuncia. Quando dico che «la gente è strana», io mi includo in un certo modo dentro questa stranezza).

L'espressione «la gente» non coincide alla perfezione col «si» heideggeriano<sup>1</sup>, anche se in parte ne è una modalizza-

<sup>1</sup> Non mi soffermo sull'analisi, che potrebbe rivelarsi istruttiva, dei diversi mo-

zione. Nel «si» – così come lo si usa di solito – non è sempre chiaro se colui che parla si includa o meno nell'anonimato del «si». Ad esempio, io posso dire «mi si è detto», oppure «si dice che», oppure «è cosí che si fa», oppure «si nasce e si muore»: questi usi non sono equivalenti e soprattutto non è sicuro che sia sempre il «si» a parlare di se stesso (a partire da e su se stesso). Heidegger, da parte sua, intende il «si» solo come una risposta alla domanda «chi?» posta a proposito del *Dasein*, ma non solleva un altro interrogativo, tuttavia cruciale: quello di sapere *chi* dà questa risposta e, rispondendo in tal modo, si eccettua o ha tendenza ad eccettuarsi. Heidegger rischia dunque di trascurare il fatto che non c'è un «si» puro e semplice, in cui l'esistente «propriamente esistente» sarebbe semplicemente immerso, sin dal principio. «La gente» designa chiaramente questa modalizzazione del «si», grazie alla quale «io» mi eccettuo – fino a dare l'impressione di dimenticare o di trascurare il fatto che anch'io faccio parte della «gente». Ma questo distanziamento implica sempre l'ammissione dell'identità: «la gente» significa altrettanto chiaramente che noi siamo tutti per l'appunto *genti*, cioè persone, uomini, indistintamente, tutto un *genre* comune, ma un genere che possiede solo un'esistenza numerosa, dispersa, indistinta nella sua generalità e afferrabile unicamente nella simultaneità paradossale dell'insieme (anonimo, confuso, massiccio) e della singolarità disseminata (*genti*: ogni volta questa o quella gente, oppure «un tipo», «una ragazza», «un bambino», come a volte diciamo).

«La gente» non è lo strepito anonimo del dominio pubblico, sono dei profili al tempo stesso imprecisi e singolarizzati, degli abbozzi di voce, degli schemi di comportamento, degli accenni d'affetto. Ma che cos'è un affetto se non, ogni volta, un accenno? Che cos'è un comportamento se non, ogni volta, uno schema? Che cos'è una voce se non, ogni volta, un abbozzo?

di definire la «gente» e il «si» nelle diverse lingue, e neppure sulla storia del termine «la gente» (*gentes*, «Gentili», nazioni. ecc.).

Che cos'è una singolarità se non, ogni volta, la sua «propria» apertura, la sua «propria» imminenza, l'imminenza di un «proprio» o il proprio stesso in quanto imminenza, un'imminenza sempre rasentata, sfiorata: che si scopre *à côté*, sempre di fianco (come si dice in *argot* «à côté de ses pompes», «di fianco alle proprie scarpe», per dire che qualcosa non calza, che non si è capito bene – un'espressione il cui lato comico non è dovuto al caso, sia che esso mascheri un'inquietudine, sia che scateni la risata di un semplice non-sapere: si tratta sempre di una via di scampo, di un'elusione e quasi di uno svuotamento, o di una stranezza percepita come la regola stessa).

L'eccezione o la distinzione in cui «io» mi rifugio dicendo «la gente», la conferisco anche oscuramente ad ognuna delle genti. Ed è senza dubbio per questo che la gente sollecita spesso il giudizio «la gente è strana», o «la gente è incredibile». Non si tratta solo, né in primo luogo, della tendenza (del resto evidente) a erigere a norma i nostri stessi *habitus*. Occorre scoprire un registro più primitivo di questo giudizio, in cui quel che viene appreso non è altro che la singolarità in quanto tale. Dal volto alla voce, ai gesti, agli atteggiamenti, all'abbigliamento, alla condotta – quali che siano i tratti «tipici», sempre largamente diffusi – non c'è persona che non si segnali per una sorta di precipitato istantaneo in cui viene a condensarsi la stranezza di una singolarità. Senza questo precipitato, non ci sarebbe «qualcuno» – semplicemente. E non ci sarebbe nemmeno interesse od ostilità, desiderio o disgusto, per nessuno al mondo.

«Qualcuno», lei o lui, come si dice «è ben lui» davanti a una foto, enunciando con questo «ben» il riconoscimento di uno scarto, l'adeguazione dell'inadeguato, riferibile solo all'afferramento «istantaneo» dell'istante che non è nient'altro, per l'appunto, che il suo proprio scarto. La foto, e parlo della foto banale, quotidiana, rivela al tempo stesso la singolarità, la banalità e la nostra curiosità per l'una e per l'altra.

Il principio degli indiscernibili acquista qui un'acutezza decisiva. Non soltanto tutte le genti sono diverse, ma differisco-

no tutte – da nulla, se non le une dalle altre. Non differiscono da un archetipo o da una generalità. I tratti tipici (che siano etnici, culturali, sociali, generazionali, ecc.), i cui *schemi propri* costituiscono dal canto loro un altro registro di singolarità, non soltanto non aboliscono le differenze singolari, ma le fanno saltar fuori. Quanto alle differenze singolari, esse non sono mai soltanto «individuali», *ma infra-individuali*: non sono mai Pietro o Maria che ho incontrato, ma l'uno o l'altra in questa precisa «forma», in questo «stato», in questo «umore», ecc.

Questo umile livello della nostra esperienza quotidiana contiene un'attestazione ontologica rudimentale: in effetti, quanto riceviamo (più che quanto percepiamo), con le singolarità, è il passaggio discreto di *altre origini del mondo*. Ciò che qui si posa, inclina, pende, si torce, si rivolge, si rifiuta – dai neonati fino ai cadaveri – non è per prima cosa un «prossimo», o un «altro», o uno «straniero», o un «simile»: è un'origine, è un'affermazione del mondo – e noi sappiamo che il mondo non ha *altra origine* al di fuori di questa singolare molteplicità delle origini. Il mondo, ogni volta, sorge sempre da una piega esclusiva, locale-istantanea. La sua unità, la sua unicità e totalità, consistono nella combinatoria di questa molteplicità reticolata, che non ha risultranti.

Senza questa attestazione, non ci sarebbe alcuna attestazione prima dell'*esistenza* in quanto tale, cioè di questa non-essenza e non-sussistenza-in-sé che fa il fondo dell'essere-sé. È per questo che il «si» heideggeriano è insufficiente come apprensione iniziale della «quotidianità» esistenziale. Esso crea confusione tra il quotidiano e l'indifferenziato, l'anonimo e lo statistico. Questi non sono meno importanti, ma possono tuttavia costituirsi solo in rapporto alla singolarità differenziata che il *quotidiano* è già di per sé: ogni giorno, ogni volta, giorno per giorno.

Non si può sostenere che il senso dell'essere vada rivelato a partire dalla quotidianità e cominciare poi col dimenticare il differenziale generale del quotidiano, la sua frattura rinnovata di continuo, la sua intima discordanza, la sua polimorfia e

la sua polifonia, il suo rilievo e la sua striatura. Il «giorno» non è semplicemente un'unità di conto. È il giro ogni volta singolare del mondo e i giorni, ossia ogni giorno, non potrebbero «assomigliarsi» gli uni agli altri, come si dice, se non fossero anzitutto differenti, se non fossero la differenza stessa. Lo stesso vale per le «genti», o meglio: «le genti», con l'irriducibile stranezza che le costituisce in quanto tali, sono esse stesse, in primo luogo, l'esposizione della singolarità nella quale l'esistenza esiste, in modo irriducibile e primo – l'esposizione di una singolarità che, secondo quanto attesta l'esperienza, comunica anche con la totalità dell'essente, o si comunica ad essa: pure la «natura» è strana e noi esistiamo in essa, noi esistiamo *a* essa, in una singolarità sempre rinnovata, una singolarità che può essere quella della disparità o diversità dei nostri sensi, quella della profusione sconcertante delle sue specie, o quella delle sue metamorfosi nella «tecnica». Anche in questo caso, è per tutto l'essente che noi diciamo lo strano, il bizzarro, il curioso, lo sconcertante.

I temi dello «stupore» e della «meraviglia dell'essere» sono sospetti qualora facciano riferimento a una misticità estatica che pretende di trovare un'uscita dal mondo. Il tema della «curiosità scientifica» lo è altrettanto qualora sia inteso come un affacciarsi alla ricerca di rarità da collezionare. In entrambi i casi, il desiderio dell'eccezione presuppone un atteggiamento sdegnoso nei confronti dell'ordinarietà. Hegel fu senza dubbio il primo ad acquistare coscienza, una coscienza propriamente moderna, del paradosso violento scatenato dal pensiero quando il suo autentico bene è l'inaudito e quando il suo dominio è la grisaglia del mondo. La grisaglia ordinaria, l'insignificanza del quotidiano – di cui il «si» heideggeriano conserva l'accento – presuppongono sempre una «grandezza» assente, perduta o distante. Tuttavia, la verità non può essere altro che la verità dell'essente nella sua totalità, cioè nella totalità della sua «ordinarietà», così come il senso non può trovarsi altrove che nell'esistenza stessa, direttamente in essa, e non da qualche altra parte. Il mon-

do moderno esige di pensare questa verità: che il senso è *direttamente in (a même)*. È nella pluralità indefinita delle origini e nella loro co-esistenza. In quest'ambito, l'«ordinario» è sempre eccezionale, non appena si ammetta il suo carattere di origine. Quanto noi risentiamo comunemente come «stranezza» non è altro che questo carattere. Nella nudità dell'esistenza e secondo il senso del mondo, l'eccezione è la regola (e non è poi questo che testimoniano le arti e la letteratura? Il primo e forse unico compito della loro esistenza, anch'essa bizzarra, non è proprio quello di esibire un carattere bizzarro? Dopotutto, nell'etimologia della parola «bizzarro», che si risalga all'arabo oppure al basco, si trovano il valore, la prestanza e l'eleganza).





Dunque, accedere all'origine, ossia entrare nel senso, significa esporsi a questa verità.

Il che significa che noi non vi accediamo: l'accesso è negato dal ritrarsi dell'origine nella sua molteplicità. Noi non accediamo, vale a dire noi non penetriamo l'origine, noi non ci identifichiamo con essa. O, meglio ancora, noi non ci identifichiamo in essa, o come essa, ma *con* essa, in un senso ancora da chiarire – e che non è altro che il senso della co-esistenza originaria.

Ciò che crea l'alterità dell'altro, è il suo essere-origine. Reciprocamente, ciò che crea l'originarietà dell'origine è il suo essere-altro – ma è un essere-altro *di* ogni essente *per* tutto l'essente e *attraverso* tutto l'essente. Di conseguenza, l'originarietà dell'origine non è una proprietà che possa distinguere un essente da tutti gli altri, poiché questo essente dovrebbe comunque essere altro da se stesso per possedere a sua volta un'origine. Questa è la classica aporia di Dio e la prova della sua inesistenza. E, a ben vedere, la distruzione kantiana dell'argomento ontologico contiene già questa indicazione, che vi si può leggere quasi alla lettera: la necessità dell'esistenza è data dall'esistere di tutto l'esistente, nella sua diversità e nella sua stessa contingenza, e non può dunque costituire di per sé un essere supplementare. Il mondo non ha supplementi: è in se stesso e come tale che il mondo è fatto di supplementi, di infiniti supplementi d'origine.

Donde una conseguenza essenziale: l'essere-altro dell'origine non è l'alterità di un «altro-dal-mondo». Non si tratta

di un Altro (invariabilmente un «grande Altro»)¹ *dal* mondo, ma si tratta dell'alterità, o dell'alterazione, *del* mondo. Si potrebbe anche dire così: non si tratta di un *aliud*, o di un *alius*, né di un *alienus*, di un altro in generale inteso come lo straniero che per essenza si contrappone al proprio, ma di un *alter*, cioè di «uno dei due»: quest'«altro», questo «piccolo altro», è «uno» dei tanti in quanto essi sono tanti, è *ogni uno* ed è *ogni volta* uno, è uno *tra* di loro, è uno tra tutti ed è uno tra *noi* tutti. Allo stesso modo, e reciprocamente, «noi» è sempre per forza «noi tutti», di cui uno non è «tutto» e di cui ciascuno è a sua volta – in modo simultaneo e successivo, in ogni senso dunque – l'altra origine dello stesso mondo.

Il «fuori» dell'origine è «dentro» – in un dentro che è più interno dell'estremo interno, cioè più interno dell'*intimità* del mondo e di ciascun «io». Se si deve definire l'intimità come l'estrema coincidenza con sé, allora ciò che come interiorità eccede l'intimità è lo scarto della co-incidenza stessa: è una co-esistenza dell'origine in se stessa, vale a dire una co-esistenza delle origini – e non a caso noi impieghiamo la parola «intimità» per definire un rapporto fra tanti, più che un rapporto con se stessi. Il nostro essere-con, in quanto essere-in-tanti, non è affatto fortuito, non è affatto la dispersione secondaria e aleatoria di un'essenza primordiale: costituisce invece lo statuto e la consistenza propria e necessaria dell'alterità originaria in quanto tale. La pluralità dell'essente è a fondamento dell'essere.

Un essente unico è una contraddizione in termini. Un simile essente, infatti, che fosse in sé il fondamento di se stesso, la propria origine e la propria intimità, sarebbe comunque incapace *d'esserlo e dell'essere*. «Essere» non è uno stato, o una qualità, ma questa azione/passione nella quale ha luogo («è») ciò che Kant chiama «la semplice posizione di una cosa»². Ma la semplicità stessa della «posizione» non im-

¹ Per essere ben chiari: l'allusione a Lacan è voluta.

² I. KANT, *Critica della ragion pura*, «Ideale della ragion pura», iv sezione. Si fa qui riferimento implicitamente a *La tesi di Kant sull'essere* di Heidegger.

plica nulla più – ma anche nulla meno – della sua discrezione, nel senso matematico del termine, o della distinzione *rispetto ad* altre posizioni (almeno possibili) o *tra* altre posizioni. Potremmo anche dire che non c'è posizione che non sia dis-posizione e potremmo dire allora, dato che l'apparire ha luogo nella e come posizione, che non c'è apparizione che non sia comparizione. È per questo che il senso dell'essere si dà come esistenza, come essere-a-sé-fuori-di-sé che noi esplicitiamo, noi «uomini», ma che noi esplicitiamo anche, come ho detto, *per la totalità dell'essente*.

Se l'origine è irrimediabilmente plurale, se essa è l'intimità indefinitamente spiegata e moltiplicata del mondo, il non-accesso acquista un altro senso. La sua negatività non è né quella dell'abisso, né quella del divieto, né quella del velato o del nascosto, né quella del segreto, né quella dell'impresentabile. Essa quindi non deve più operare in modo dialettico, per cui il soggetto dovrebbe trattenere in sé la negazione di se stesso (dato che si tratta della negazione della sua origine), né in modo mistico, che è semplicemente il rovescio del modo dialettico, per cui il soggetto dovrebbe godere della propria negazione. In un caso come nell'altro, la negatività è data come un *aliud* e l'alienazione è un processo che deve sempre rovesciarsi in riappropriazione. Ogni forma del «grande Altro» presuppone questa alienazione del proprio: è questa alienazione a rendere maiuscolo l'«Altro», a rendere unica e vertiginosa la sua trascendenza. Ma tutte queste forme del «grande Altro» ribadiscono anche fortemente, e forse unicamente, la proprietà del proprio, che persiste e che consiste nel «qualche dove» di un «nessun dove» e nel «qualche tempo» di un «nessun tempo», cioè nel *punctum aeternum* del fuori del mondo.

Ma il fuori è dentro, è la spaziatrice della dis-posizione del mondo, è la nostra disposizione e la nostra comparizione. La sua «negatività» cambia dunque di senso. Non si converte più in positività, ma corrisponde al modo d'essere della disposizione-comparizione, che non è in senso proprio né negativo né positivo, ma è quello dell'essere-insieme o dell'es-

sere-con. L'origine è assieme con le altre origini, spartita all'origine. Per la verità, dunque, noi accediamo ad essa. Noi accediamo nel modo preciso dell'accesso: noi vi giungiamo, ci troviamo sul bordo, assai vicini, sulla soglia, noi *tocchiamo* l'origine. «Per la verità, noi accediamo...» è una frase di Bataille<sup>3</sup>, di cui io rafforzo qui l'ambiguità stornandola dal suo contesto, dato che in Bataille essa precede l'affermazione di una perdita istantanea dell'accesso. Tutto ha luogo, probabilmente, proprio tra la perdita e l'appropriazione: né l'una né l'altra, e neppure l'una e l'altra o l'una nell'altra, ma in un modo assai più bizzarro e assai più semplice.

*Toucher au but*, «toccare il fine» nel senso di raggiungerlo, significa ancora rischiare di mancarlo. Ma l'origine non è un fine. La Fine, come il Principio, è ancora una forma dell'Altro. Toccare l'origine non significa mancarla: significa piuttosto essere esposti ad essa. Non essendo un'altra cosa (un *aliud*), l'origine non è «mancabile», né appropriabile (penetrabile, assorbibile). Essa non obbedisce a questa logica, è la singolarità plurale dell'essere dell'essente. Noi la tocchiamo nella misura in cui *ci* tocchiamo, e tocchiamo il resto dell'essente. Noi ci tocchiamo in quanto esistiamo. Il nostro toccare è ciò che ci rende *noi* e non c'è nessun segreto da scoprire o da nascondere dietro il toccare stesso, dietro il «con» della co-esistenza.

Alla verità dell'origine noi accediamo tutte le volte che siamo in presenza gli uni degli altri e in presenza del resto dell'essente. L'accesso è il «venire in presenza», ma la presenza stessa è la disposizione, la spazialità delle singolarità.

<sup>3</sup> G. BATAILLE, *Histoire de rats*, in id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1971, III, p. 114; per la verità, la memoria m'inganna e Bataille scrive in realtà «noi raggiungiamo»; raggiungere, accedere: come uno sdoppiamento dello stesso «pressoché» del toccare l'origine. Ma occorre citare tutto il brano di Bataille: «Noi non disponiamo dei mezzi per raggiungere: per la verità, noi raggiungiamo; noi raggiungiamo improvvisamente il punto che occorre raggiungere e passiamo il resto dei nostri giorni a cercare un momento perduto; ma quante volte lo manchiamo, per la semplice ragione che cercarlo ce ne discosta, mirare è forse un mezzo [...] per mancare sempre il momento del ritorno. Improvvisamente, nella mia notte, nella mia solitudine, l'angoscia cede il passo alla convinzione: è qualcosa di infido, nemmeno più lacerante la forza di lacerare, non lacerare più. *improvvisamente il cuore di B. è nel mio cuore*».

La presenza non è altrove che nel «venire in presenza». Noi non accediamo a una cosa o a uno stato, ma a una venuta. Noi accediamo a un accesso.

In questo consiste la «stranezza»: ogni singolarità è un altro accesso al mondo. Là dove attendiamo «qualche cosa», una sostanza o un'istituzione, un principio o una fine, un significato, non c'è che il modo o la torsione dell'altro accesso, che si sottrae nell'atto stesso d'offrirsi a noi - e il cui sottrarsi è la torsitura stessa. Così, ogni bambino che nasce ha già sottratto, nella singolarità che subito esibisce, l'accesso che egli è «per se stesso» e l'accesso nel quale egli si ripioggia «su se stesso» così come un giorno si sottrarrà nell'ultima torsione di un volto morto. Ed è questa la ragione per la quale noi cerchiamo con tanta accanimento d'identificare questi volti, cercando di capire a chi il bambino rassomigli, e se il morto rassomigli a se medesimo. Quel che noi cerchiamo in questi volti, così come nelle fotografie, non è un'immagine, ma un accesso.

Il cos'altro ci interessa, ci tocca, nella «dettatura» e nelle «arti»? E nella disgiunzione delle arti tra di loro, grazie a cui esse sono ciò che sono in quanto tali: singolari plurali? Cos'altro ci tocca se non l'esibizione di un accesso sottratto nella sua stessa apertura e per ciò stesso «inimitabile», intransportabile, intraducibile *perché* costituente ogni volta un punto assoluto di traduzione, di trasmissione o transizione, dall'origine all'origine. Ciò che conta nell'arte, ciò che rende tale l'arte (e ciò che rende l'uomo un artista del mondo, esponendo il mondo *per* il mondo; non è il «bello» né il «sublime», non è la «finalità senza scopo» né il «giudizio di gusto», non è la «manifestazione sensibile» o la «messa in opera della verità», e tutto questo, certamente, ma in altro modo: è l'accesso all'origine scartata, nel suo stesso scarto, è il tocco plurale dell'origine singolare. Ed è questo che significa da sempre «l'imitazione della natura». L'arte è da sempre cosmogonica, ma esibisce la cosmogonia per quel che essa è: necessariamente plurale, diffusa, discreta, tocco di colore o timbro, frase o massa piegata, lampo, odore, canto o pas-

so sospeso, poiché essa è la nascita di un *mondo* (e non la costruzione di un sistema). E un mondo è sempre tutti i mondi che ci vogliono per fare un mondo.

Noi accediamo solo a noi – e al mondo. Ma non si tratta di nient'altro: l'accesso è tutto qui, a tutta l'origine. È quella che, in lessico heideggeriano, si chiama la «finitezza». Ma è chiaro, allora, che «finitezza» significa: infinita singolarità del senso, dell'accesso alla verità. La finitezza è l'origine, il che vuol dire che essa è un'infinitezza di origini. «Origine» significa, non qualcosa da cui proverrebbe il mondo, ma la venuta, ogni volta una, di ogni presenza del mondo.

## Capitolo quarto

### La creazione del mondo e la curiosità

Il concetto di «creazione del mondo» ha fornito una rappresentazione di questo statuto dell'origine, e ciò nella misura stessa in cui ha reso insostenibile il concetto di «autore» del mondo. Si potrebbe mostrare, infatti, come il tema della creazione sia uno di quelli che hanno portato più risolutamente alla morte del Dio-autore, del Dio-causa prima, del Dio-essere supremo. Del resto, a ben vedere, non c'è un Dio della metafisica che si sia semplicemente attenuto a questa funzione di produttore. Dappertutto – che si tratti di Agostino, di Tommaso d'Aquino, di Cartesio, di Malebranche, di Spinoza o di Leibniz – si può riscontrare che il problema della creazione determina imbarazzo e snatura il problema della produzione, fino al momento, anch'esso decisivo, del crollo dell'argomento ontologico (la cui riproposizione hegeliana non è che una rielaborazione del concetto di creazione, al quale Schelling, nella stessa epoca, accorda l'importanza che conosciamo).

Il tratto distintivo di questo concetto non è quello di porre un creatore: è semmai, al contrario, quello di rendere il «creatore» indistinto dalla sua «creazione» (occorre qui dire in generale: il tratto tipico del monoteismo occidentale non è quello di porre un dio unico, ma è quello di cancellare il divino come tale nella trascendenza del mondo – ed è in questo punto preciso, probabilmente, che si è annodato il legame che fa di noi, per quanto riguarda la nostra provenienza, dei semiti-greci, per sempre e sotto ogni profilo, e che ci rimanda, per quanto riguarda la nostra destinazione, allo spa-

zio «mondiale» in quanto tale)<sup>1</sup>. In una cosmogonia mitologica, un dio o un demiurgo foggia un mondo a partire da una situazione che già c'è, qualunque essa sia<sup>2</sup>. In una creazione, è dell'esser-ci-già che si tratta, o del già-qui. Se la creazione è *ex nihilo*, infatti, non vuol dire che un creatore operi «a partire da nulla»; significa semmai, così come una tradizione fertile e complessa testimonia, che da un lato il «creatore» stesso è il *nihil* e che dall'altro questo *nihil* non è, logicamente, qualche cosa «da cni» possa provenire il creato, ma è la provenienza stessa, e la destinazione, di qualche cosa in generale e di ogni cosa. Non soltanto il *nihil* non è nulla di preliminare, ma non c'è «nulla» che preesista alla creazione: quest'ultima è l'atto sorgivo, l'origine stessa in quanto è o fa esattamente ciò che dice il verbo «originare». Se il nulla non è nulla di preliminare, non resta che l'*ex*, se così possiamo dire, per qualificare la creazione-in-atto. Non resta che l'insorgere o il venire *di nulla* (come si dice «di persona»)<sup>3</sup>.

Il nulla non è allora null'altro che la dis-posizione dell'insorgere. L'origine è uno scarto. È uno scarto che ha subito tutta l'ampiezza di tutto lo spazio-tempo e che da subito non è null'altro che l'interstizio dell'intimità del mondo: il *tra-essente* (*entre-étant*) di tutti gli essenti, che non è a sua volta nulla d'essente e che non ha altra consistenza, altro movimento, altra configurazione al di fuori di quella dell'essere-essente (*être-étant*) di tutti gli essenti. L'essere o il «tra» spartisce le singolarità di tutti gli atti sorgivi. La creazione ha luogo dappertutto e sempre, ma essa è quest'unico evento, o avvento, solo a patto d'essere ogni volta ciò che essa è, o di essere solo ciò che essa è «ogni volta», ogni volta singolarmente sorgiva.

Questo ci consente di capire come mai la creazione, nella

<sup>1</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *La déconstruction du christianisme*, in corso di pubblicazione.

<sup>2</sup> Anche se il libro recente di S. MARGEL, *Le tombeau du dieu artisan* (Minuit, Paris 1995) rinnova in maniera sorprendente la lettura del *Timeo* di Platone, avvicinando forse la demiurgia platonica alla «creazione» di cui cerco di parlare.

<sup>3</sup> *Personne* in francese significa anche «nessuno» [N. d. T.].



sua figura teologico-mistica ebraico-cristiano-islamica, non fosse tanto (o in ogni caso mai soltanto) la testimonianza della potenza produttrice di Dio, quanto la testimonianza della sua bontà e della sua gloria: in rapporto alla potenza, infatti, le creature non sono che effetti, mentre l'amore e la gloria sono depositati direttamente nel creato, sono il bagliore del venire in presenza del creato. È così che si dovrebbe interpretare il tema dell'«immagine (e/o delle "vestigia") di Dio»: non secondo una logica dell'imitazione secondaria, ma secondo quest'altra logica in cui «Dio» stesso è l'apparizione singolare dell'immagine o della vestigia, o la disposizione della sua esposizione: il luogo come luogo divino, il divino esclusivamente *locale* – non più «divino», di conseguenza, ma dis-locazione e dis-posizione del mondo (estensione divina, dice Spinoza) come apertura e come risorsa che viene da più lontano e che va più lontano, per l'esattezza infinitamente più lontano di ogni dio.

Se la «creazione» è davvero questa ex-posizione singolare dell'essente, allora il suo vero nome è l'*esistenza*. L'esistenza è la creazione – la *nostra* –, l'origine e la fine che noi siamo. Questo pensiero è per noi il più necessario: se non giungiamo a pensarlo, non accederemo all'origine che ormai siamo, noi che non siamo più che noi, in un mondo che non è più che un mondo – ma che siamo giunti fino a qui proprio perché abbiamo pensato il *logos* (l'auto-presentazione della presenza) come creazione (come venuta singolare).

Questo pensiero non ha nulla di antropocentrico: non mette l'uomo al centro della «creazione», esso colpisce semmai l'uomo con l'eccesso di un atto sorgivo che è a misura della totalità dell'essente, ma come dismisura impossibile da totalizzare: come sua infinita singolarità originaria. Nell'uomo, o meglio attraverso l'uomo, l'esistenza è esposta ed esponente: per rifarsi soltanto alla sfera del linguaggio, potremmo dire che l'uomo parla l'esistenza, ma ciò che parla nella parola dice il tutto dell'essente. Quello che Heidegger definisce «il privilegio ontico-ontologico» del *Dasein* non è una prerogativa o un appannaggio: impegna e coinvolge l'es-

sere, e l'essere del *Dasein* non è altro che l'essere dell'essente.

Se l'esistenza è esposta come tale dagli uomini, ciò che viene esposto vale anche per tutto il resto dell'essente. Non c'è da un lato la singolarità originaria e dall'altro il semplice esserci delle cose, di cui possiamo fare più o meno quel che vogliamo. Al contrario, esponendosi come singolarità, l'esistenza espone la singolarità dell'essere come tale, in ogni essente. La differenza tra l'uomo e il resto dell'essente (che non si tratta di negare, ma di cui non si può precisare comunque la natura), essa stessa inseparabile dalle altre differenze nell'essente (dato che l'uomo è «anche» animale, «anche» vivente, «anche» fisico-chimico, ecc.), non distingue l'esistenza autentica da una specie di sub-esistenza. Questa differenza costituisce al contrario la condizione concreta della singolarità. Noi non saremmo «degli uomini» se non ci fossero «dei cani» e «delle pietre». La pietra è l'esteriorità della singolarità in quella che si dovrebbe definire la sua letteralità minerale, o meccanica, ma io non sarei neppure «uomo» se non avessi «in me» questa esteriorità come quasi-mineralità dell'osso – se non fossi cioè un «corpo», una spaziatrice di tutti gli altri corpi e una spaziatrice di «me» in «me». Una singolarità è sempre un corpo e tutti i corpi sono delle singolarità (i corpi e i loro stati, movimenti, trasformazioni).

Dunque, l'esistenza non è una proprietà del *Dasein*: è la singolarità originaria dell'essere, che il *Dasein* espone per tutto l'essente. È per questo che l'uomo non è «al mondo» come in un ambiente (perché ci dovrebbe essere un ambiente?): è *al* mondo in quanto il mondo è la *sua* esteriorità propria, lo spazio proprio del suo essere-fuori-nel-mondo. Ma occorre spingersi ancora più in là, se non si vuol dare l'impressione che il mondo resti malgrado tutto, essenzialmente, «il mondo dell'uomo»: il mondo è tale infatti, è il mondo degli uomini, solo nella misura in cui è sempre il non-umano al quale è esposto l'umano, e che l'umano a sua volta espone. Si potrebbe anche tentare una formula del genere: *l'uomo è l'esponente del mondo, non è né il fine, né il fondo* –

*il mondo è l'esposto dell'uomo, non è né l'ambiente, né la rappresentazione.*

Non diciamo allora che l'uomo è il fine della natura, né che la natura è il fine dell'uomo (tutte varianti già sperimentate), ma che l'essere-al-mondo e l'essere-mondo di tutto l'essente sono indefinitamente il fine.

Del resto, anche se si volesse considerare ancora il mondo come una rappresentazione dell'uomo, non ne conseguirebbe per forza una posizione solipsistica dell'uomo: infatti, in quel caso, sarebbe la stessa rappresentazione a insegnarmi che quanto essa mi rappresenta costituisce necessariamente un'esteriorità irrecusabile, in quanto si tratta della mia esteriorità. La rappresentazione di una spaziatura è pur sempre una spaziatura. Un *intuitus originarius*, che non fosse una rappresentazione bensì un'immersione nella cosa stessa, dovrebbe esistere da sé e sarebbe da sé origine e cosa: un'ipotesi che poc'anzi si è dimostrata contraddittoria. Cartesio stesso testimonia dell'esteriorità del mondo, come del suo stesso corpo: poiché non ne dubita affatto, fa finta di dubitarne, e la finta come tale attesta la verità della *res extensa*, per cui non sorprende che la realtà di questo mondo, sulla quale Dio non può ingannarmi, trovi poi sostegno nell'essere solo grazie a una *creazione continua* di questo stesso Dio. La realtà è di ogni istante, di posto in posto, ogni volta a proprio turno, così come la realtà della *res cogitans* è attestata da ciascun «ego sum», ogni volta da ciascuno, a proprio turno.

Quindi – e d'accapo – non c'è Altro. La «creazione» significa precisamente che non c'è Altro e che «c'è» non è un Altro. L'essere non è l'Altro, bensì l'origine è la spaziatura puntuale e discreta *tra di noi*, come *tra di noi e il resto dell'esistente*, come *tra ogni essente*<sup>4</sup>.

Questa alterità, in primo luogo ed essenzialmente, ci in-

<sup>4</sup> Benoit Goetz fa del tema della spaziatura lo spunto di un'«architettura» generalizzata, che diviene «esistenziale», nella sua tesi di dottorato *La dislocation Architecture et expérience*, Strasbourg 1996.

triga. Ci intriga perché espone l'origine sempre altra, sempre inappropriabile, e sempre qui, sempre presente con la sua torsione ogni volta inimitabile. E per questo che noi siamo in primo luogo ed essenzialmente *curiosi* del mondo e di noi stessi (o meglio, «il mondo» è il nome generico dell'oggetto di questa curiosità ontologica). Il correlato della creazione, intesa come l'esistenza stessa, è una curiosità che occorre interpretare in maniera completamente diversa da come la interpreta Heidegger. Per lui, la curiosità è l'affaccendarsi agitato che passa da un essente all'altro, in modo insaziabile, senza sapersi fermare alla contemplazione. Senza dubbio, essa testimonia dell'essere-gli-uni-con-gli-altri, ma lo fa nell'incapacità di accedere all'apertura esistente del *Dasein* nell'«istante»<sup>2</sup>. Viceversa, è necessario isolare, al di qua di questa curiosità inconsistente, ma anche al di qua dell'attenzione che si prende cura degli altri (*Fürsorge*), un nocciolo più primitivo della curiosità, nella quale noi siamo in primo luogo *interessati* da ciò che è, di fatto, l'interessante per eccellenza: l'origine – ma interessati nel senso di essere intrigati dall'alterità sempre rinnovata dell'origine e nel senso, se così possiamo dire, di cacciarsi nei pasticci con essa (la curiosità sessuale è non a caso un'immagine esemplare della curiosità – e, a dire il vero, è qualcosa di più di una semplice immagine).

Come il francese e l'italiano consentono di dire, gli altri essenti per me sono *curiosi* («bizzarri») perché mi danno accesso all'origine, me la fanno toccare, mi lasciano davanti ad essa e davanti alla sua torsione ogni volta sfuggente. Un altro – che può essere un altro uomo, un animale, una pianta, una stella – è anzitutto la presenza flagrante di un punto e di un istante d'origine assoluta, irrecusabile, offerta come ta-

<sup>2</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §§ 36, 37 e 68c. Sminuendo la curiosità rispetto alla contemplazione, con un gesto d'altronde assai tradizionale, Heidegger sminuisce e disconosce un bel pezzo del mondo moderno: la scienza e la tecnica – rinnegando così ciò che da un altro punto di vista pretende di affermare quando parla dell'«invio» dell'essere. Sul ruolo della curiosità nella modernità, cfr. il grande classico di H. BLUMENBERG, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966.

le e come tale svanente nel suo passaggio. Ancora una volta, il volto di un neonato, quell'altro volto sul marciapiede, un insetto, un pesce-vipera, una pietra... - a patto di capire che non si tratta di rendere equivalenti queste curiose presenze.

Non appena noi accediamo all'altro, non nel senso dell'accesso che abbiamo descritto, ma cercando di appropriarci dell'origine - ciò che comunque cerchiamo sempre -, la stessa curiosità si trasforma in una furia appropriativa o distruttiva. Noi cerchiamo nell'altro, non più una singolarità dell'origine, ma l'origine unica ed esclusiva, sia per adottarla sia per rigettarla. L'altro diventa l'Altro, tranite di desiderio e d'odio. La divinizzazione dell'altro (con l'asservimento volontario) o la diabolizzazione dell'altro (con la sua esclusione o il suo sterminio) sono il frutto di una curiosità che non è più interessata alla dis-posizione e alla com-parizione, ma è diventata invece desiderio della Posizione stessa: fissare, *darsi* l'origine una volta per tutte e in un luogo per tutti, un luogo che è dunque sempre fuori del mondo. E per questo che tale desiderio è un desiderio di omicidio, e non soltanto, ma è un desiderio di quel sovrappiù di crudeltà e di orrore che è come l'intensificazione tendenziale dell'omicidio: la mutilazione, lo smembramento, l'accanimento, l'esecuzione meticolosa, il godimento dell'agonia, oppure, su un altro piano, il massacro, il carnaio, l'esecuzione tecnica in massa, la contabilità dei campi di sterminio. Si tratta sempre di sbarazzarsi dell'altro trasformandolo nell'Altro, o di far sorgere l'Altro al posto dell'altro, identificando così l'Altro e l'origine in lui.

L'Altro non è che il correlato di questo desiderio folle, mentre sono gli altri, in verità, i *nostri interessi originari*. Ma è vero che la possibilità del desiderio folle è contenuta nella disposizione stessa degli interessi originari: la disseminazione dell'origine fa impazzire l'origine in «me» nell'esatta misura in cui mi rende curioso nei suoi riguardi, facendo di «me» un «me» (o un «soggetto», qualcuno in ogni caso. Ne consegue che non c'è etica che sia indipendente dall'ontologia e che solo l'ontologia, in verità, può essere etica in un senso che non si dimostri inconsistente. Ma occorrerà parlarne ancora in altra sede).



A forza di ridire, in modi sempre diversi, che la filosofia è contemporanea della città greca, si finisce, com'è giusto che accada, per perdere di vista il nocciolo della questione. Ma, com'è pure giusto, a forza di perderla di vista la questione fa ritorno, dopo ventotto secoli, in tutta la sua gravità.

Essa fa ritorno come questione dell'origine della nostra storia. Questo non è l'effetto di una ricostruzione teleologica, e non si tratta di ridisegnare un processo orientato verso un fine. Esattamente al contrario, la storia appare qui chiaramente come un movimento innescato da una circostanza singolare, un movimento che non giunge a riassorbire questa singolarità in un'universalità (non esiste una «storia universale», come Marx e Nietzsche avevano intuito), ma ne ripercuote l'impatto in eventi singolari sempre nuovi. È così che noi abbiamo «un avvenire» e un «a-venire»: sullo sfondo di un passato che non è passato come lo sarebbe l'avvio di un processo orientato, ma è passato sotto forma di «stranezza» (per lungo tempo definita «miracolo greco...») che si intriga, e per questo resta ancora «a venire». È questa disposizione della storia a far sì che ci sia *una* storia, ma non un *processo* (in questo caso, come in altri, il modello hegeliano si rivela veritiero semplicemente rovesciandolo). Ed è così che si può capire la «storia dell'essere» di Heidegger – capendo come il nostro rapporto con questa storia sia necessariamente quello della *Destruktion* o della sua *decostruzione*: cioè quello dell'esibizione della sua singolarità come legge che disunisce la sua unità, e di questa stessa legge come legge del senso.

Il che presuppone, chiaramente, un compito tanto imperioso e urgente quanto impossibile da misurare: capire in che modo la storia, come accidente occidentale singolare, sia «diventata» quella che si definisce una storia «mondiale» o «planetaria», senza tuttavia imporsi come storia «universale», come la si definiva; capire di conseguenza in che modo l'Occidente scompaia, non nella sua uniforme generalizzazione, come si ripete in maniera automatica, ma nell'espansione, che si cela sotto questa «uniformità» e agisce attraverso di essa, di una singolarità plurale che è e non è, al tempo stesso, il «proprio» di questo «o/accidente». Lo si sarà capito, questa è l'allarmante questione del «capitale» (o del «capitalismo»). Se si vogliono prendere le misure del «capitale» – i cui albori, nelle città mercantili, danno avvio alla storia – bisogna sottrarlo, assai più di quanto potesse fare Marx, alla sua stessa rappresentazione lineare e cumulativa della storia, *come pure* alla rappresentazione simmetrica di una storia che teleologicamente conduce al suo sorpasso o alla sua congiura. Proprio questa sembra la - problematica - lezione della storia. Una lezione che ci è possibile afferrare, forse, solo afferrando diversamente le questioni prime della nostra storia, vale a dire della filosofia.

La tradizione ci ha dato diverse versioni del rapporto che ci sarebbe stato (o che avrebbe dovuto esserci, o che dovrebbe esserci) *tra la filosofia e la città*, ma di solito lo si vede come un rapporto di sudditanza. La filosofia, intesa quale articolazione del *logos*, sarebbe suddita della città, intesa quale spazio di questa articolazione; mentre la città, intesa quale insieme dei *logikoi*, sarebbe suddita della filosofia, intesa quale produzione del loro *logos* comune. L'essenza stessa del *logos*, o il suo senso, risiederebbe in questa reciprocità: il *logos* sarebbe il fondamento comune della comunità e la comunità stessa come fondamento dell'essere.

È in questa prospettiva che noi continuiamo a interpretare il famoso «animale politico» di Aristotele, dandone anche in questo caso diverse versioni, forti o deboli, felici o infelici: il presupposto da cui di solito partiamo è che il *logos* sia la



condizione della comunità, che a sua volta è condizione d'umanità, e/o reciprocamente, fermo restando che ciascuno dei tre termini trae la propria unità e consistenza dalla sua comunicazione d'essenza con gli altri due (e il mondo come tale resta relativamente estraneo a tutta la vicenda, dato che il presupposto è qui che la natura o la *physis* si realizzi nell'uomo proprio sotto forma di *logos politikos*; mentre per quanto riguarda la *techné*, essa andrebbe subordinata a entrambi).

Ma questa prospettiva – che è quella della filosofia politica in senso forte (non cioè della «filosofia della politica», ma della filosofia in quanto politica) – potrebbe anche essere quella che, d'un sol colpo, segnala la situazione singolare in cui è venuta a trovarsi la nostra storia e sbarra l'accesso a questa stessa situazione. O meglio: potrebbe essere quella che, nel corso della sua storia, ci fornisce gli indizi della sua propria decostruzione ed esibisce daccapo, e altrimenti, la situazione<sup>1</sup>. «Filosofia e politica» è appunto l'enunciato di questa situazione. Ma è un enunciato disgiuntivo, e lo è perché è la situazione stessa a essere disgiuntiva. La città non è in primo luogo la «comunità» e non è neppure lo «spazio pubblico», ma è, almeno nella stessa misura, l'esibizione dell'essere-in-comune *come dis-posizione* (come dispersione e disparità) della comunità, che ci si rappresenta fondata sull'interiorità o sulla trascendenza. È la «comunità» senza un'origine comune. Dunque, nella misura in cui la filosofia è la ricerca dell'origine, la città costituisce il suo problema, lungi dall'essere suddita o spazio della filosofia. Oppure, essa è suddita e spazio della filosofia sotto forma di problema, cioè di aporia. Ma la filosofia, d'altro canto, può mettersi a cercare l'origine solo sullo sfondo di una dis-posizione del *logos* (o dell'origine come ragione resa e dibattuta): il *logos* è la spaziatrice al posto stesso dell'origine. Dunque, la filosofia è a sua volta il problema della città: essa sottrae alla città la sudditanza della comunità.

<sup>1</sup> Tutto ciò dovrebbe essere considerato – per certi versi, un prosieguito del dialogo avviato da J. RANCIÈRE, *La mesentente Philosophie et politique*, Galilée, Paris 1995.

È per questo, d'altronde, che la politica filosofica e la filosofia politica sono regolarmente inciampate sull'essenza della comunità, o sulla comunità come origine, com'è successo a Rousseau e a Marx, per limitarsi a due casi esemplari. Il primo scatena l'aporia di una comunità che dovrebbe precedersi per costituirsi: il «contratto», in virtù del suo stesso concetto, è la denegazione, o la forclusione, della slegatura originaria delle singolarità che dovrebbero «sancirlo». Quanto al secondo, di sicuro il più radicale in questa prospettiva, esigendo la dissoluzione del politico in ogni sfera dell'esistenza (che corrisponderebbe alla «realizzazione della filosofia»), trascura però che la separazione così sormontata non è, in verità, la separazione accidentale dell'istanza «politica», ma la separazione costitutiva della disposizione. Il «comunismo», pur avendo pensato con forza il «rapporto reale» e quel che definiva «l'individuo», non è ancora riuscito a pensare l'essere-in-comune in quanto distinto dalla «comunità».

In tal modo, la politica filosofica mette regolarmente capo, anche se in modo surrettizio, a una metafisica dell'origine, pur esibendo al tempo stesso, *volens nolens*, la situazione della disposizione delle origini. Il risultato è che, altrettanto regolarmente, la disposizione viene rovesciata in esclusione, e ogni politica filosofica è una politica dell'esclusività e della correlativa esclusione – di una classe, di un ordine, di una «comunità» qualsiasi, e infine, sempre, di un «popolo» nel senso «piatto» del termine. L'esigenza dell'uguaglianza diventa allora un gesto al tempo stesso necessario, ultimo e assoluto: quello, semplicemente, di segnalare la disposizione in quanto tale. Tuttavia, ogni volta che si tratta della «rivendicazione egualitaria fondata su un'identità generica»<sup>2</sup>, l'uguaglianza non può far spazio alla singolarità, o può farlo solo incontrando difficoltà assai gravi. Ed è in quest'ottica che la critica dell'astrazione dei diritti acquista tutto il suo

<sup>2</sup> A. TOSEL, *Démocratie et libéralismes*, Kimé, Paris 1995, p. 203. Cfr. tutto il capitolo *L'égalité, difficile et nécessaire*.

rilievo: ma il «concreto» che occorre contrapporre a questa astrazione non è in primo luogo quello delle determinazioni empiriche che, in un regime capitalista, prosciugano anche la migliore volontà egalaritaria. Il *concreto* significa in primo luogo l'oggetto reale del pensiero dell'essere-in-comune, e quest'oggetto reale è in ultima analisi il singolare plurale dell'origine, dunque il singolare plurale della «comunità» stessa (se si vuole conservare questo appellativo). Questa è forse l'indicazione data dalla parola «uguaglianza» nel motto repubblicano: la «fraternità» dovrebbe rappresentare la soluzione dell'uguaglianza (o dell'«ugualibertà»)<sup>3</sup> in virtù dell'evocazione, o dell'invocazione, di un'«identità generica». Ma è per l'appunto quest'origine comune a far difetto<sup>4</sup>.

O perlomeno, essa fa «difetto» nella misura in cui la si valuta ancora nella prospettiva della politica filosofica. Una volta decostruita quest'ultima – decostruzione che è in corso – viene alla luce viceversa la necessità del singolare plurale dell'origine. Non ho l'intenzione di proporre così un'«altra politica». Non sono più tanto sicuro, infatti, che questo termine (o quello di «filosofia politica») abbia ancora consistenza una volta perforata la prospettiva che abbiamo ereditato dalla nostra lunga storia, dalla storia di noi occidentali, una prospettiva sulla situazione di noi tutti che, venendo meno oggi, riapre la nostra situazione. Voglio soltanto cercare di chiarire come la coppia filosofia-politica, con tutta la forza di questo accoppiamento, *esponga e sottragga al tempo stesso la disposizione dell'origine*, e la com-parizione che ne è il correlato.

La prospettiva filosofico-politica è quella che mette in relazione la dis-posizione con una continuità e comunità d'es-

<sup>3</sup> É. BALIBAR, *La proposition de l'égaliberté*, in «Les conférences du perroquet», 1989, n. 22.

<sup>4</sup> Concedo dunque a Jacques Derrida la sua critica della fraternità, in J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995, non senza fargli osservare, però, che anch'io, in qualche circostanza, ho messo in dubbio la fraternità cristiana. Per altro, mi sono riservato e mi riservo ancora, malgrado tutto, la possibilità di capire fino a che punto la fraternità sia necessariamente generica e congenita...

senza. Una simile relazione, per essere efficace, esige una procedura essenziale: quella del sacrificio. Cercando bene, si ritroverà all'opera il sacrificio in ogni filosofia politica (oppure si ritroverà il suo diniego *astratto*, che mette capo al sacrificio della singolarità concreta). Ma in quanto origine singolare, l'esistenza è insacrificabile<sup>1</sup>.

Non c'è urgenza, dunque, di un'altra astrazione politica. È urgente semmai prendere nuovamente in considerazione il senso stesso di «politica» – e dunque di «filosofia» – nella condizione della situazione originaria: l'esposizione nuda delle origini singolari. È quindi una «filosofia prima» ad essere davvero necessaria, nel senso canonico dell'espressione, cioè un'«ontologia». La filosofia deve ri-cominciare, ri-cominciare se stessa a partire da se stessa contro se stessa, cioè contro la filosofia politica e la politica filosofica. Per questo, essa deve riflettere inizialmente sul modo in cui noi siamo «noi» tra di noi: sul modo in cui la consistenza del nostro essere è nell'essere-in-comune, ma anche sul modo in cui quest'ultimo consiste precisamente nell'«in» o nel «tra» della propria spaziatura.

L'ultima «filosofia prima», se così possiamo dire, è quella dell'ontologia fondamentale di Heidegger. È essa ad averci condotto sul sentiero che ci ritroviamo oggi a percorrere, gli uni con gli altri, che lo sappiamo o meno. Ed è questo a spiegare perché il suo autore abbia potuto, in una sorta di rovesciamento della *Destruktion* stessa, compromettersi tanto gravemente con la politica filosofica trasformata in crimine. Ma è sempre questo ad indicarci da dove dobbiamo ri-cominciare: dobbiamo riscrivere l'ontologia fondamentale (il che significa anche l'analitica esistenziale, la storia dell'essere e il pensiero dell'*Ereignis*) e questa volta risolutamente *a partire dal singolare plurale delle origini*, ossia a partire dall'essere-con.

Ritornero più avanti su questo progetto, di cui del resto non ho la pretesa derisoria d'essere l'esecutore: per defini-

<sup>1</sup> Cfr. *L'insacrificabile*, in J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 1992.

zione e per essenza questa «filosofia prima» dev'«essere fatta da tutti e non da uno solo», come la poesia di Maldoror. Per il momento, vorrei solamente indicare il principio della sua necessità. L'essere-con (il *Mitsein*, il *Miteinandersein* e il *Mitdasein*) è definito con chiarezza, dallo stesso Heidegger, essenziale alla costituzione del *Dasein* medesimo. Su questa base dovrebbe essere assolutamente chiaro che il *Dasein* non è «uno», non più di quanto sia «uomo» o «soggetto», ma è soltanto l'uno, ogni uno, dell'uno-con-l'altro. Se questa determinazione è essenziale, essa deve allora acquistare ed esibire, senza riserve, una dimensione co-originaria: ma si è già osservato da più parti che questa co-originarietà, pur essendo affermata da Heidegger, cede poi il passo all'analisi del *Dasein* «in se stesso». Conviene dunque prendere in esame se sia possibile un'esposizione esplicita e continua della co-originarietà, e misurarne la portata rispetto all'insieme dell'impresa ontologica (e rispetto alle sue conseguenze politiche)\*.

Occorre soltanto aggiungere subito che questo esame ha una ragione assai più profonda di quella che potrebbe derivare da un semplice «riequilibrio» del discorso heideggeriano – poiché alla fine, assai più di questo, si tratta nientemeno che della possibilità stessa di parlare «del *Dasein*» in generale, dell'«esistente» o dell'«esistenza». Che accadrebbe in filosofia se non si potesse più parlare dell'essere se non dicendo «noi», «io» e «tu»? Dove parla l'essere, e chi parla l'essere?

La ragione cui si accennava consiste precisamente nel parlare (del)l'essere. Il tema dell'essere-con e della co-originarietà dev'essere ripreso e deve «re-inizializzare» l'analitica esistenziale, se quest'ultima intende rispondere alla questione del senso dell'essere, o dell'essere in quanto senso. Ma se il senso dell'essere è segnalato innanzitutto dal porsi in gioco dell'essere nel *Dasein* e come *Dasein*, allora, appunto in quanto senso, questo porsi in gioco (questo «ne va dell'esse-

\* La tesi di dottorato di F. RAFFOUL, *Heidegger et le problème de la subjectivité* (Ehess, Paris 1995) è uno dei primi tentativi degni d'attenzione di rivalutare il *Mitsein*.

re stesso») non può attestarsi ed esporsi se non, in primo luogo, sotto forma di essere-con: il senso, infatti, non è mai per uno, ma sempre dall'uno all'altro, sempre tra l'uno e l'altro. Il senso dell'essere non è mai in ciò che viene detto – nei significati – ma risiede invece nel fatto che «è parlato», nel senso assoluto dell'espressione. «Si parla» (*on parle, ça parle*) vuol dire «l'essere parla», è senso (e non fa senso). Ma il «si» (*on, ça*) non è mai altri che *noi*.

In altri termini, rivelandosi come posta in gioco del senso dell'essere, il *Dasein* si è già rivelato, prima di ogni altra esplicitazione, come essere-con. Il senso dell'essere non è prima in gioco nel *Dasein* per essere dopo «comunicato» ad altri: il suo porsi in gioco è *identicamente essere-con*. Oppure: *l'essere è posto in gioco come «con»*. Questa è oramai la premessa ontologica minima, assolutamente irrecusabile. L'essere è posto in gioco tra di noi e non può avere altro senso che la dis-posizione di questo «tra».

Del resto, lo stesso Heidegger scrive: «nella comprensione dell'essere del *Dasein* si trova già [...] la comprensione degli altri»<sup>7</sup>. Ma questo dice ancora poco: la comprensione dell'essere non è altro che la comprensione degli altri, il che significa, in tutti i sensi, la comprensione degli altri da parte mia e la comprensione di me da parte degli altri, la comprensione gli uni degli altri. Si potrebbe anche dire assai semplicemente: l'essere è comunicazione. Resta però da capire, a questo punto, che cosa sia la «comunicazione».

Per il momento, non è tanto importante rispondere alla domanda (se si tratta davvero di una domanda, e se non abbiamo già risposto in fondo, se non rispondiamo ogni giorno e ogni volta...) quanto soffermarsi sul fatto che essa affiori. Se la «comunicazione» è per noi oggi un affare tanto importante – in tutti i sensi dell'espressione... –, se le teorie si accumulano, se le tecniche proliferano, se la «media-

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 26.

tizzazione» dei «media» soffre di una specie di vertigine auto-comunicativa, se ci si agita tanto, affascinati in modo giubilante o disilluso, per il problema dell'indistinzione tra il «messaggio» e il «medium», è perché qualcosa è messo a nudo, la trama nuda e senza «contenuto» della comunicazione – o, se vogliamo, la trama nuda del *com-* (o, sia detto in piena indipendenza, del *telecom-*), cioè la *nostra* trama, o «noi» in quanto trama, rete, un *noi* reticolato, esteso, la cui essenza è l'estensione e la cui struttura è la spaziatura. Noi siamo, «noi stessi», anche troppo disposti a vedere in tutto questo il destino preoccupante della modernità. Ma può darsi che, a dispetto di questa povera evidenza, noi non abbiamo compreso ancora nulla di questa situazione, com'è giusto che sia, e che dobbiamo semmai ricominciare a comprenderci noi stessi – la nostra esistenza e quella del mondo, il nostro essere così disposto.





## Capitolo sesto

### Essere singolare plurale

Essere singolare plurale: queste tre parole giustapposte, senza determinazione sintattica – «essere» può essere verbo o sostantivo, «singolare» e «plurale» possono essere aggettivi o sostantivi, si può scegliere la combinazione che si vuole – marcano al tempo stesso un'equivalenza assoluta e la sua articolazione aperta, impossibile da racchiudere in un'identità. L'*essere* è singolare e plurale, al tempo stesso, indistintamente e distintamente. È singolarmente plurale e pluralmente singolare. Tutto ciò non fornisce un predicato particolare dell'essere, come se l'essere fosse o avesse un certo numero di attributi tra cui quello, duplice, contraddittorio o chiasmico, d'essere singolare-plurale. Il singolare-plurale (o: il singolare plurale) forma al contrario la costituzione d'essenza dell'essere: una costituzione che disfa o che disloca, di conseguenza, ogni essenza una e sostanziale dell'essere stesso. Il tutto non è comunque altro che un modo di dire, poiché non c'è nessuna sostanza preliminare che possa essere dissolta. L'essere non preesiste al suo singolare plurale. Per la precisione, non *preesiste* in nessun modo, nulla preesiste: esiste solo ciò che esiste. E non è la singolarità minore della filosofia quella di dispiegare in ogni senso, da Parmenide in poi, quest'unica proposizione, che non propone null'altro che la posizione e disposizione dell'esistenza. È la singolarità plurale della filosofia, che non deve fare altro<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sulla tradizione del pensiero dell'uno, del ciascuno e del singolare, a prescindere dalle nostre rispettive differenze, cfr. le abbondanti indicazioni date da J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, Millon, Paris 1995. Ma, ben inteso, i testi ai quali bisognerebbe risalire sono in primo luogo quelli di Deleuze, con quelli di

Ciò che esiste, qualsiasi cosa sia, dal momento che esiste, co-esiste. La co-implicazione dell'esistere è la spartizione di un mondo. Un mondo non è nulla d'esterno all'esistenza, non è l'addizione estrinseca di altre esistenze: un mondo è la co-esistenza che le dispone assieme. Occorre sempre, si potrebbe obiettare, che qualcosa esista. Kant affermava che esiste davvero qualcosa dato che io penso almeno un'esistenza possibile: il possibile è infatti secondo rispetto al reale, e dunque esiste già qualcosa di reale<sup>2</sup>.

Basta solo aggiungere che quest'inferenza conduce, in realtà, a provare un plurale d'esistenza: esiste qualcosa (almeno «io») e qualcos'altro, almeno quest'altro «io» che si rappresenta un possibile e al quale io mi rivolgo per domandarmi se esiste qualcosa di tutto ciò che io ritengo possibile. Co-esistono almeno diversi «io». Al che occorrerebbe poi aggiungere: non esistono solo diversi «io», intesi come altrettanti soggetti-di-rappresentazione, poiché con la differenza reale tra due «io» è data anche la differenza tra le cose in generale, è dato almeno il mio corpo, e sono dati di conseguenza diversi corpi. Questa variante introdotta in un vecchio argomento serve solo a mostrare questo: che non c'è mai stato e non ci sarà mai un solipsismo filosofico, e in un certo senso non c'è mai stata e non ci sarà mai una filosofia «del soggetto» intesa come chiusura infinita in sé di un per-sé.

Anche se c'è stato, e per ogni filosofia, il problema posto in maniera esemplare da questa frase di Hegel: «L'Io è l'universale in sé e per sé, e il comune (*Gemeinschaftlichkeit*) è anche una forma, bensì esteriore, dell'universalità»<sup>3</sup>. Sappiamo bene che la logica dialettica esige il passaggio attraverso

Derrida (e questo *con* richiederebbe un commento a parte). In fondo, è la stessa navigazione che hanno intrapreso pure Agamben e Badiou, sebbene quest'ultimo preferisca la contrapposizione, facendo giocare il molteplice contro l'Uno. Il che prova soprattutto in che misura noi pensiamo solo gli uni *con* gli altri (a partire da, contro, malgrado, accanto, lontano, toccandosi, evitandosi, svuotandosi).

<sup>2</sup> I. KANT, *L'unico fondamento possibile di una prova dell'esistenza di Dio*, I, 3, § 4.

<sup>3</sup> G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1980, § 20, p. 36.

l'esteriorità, un passaggio essenziale all'interiorità stessa: nondimeno, in questa logica è pur sempre nella forma «interiore» e soggettiva dell'Io che deve finire per trovarsi e porsi la *verità* dell'universale e della sua comunità. Spetta a noi, dunque, trattenere il momento dell'«esteriorità» come valevole in maniera essenziale, e tanto essenziale da non riferirsi più a nessun «io», individuale o collettivo, senza conservare per ciò stesso eternamente *l'esteriorità stessa e in quanto tale*.

*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 di essenza. Una co-essenzialità, infatti, non può consistere nell'assemblaggio di diverse essenze in cui resterebbe da determinare l'essenza dell'assemblaggio in quanto tale: in paragone a quest'ultima, le essenze assemblate diverrebbero degli accidenti. La co-essenzialità significa piuttosto la spartizione essenziale dell'essenzialità, la spartizione in guisa di assemblaggio, se vogliamo. Si potrebbe anche dire che se l'essere è essere-con, nell'essere-con è il «con» a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere. È come in un potere collegiale: il potere non è esterno ai membri del collegio, né interno a ciascuno di loro, ma consiste nella collegialità in quanto tale.

Non si tratta dunque dell'essere in prima battuta, cui si aggiunge il «con», ma del «con» al cuore dell'essere. È assolutamente necessario, a tale riguardo, rovesciare almeno l'ordine dell'esposizione filosofica, per la quale di solito il «con» – e l'altro che lo accompagna – viene sempre dopo, poiché questa successione è smentita dalla logica profonda che è in gioco in questo caso. Quest'ordine è conservato addirittura, anche se in maniera originale, da Heidegger, che introduce la co-originarietà del *Mitsein* solo dopo aver fissato l'originarietà del *Dasein*. E si può fare la stessa osservazione a proposito della costituzione husserliana dell'*alter-ego*,

che in realtà è anch'esso, a modo suo, contemporaneo (ancora il *cum*) dell'*ego* «nella comunità universale unica»<sup>4</sup>.

Si può dimostrare pure, e *contrario*, che quando Hegel comincia la fenomenologia dello spirito dalla fase della «certezza sensibile», in cui, pare, la coscienza non è ancora entrata in rapporto con l'altra coscienza, questa fase è comunque caratterizzata dal linguaggio con il quale la coscienza si appropria della verità dell'immediatezza sensibile (il celebre «ora è notte»), e in tal modo il rapporto con l'altra coscienza è surrettiziamente presupposto. Sarebbe facile moltiplicare le osservazioni di questo tipo: ad esempio, l'evidenza dell'*ego sum* rimanda costitutivamente e co-originariamente alla sua possibilità in ciascuno dei lettori di Cartesio ed è appunto a questa possibilità in ciascuno di noi, vale a dire a questa co-possibilità, che l'evidenza deve la sua tenuta e la sua forza di verità<sup>5</sup>. *Ego sum = ego cum*.

Potrebbe così diventare manifesto che, per ogni filosofia, la sequenza necessaria dell'esposizione non impedisce che l'ordine profondo delle ragioni sia regolato da una co-originarietà. E in effetti, alla resa dei conti, proponendo di rovesciare l'ordine dell'esposizione ontologica, io propongo soltanto di mettere in luce un'evidenza presente in maniera più o meno oscura in tutta la storia della filosofia -- e tanto più presente se si pensa che essa risponde alla situazione descritta poc'anzi: la filosofia comincia con e nella co-esistenza «concittadina» in quanto tale (facendo sorgere di colpo, e differenziandosi in tal modo dalla forma «impero», il potere come problema). Insomma, la «città» non è in prima battuta una forma di istituzione politica, ma è l'essere-con

<sup>4</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1994, p. 157 [l'edizione italiana reca: «unica comunità totale» (N.d.T.)].

<sup>5</sup> Cartesio stesso lo attesta: il metodo e il discorso dell'*ego sum* non sono altro che quelli di noi tutti, «per mezzo di quella specie di conoscenza interiore, che precede sempre quella acquisita, e che è tanto naturale agli uomini, per quanto riguarda il pensiero e l'esistenza, che sebbene [...] noi possiamo fingere di non averla, è nondimeno impossibile che veramente non l'abbiamo» (*Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 391).

*come tale*. E la filosofia è dunque il pensiero dell'essere-con, per cui essa è anche il pensare-con come tale.

Non si tratta – la cosa va da sé – di chiarire semplicemente un'esposizione ancora difettosa... Si tratta di capire semmai per quali ragioni essenziali, attraverso l'intera storia della filosofia, l'essere-con sia stato subordinato all'essere e non abbia smesso, al tempo stesso e in misura direttamente proporzionale a questa subordinazione, di far valere il suo problema come problema stesso dell'essere: insomma, *l'essere-con è il problema più proprio dell'essere* – e il nostro compito è capire perché e come sia così<sup>6</sup>.

Riprendiamo dunque: non prima l'essere dell'essente e poi l'essente stesso come essente l'uno-con-l'altro, ma l'essente – e ogni essente – determinato nel suo stesso essere come essente l'uno-con-l'altro. Singolare plurale: cosicché la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-con-tanti, e *poiché* in effetti, e in generale, una singolarità è indissociabile da una pluralità. Anche in questo caso, non si tratta di una proprietà supplementare. Il concetto di singolare implica la sua singolarizzazione e dunque la sua distinzione rispetto ad altre singolarità (a differenza per esempio del concetto di individuo, dato che una totalità immanente e senza altro sarebbe un individuo perfetto, o del concetto di particolare, visto che quest'ultimo presuppone l'insieme di cui fa parte e potrebbe presentare solo una differenza numerica rispetto ad altri particolari). Del resto, *singuli* in latino si dice solo al plurale, poiché designa l'«uno» dell'«uno a uno». Il singolare è sin da subito *ogni* uno, e dunque anche ogni *con* e *tra* tutti gli altri. Il singolare è un plurale. Senza dubbio esso offre pure la proprietà individuale dell'indivisibilità, ma non è indivisibile come una sostanza, è indivisibile ogni volta, nell'evento della sua singolarizzazione. È in-

<sup>6</sup> In un certo senso, Lévinas fornisce una testimonianza esemplare di questa problematica, ma quanto egli intende per «altrimenti che essere» bisogna intenderlo come «il più proprio dell'essere», perché si tratta appunto di pensare l'essere-con piuttosto che la contrapposizione tra l'altro e l'essere.

divisibile come l'istante, ossia è infinitamente divisibile, o è *puntualmente* indivisibile. Ed è del resto anche sotto forma di particolare, ma a patto di considerarlo come *pars pro toto*: il singolare è ogni volta *per* il tutto, al posto e in vista del tutto (se l'uomo è per l'essente nella sua *totalità*, così come ho cercato di dire, egli è allora l'esponente del singolare come tale e in generale). Una singolarità non si ritaglia sul fondo dell'essere, ma è, quando è, l'essere stesso o la sua origine.

Una volta di più, è facile capire come queste caratteristiche corrispondano a quelle dell'*ego sum* cartesiano. Il singolare è un *ego* che non è un «soggetto» nel senso di un rapporto tra sé e sé. È un'«ipseità» che non è un rapporto tra un «io» e un «sé»<sup>7</sup>. Non è né «me» né «te», è solo il distinto della distinzione, il discreto della discrezione. È l'essere-a-parte dell'essere stesso e nell'essere stesso: è l'essere di volta in volta che attesta il fatto che l'essere ha luogo solo di volta in volta.

L'essenza dell'essere è il colpo. «Essere» vuol dire sempre, ogni volta, un colpo d'essere (schianto, attacco, *shock*, battito, urto, incontro, accesso). Ed è sempre pure, di conseguenza, un colpo di «con»: singolari singolarmente insieme, il cui insieme non è la somma, né l'aggregante, né la «società», né la «comunità» (parole che non fanno che enunciare dei problemi). L'insieme dei singolari è la singolarità «stessa», che assembla i singolari solo nella misura in cui li spazia, che li «lega» solo nella misura in cui non li unifica.

In questa situazione, l'essere in quanto essere-con non dovrebbe più dirsi alla terza persona dell'«è» o del «c'è». Non si dispone più infatti di un punto di vista esterno all'essere-insieme, da cui si potrebbe enunciare che «c'è» dell'essente e «c'è» un essere-con degli essenti gli uni con gli altri. Niente più «è», e dunque niente più «io sono» soggiacente a ogni enunciazione dell'«è». Bisognerebbe semmai concepire la terza persona del singolare come prima persona. Ed

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, p. 319.

essa diviene allora la prima persona del plurale. L'essere può dirsi soltanto in questo modo singolare: «noi siamo». La verità dell'*ego sum* è un *nos sumus* e questo «noi» si enuncia a proposito degli uomini, ma per conto di tutti gli essenti coi quali «noi» siamo, per conto di tutta l'esistenza in quanto essere-essenzialmente-con, in quanto essere la cui essenza è il «con».

(«Si parlerà...»: chi, si? Noi parleremo – ma chi è questo noi? Come posso dire «noi» per voi, che mi leggete, e per me? Come riuscire a pensare insieme, quel che stiamo tuttavia facendo, che si sia d'accordo oppure no? Come facciamo noi ad essere gli uni, o le une, con gli altri? In altre parole: che succede alla nostra comunicazione, a questo libro dunque, alle sue frasi e all'insieme della situazione che conferisce loro un tanto di senso? Questione della filosofia come «letteratura», e cioè: fino a che punto è possibile tenere il discorso alla terza persona della filosofia per trasformare l'ontologia – in che cosa? conversazione? lirismo?... Lo stretto rigore concettuale dell'essere-con esaspera il discorso sul suo stesso concetto...)

Ciò che si definisce «società», nel senso più ampio e diffuso della parola, è quindi la cifra di un'ontologia che resta ancora da mettere in luce. Rousseau lo aveva intuito, facendo del mal definito «contratto», non un accomodamento tra individui, ma l'evento stesso che «ha fatto di un animale stupido e limitato un essere intelligente e un uomo»<sup>8</sup> (e Nietzsche confermerà questa intuizione in maniera paradossale, facendo gridare a Zarathustra che «la società umana è un tentativo, e non un "contratto"»)<sup>9</sup>. Anche Marx lo aveva capito, dal momento che definisce l'uomo un essere sociale per provenienza, produzione e destinazione – e dal momento che scorge tendenzialmente, come provano il movimento e l'at-

<sup>8</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, libro I, cap. VIII.

<sup>9</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, III, 25.

teggiamiento complessivi del suo pensiero, in quest'essere sociale l'essere stesso. E Heidegger era arrivato a dirlo, rendendo l'essere-con costitutivo dell'esser-ci. Nessuno, però, ha tematizzato fino in fondo il *con* come tratto essenziale dell'essere, come la sua stessa essenza singolare plurale. Ma costoro ci hanno condotto, insieme e uno a uno, fino al punto in cui noi non possiamo più eludere questo fatto, testimoniato del resto da tutta l'esperienza contemporanea: la posta in gioco è ormai di non pensare più:

- né a partire dall'uno, né a partire dall'altro,
- né a partire dal loro insieme, inteso ora come l'Uno ora come l'Altro,

ma di pensare assolutamente e senza riserve a partire dal *con*, *in quanto proprietà d'essenza di un essere che non è che l'uno-con-l'altro*.

L'uno / l'altro: né «da», né «per», né «in», né «malgrado», ma «con». Al tempo stesso più e meno del «rapporto» e del «legame», soprattutto se il rapporto e il legame presuppongono ognuno la preesistenza dei termini che vengono collegati: poiché il «con» è invece perfettamente contemporaneo ai suoi termini, è la loro stessa contemporaneità. «Con» è la spartizione dello spazio-tempo, è un allo-stesso-tempo-nello-stesso-luogo in quanto esso stesso, in se stesso, scartato. È un principio d'identità istantaneamente demoltiplicato: l'essere è allo stesso tempo nello stesso luogo, nella spaziatrice di una pluralità indefinita di singolarità. L'essere è con l'essere, non si ripiega in se stesso, ma è accanto a sé, vicino a sé, addosso a sé, fino a toccarsi, nel paradosso di una prossimità in cui vengono alla luce il distanziamento e l'estraneità. Noi: ogni volta un altro, ogni volta con altri. «Con» non definisce la spartizione di una situazione comune, né la giustapposizione di sempliciteriorità (una panchina con un albero con un cane con un passante).

La questione dell'essere e del senso dell'essere è diventata la questione dell'essere-con e dell'essere-insieme (del senso del mondo). Ecco qual è il significato dell'inquietudine moderna,



che non ha molto a che fare con una «crisi della società», ma ha molto più a che fare con una sorta di ingiunzione che la «socialità» o la «sociazione» degli uomini rivolge a se stessa, o che essa riceve dal mondo: dover essere solo ciò che essa è, ma dover infine essere essa stessa l'essere in quanto tale. Una simile formula è in prima battuta un'astrazione tautologica scoraggiante - ed è per questo che siamo tutti inquieti - ma il nostro compito è quello di spezzare la scorza dura della tautologia: che cos'è l'essere-con dell'essere?

In un certo senso, è sempre la situazione occidentale degli inizi a ripetersi, è sempre il problema della città, quello la cui ripetizione ha già scandito i momenti migliori e i momenti peggiori della nostra storia. Oggi, questa ripetizione si riproduce in una situazione i cui due dati principali formano una sorta di antinomia: da una parte il dispiegarsi di un mondo, dall'altra il venir meno delle rappresentazioni del mondo. Questo implica nientemeno che un mutamento nei rapporti «filosofia-politica». Se da una parte non si tratta più di una sola comunità, della sua essenza, della sua chiusura e della sua sovranità, dall'altra non si tratta più nemmeno di subordinare la comunità ai decreti di una sovranità Altra, o ai fini della storia. Ma non si tratta neppure di considerare la socialità come un accidente spiacevole ma inevitabile, come un obbligo da gestire come si può. La comunità è nuda, ma imperativa.

Da una parte, dunque, il concetto stesso di comunità o di città si rifrange in ogni senso - ed è per questo che spuntano in maniera multiforme e caotica l'infranzionale, il sovranazionale, il paranazionale e le diverse dis-locazioni del «nazionale» in genere -, dall'altra il concetto di comunità sembra perdere ogni contenuto tranne quello del proprio prefisso, il *cum*, il *con* sprovvisto di sostanza o di legame, spogliato di interiorità, soggettività e personalità. In un modo o nell'altro, la sovranità non è niente<sup>10</sup>. La sovranità non è nient'altro che il *com-*, come tale sempre «da completare».

<sup>10</sup> Come noto, è questa una formula cara a Bataille. Si potrebbe dire persino che fu la sua formula, in tutti i sensi.

Non si tratta tanto di teorizzare un annientamento della sovranità. *Si tratta di riflettere sulla questione seguente: se la sovranità è stata il grande termine politico per definire la comunità (il suo capo o la sua essenza), senza nulla al di là di essa, senza altro fine o fondamento al di fuori di se stessa, che succede quando questa sovranità non si ricorda più di nulla, solo di una spaziatura singolarmente plurale? Come pensare la sovranità come il «nulla» del «con» messo infine a nudo? E se al tempo stesso la sovranità politica ha sempre significato il rifiuto della dominazione (di uno Stato da parte di un altro o da parte della Chiesa, di un popolo da parte di qualcos'altro), come pensare la sovranità nuda del «con» contro la dominazione, contro il dominio dell'essere-insieme da parte di un'altra istanza o dell'insieme da parte di se stesso (mediante la sua regolazione e il suo controllo «automatico»)? Si è potuto cominciare a descrivere la trasformazione attuale dello «spazio politico»<sup>11</sup> come un passaggio all'«impero». L'impero è per l'appunto il dominio senza sovranità (senza elaborazione di un concetto simile) ed è al tempo stesso un dispiegarsi, uno spaziarsi, una pluralità che è inversa a quel concentrarsi in interiorità che esige invece la sovranità politica: come pensare allora lo spaziarsi dell'impero contro il suo dominio?*

In un modo o nell'altro, la sovranità nuda – se è possibile trascrivere così la sovranità di Bataille – presuppone che si prendano le distanze dall'ordine filosofico-politico e dalla «filosofia politica»: non per favorire un pensiero depolitizzato, ma per favorire un pensiero che rimetta in cantiere la costituzione, l'immaginazione e il significato stesso del politico, o che permetta di ritrarne il profilo nel suo stesso ritirarsi e a partire dal suo ritirarsi. Il ritirarsi del politico<sup>12</sup> non

<sup>11</sup> Cfr. «Futur antérieur», 1995, n. 27, *En attendant l'empire*, e in particolare C. NEGRI, *La crise de l'espace politique*, *ibid.*

<sup>12</sup> Cfr. i lavori riuniti tempo fa in *Le retrait du politique* e *Rejouer la politique*, Gallée, Paris 1981 e 1983.

significa infatti la sua scomparsa. Significa semmai che scomparire il presupposto filosofico di ogni politica-filosofica, che è sempre un presupposto ontologico. Questo presupposto può prendere diverse forme: può consistere nel pensare l'essere come comunità e la comunità come destinazione, oppure può consistere nel pensare l'essere come anteriore ed esterno all'ordine della società, e nel pensare quest'ultima come esteriorità accidentale del commercio e del potere. Ma in tal modo l'essere-insieme non diventa mai davvero il tema e il problema dell'ontologia. Il ritirarsi del politico è lo scoprimento, il denudamento ontologico dell'essere-con.

Essere singolare plurale: tutto di fila, senza interpunzione, senza segni d'equivalenza, d'implicazione o di consecuzione. Un solo tratto continuo-discontinuo, che traccia l'insieme del dominio ontologico, l'essere-con-se-stesso designato come il «con» dell'essere, del singolare e del plurale, e che impone di colpo all'ontologia non soltanto un altro significato, ma un'altra sintassi. Il «senso dell'essere» non soltanto come «senso del con», ma anche, e soprattutto, come il «con» del senso. Nessuno di questi tre termini, infatti, precede o fonda gli altri e ciascuno designa la co-essenza degli altri. La co-essenza mette l'essenza stessa nel tratto - «essere-singolare-plurale» - in un tratto di unione che è pure un tratto di divisione, un tratto di spartizione che si cancella dunque, lasciando ciascun termine nel suo isolamento e nel suo essere-con-gli-altri.

L'unità di un'ontologia deve ormai essere cercata in questa trazione, in questo stiramento, in questo scarto e in questa spaziatura, che è simultaneamente quella dell'essere, del singolare e del plurale, distintamente e indistintamente. In un'ontologia simile, che non è un'«ontologia della società» nel senso di un'«ontologia regionale», ma l'ontologia stessa intesa come una «socialità» o una «sociazione» più originaria di qualsiasi «società», «individualità» o «essenza dell'essere», l'essere è *con*, è *come con* dell'essere stesso (il co-es-

sere dell'essere), per cui l'essere non si identifica *come tale*<sup>13</sup> (*come essere dell'essere*), *ma si pone, si dà o arriva, si dis-pone* – fa evento, storia e mondo – come il suo stesso *con* singolare plurale. Detto ancora altrimenti: *l'essere non è senza essere* – il che resta una misera tautologia fino a quando non si afferra che l'essere è co-originariamente sotto forma di essere-con-l'essere-stesso.

In questa forma, l'essere è simultaneo. Così come, per dire l'essere, bisogna ripeterlo e dire che «l'essere è», allo stesso modo l'essere è simultaneo a se stesso. Il tempo dell'essere (il tempo che l'essere è) è questa simultaneità, questa coincidenza che presuppone l'«incidenza» in generale, il movimento, lo spostamento o il dispiegamento, la derivata temporale originaria dell'essere, la sua spaziatura.

*Pollakôs legomenon* – l'essere si dice in molti modi: si tratta appunto, per certi versi, di ripetere l'assioma aristotelico. Una volta di più – in obbedienza al «con», all'«anche», all'«ancora» di una storia che ripete questa escavazione e questa trazione dell'essere – la singolarità dell'essere è il suo plurale. Ma l'essere non è più detto in molti modi a partire da un unico presunto nocciolo di senso; la molteplicità del dire – ossia dei dicenti –, con il dire ogni volta singolare, gli appartiene come la sua stessa costituzione e nel dire, al di là del dire, gli appartiene la molteplicità dell'essente nella sua totalità.

Dunque, l'essere co-incide *con* se stesso solo nella misura in cui questa co-incidenza spicca subito ed essenzialmente per la co-struttura del suo evento (incidenza, incontro, angolo di pendenza, *shock*, accordo discordante). L'essere co-incide con l'essere: in altri termini, l'essere è la spaziatura, è il sopraggiungere – la spaziatura sopraggiungente – del *co*, singolare plurale.

Ci si potrebbe chiedere perché occorra chiamare ancora «essere» qualcosa la cui essenza si riduce a un prefisso dell'es-

<sup>13</sup> Per una lettura decostruttiva del «come tale» dell'essere nell'ontologia fondamentale, cfr. la dissertazione di Dea di Yves Dupeux, Strasbourg 1994.

sere, a un *co-* al di fuori del quale non c'è nulla, null'altro che gli essenti o gli esistenti, ma non c'è alcuna sostanza o consistenza propria dell'essere in quanto tale. Ed è proprio di questo che si tratta, infatti: l'essere consiste solo nell'esistenza di tutti gli esistenti. Questa consistenza, tuttavia, non si dissolve in un pulviscolo di essenti giustapposti. È quanto cerco di segnalare parlando della «dis-posizione», che non è una mera posizione né una semplice giustapposizione. Il *co-* definisce bene l'unità e l'unicità di ciò che in generale è. Quanto si deve afferrare è per l'appunto la costituzione di quest'unica unità come «*co-*»: il *singolare plurale*.

(Del resto, si potrebbe mostrare facilmente che questo è un problema già posto e rilanciato da una lunga tradizione, che risale alla monadologia di Leibniz ma anche alle diverse forme della «divisione originaria» e, ancor più in generale, alle diverse forme della differenza dell'uno in se stesso o per se stesso. L'aspetto più importante è per l'appunto la ripetizione: la concentrazione e l'approfondimento della questione – che non vuol dire per forza un progresso, o magari un impoverimento, ma semmai, forse, uno spostamento, una deriva, un trascinamento verso qualcos'altro, verso un altro tipo di postura filosofica).

In via provvisoria, potremmo perlomeno dire questo: non si tratta di un'unità originaria e della sua divisione, né di una molteplicità originaria e della sua correlazione (né dell'Uno che divide se stesso, *arci-dialetticamente*, né degli atomi e del *clinamen*). In entrambi i casi, occorre infatti pensare un'anteriorità dell'origine su qualsiasi evento che le sopraggiunga (anche se l'evento proviene da essa). Occorre pensare allora un'unità originariamente plurale: ed è questo che significa pensare il plurale come tale.

*Plus* in latino è il comparativo di *multus*. Non significa «numerosi», significa «di più». È un accrescimento o un eccesso d'origine, nell'origine. Per far riferimento ai modelli evocati poc'anzi: l'Uno è *più* dell'uno, non perché «si divide», ma perché uno = più d'uno, perché non si può contare

uno senza contare più d'uno. Oppure, nel modello atomista: ci sono gli atomi *più* il *clinamen*. Ma il *clinamen* non è qualcos'altro, un elemento esterno agli atomi, non è qualcosa in più rispetto ad essi, ma è il «più» della loro esposizione: essendo parecchi, non possono che pendere o inclinare gli uni rispetto agli altri. L'immobilità o la caduta parallela eliminerebbero l'esposizione, equivarrebbero a una pura posizione e ci farebbero precipitare infine nell'Uno-puramente-uno (o, detto altrimenti, nell'Altro). Ma l'Uno puramente uno è meno dell'uno: non può essere né posto né contato. Mentre l'uno propriamente uno è sempre più dell'uno. È in eccesso di unità, è l'uno-con-l'uno: è il suo essere *in sé co-presente*.

Il *co-*stesso e in quanto tale, la co-presenza dell'essere, non è presentabile come l'essere che esso stesso «è», poiché lo è solo in quanto scarta l'essere. È impresentabile, non perché occupi la regione più lontana e misteriosa dell'essere, quella del nulla, ma perché non è sottomesso, semplicemente, alla logica della presentazione. Né presente, né da presentare (né, di conseguenza, «impresentabile» in senso stretto), il *con* è la condizione – singolare plurale – della presenza in generale come co-presenza. La co-presenza non è una presenza che si ritrae in assenza e non è neppure una presenza *in sé* o una presenza *per sé*.

Non è nemmeno una pura presenza *a*, né *a sé*, né ad *altri*, né al *mondo*. In verità, nessuna di queste forme di presenza può aver luogo – nella misura in cui esse hanno luogo – se non ha luogo, all'inizio, la co-presenza. Un soggetto unico non potrebbe neppure designar-*si* e riferir-*si* a sé come soggetto. Un soggetto, nel senso più classico del termine, non presuppone soltanto la propria distinzione rispetto all'oggetto della sua rappresentazione o autorità (*maîtrise*): presuppone, almeno altrettanto, la propria distinzione rispetto ad altri soggetti, di cui egli possa distinguere la specifica ipseità (o, se vogliamo, l'aseità) rispetto al proprio nucleo di rappresentazioni o autorità (*maîtrise*). Il *con* è dunque il presupposto del «sé» in generale. Ma non è più una presuppo-

sizione soggiacente, sotto forma di auto-presupposizione infinita della sostanza soggettiva. Come segnala la sua funzione sintattica, «con» è la pre-posizione della posizione in generale, che in tal modo dà la sua dis-posizione.

Il «sé», del «sé» in generale, ha luogo con prima di aver luogo a se stesso e/o all'altro. Questa «aseità» del sé è anteriore allo stesso e all'altro, ed è anteriore quindi alla distinzione di una coscienza e del suo mondo. Prima dell'intenzionalità fenomenologica e prima della costituzione egologica, ma anche prima della consistenza cosale in quanto tale, c'è la co-originarietà del con. Non c'è dunque *anteriorità* in senso proprio: la co-originarietà è la struttura più generale di ogni con-sistenza, di ogni co-stituzione e di ogni co-scienza.

Presenza-con: il *con* in quanto forma esclusiva dell'essere-presente, sicché l'essere-presente, e il presente dell'essere, coincide in sé – cioè con sé – solo nella misura in cui coincide, nella misura cioè in cui «cade con» l'altra presenza, che a sua volta obbedisce alla medesima legge. L'essere-intanti-insieme è la situazione originaria: potremmo addirittura dire che è ciò che definisce la «situazione» in generale. Per cui, è un «con» originario o trascendentale che esige ormai, con una sensibile urgenza, di essere demarcato o articolato. Anche se si tratta di un concerto tra i più difficili: a questo «originario» o a questo «trascendentale», infatti, non si «risale», poiché esso è strettamente contemporaneo a ogni esistenza e a ogni pensiero.





## Capitolo settimo

### Co-esistenza

Non a caso sui comunismi e i socialismi di ogni specie si è concentrata una parte essenziale delle aspettative del mondo moderno, così come la speranza in una frattura e un'innovazione senza ripensamenti – la speranza, in fin dei conti, in una rivoluzione, ossia in una ri-creazione del mondo. Non basta, ormai lo sappiamo bene, stigmatizzare le devianze, le menzogne e i crimini dei «socialismi reali» e dei «nazional-socialismi». La condanna morale e politica – quella mossa in primo luogo da una coscienza sicura ed esigente dei «diritti dell'uomo» – rischia di mascherare, dietro la sua indiscutibile legittimità, quest'altra legittimità, che è stata e resta quella di un'esigenza irriducibile: che noi possiamo dire «noi», che noi possiamo dirci noi (dirlo di noi stessi e dircelo gli uni agli altri) a partire dal momento in cui né un capo né un dio lo dice più per noi. Questa esigenza non è affatto secondaria ed è questo a darle una terribile forza di scatenamento, di sovversione, di resistenza o di trascinamento, poiché il fatto di non poter dire «noi» fa precipitare ogni «io» – individuale o collettivo – nella demenza, cioè in uno stato in cui non può più dire «io». Voler dire «noi» non ha nulla di sentimentale, di familistico o di «comunitarista»; è l'esistenza stessa a reclamare quanto le è dovuto, o a reclamare la propria condizione: la co-esistenza.

Se la speranza «socialista», come tale, si è dovuta rivelare un inganno o un'illusione, nondimeno il suo senso – il senso che faceva prepotentemente segno attraverso la speranza – è stato messo in luce ancora meglio. Non si trattava di rimpiangere il regno degli uni col regno degli altri, sostituendo il

dominio delle «masse» al dominio dei padroni. Si trattava invece di rimpiazzare il dominio in generale con la sovranità spartita, con una sovranità di tutti e di ciascuno - una sovranità intesa però, non come esercizio di potere o di dominio, ma come *prassi* di senso. Non appena le sovranità tradizionali (l'ordine teologico-politico) hanno perso, non il potere (che non ha fatto che spostarsi), ma la possibilità di fare senso, il senso stesso, cioè «noi», ha reclamato i suoi crediti - se così possiamo dire. Quella che Marx definiva l'alienazione, e occorre ricordare che non si trattava solo dell'alienazione del proletariato ma anche di un'alienazione della borghesia (di un'alienazione del «noi», alla resa dei conti, anche se ineguale e asimmetrica), non era in fondo altro che l'alienazione del senso. Ma Marx lasciò in sospeso la questione dell'appropriazione o della riappropriazione del senso - lasciando aperta, ad esempio, la questione di quello che è, secondo la sua definizione, il «lavoro libero». E questa sospensione avrebbe palesato, da ultimo, l'esigenza di un'altra ontologia dell'«essere generico» dell'uomo inteso come essere «essenzialmente sociale»: l'esigenza di una co-ontologia.

Così, il nostro disincanto e la nostra disperazione di fine secolo non sono dovuti soltanto al venir meno delle prospettive socialiste, e neppure si possono affrettatamente e ingenuamente sostituire queste prospettive coi nuovi temi del «comunitarismo». Questo disincanto e questa disperazione dicono qualcosa d'altro e dicono molto di più: dicono cioè la nostra preoccupazione principale, quella che ci rende oggi quel che «noi» siamo, ossia la preoccupazione per l'«essere sociale» in quanto tale, la cui essenza non è certamente riconducibile ai concetti di «società» o «socialità». È per questo che l'«essere sociale» diventa allora, in maniera infinitamente più povera e problematica, l'«essere-in-comune», l'«essere-in-tanti», l'«essere-gli-unicongli-altri», che mette a nudo il «con» come categoria ancora senza statuto e senza impiego, da cui deriva però tutto quanto ci fa pensare - tutto quanto fa pensare «noi».

È nel momento preciso in cui non c'è più una «prospet-

tiva socialista» da presentare e da proporre al «posto di comando» di un soggetto della storia e della politica, è nel momento in cui, in via più generale, non c'è più, per così dire, una «città» o una «società» di cui si possa proporre un modello regolativo, è in questo momento che l'essere-in-tanti, sottratto a ogni intuizione, a ogni rappresentazione e a ogni immaginazione, s'impone come questione, in tutta la sua gravità, e come esigenza, nella sua piena sovranità.

La questione e l'esigenza sono destinate dalla costituzione dell'essere-in-tanti in quanto tale, cioè dalla costituzione della pluralità *nell'essere*. Il concetto di «co-esistenza» ne viene acutizzato e complicato in maniera straordinaria. È notevole, infatti, che questo termine serva oggi a connotare un regime o uno statuto più o meno imposto a partire da circostanze estrinseche. È una nozione le cui sfumature vanno dall'indifferenza alla rassegnazione, dalla coabitazione alla contaminazione. Sempre ricondotta a connotazioni deboli o spiacevoli, la co-esistenza definisce un obbligo, o tutt'al più una concomitanza accettabile, ma non definisce mai un problema d'essere o d'essenza, se non sotto forma di aporia insormontabile, con la quale si può soltanto scendere a patti: quell'«insocietevole socievolezza» di cui probabilmente lo stesso Kant non si accontenterebbe più oggi, e il cui paradosso non guida più un pensiero prudente della perfetibilità dei popoli, ma serve da *pudendum* per un cinismo denominato «liberalismo». Anche quest'ultimo, tuttavia, offre oggi segni di sfinimento – o, quantomeno, di sfinimento in termini di senso – visto che al crollo del «socialismo» può rispondere soltanto con la definizione del «sociale» e del «sociologico» come sfere relativamente autonome dell'azione e del sapere. Ricucire fratture o descrivere strutture non è però qualcosa che possa sostituirsi al pensiero dell'essere stesso come essere-insieme. Poiché al crollo del comunismo si risponde così solo rimuovendo in tutta fretta la questione stessa dell'essere-in-comune (che il comunismo cosiddetto «reale» aveva a sua volta rimosso e nascosto dietro un essere comune). Ma è proprio quest'ultima la

questione che è invece emersa, questa e nessun'altra, e non ci abbandonerà più, dato che in essa *noi* siamo in questione.

Quanto è emerso non è una «dimensione sociale» o «comunitaria» che si aggiunge a un dato individuale primitivo – neanche a considerarla un'aggiunta essenziale e determinante (si pensi alle tante forme e tante circostanze del discorso ordinario in cui ci viene imposto quest'ordine: prima l'individuo e poi il gruppo, prima l'uno e poi gli altri, prima il soggetto del diritto e poi i rapporti reali, prima una «psicologia individuale» e poi una «psicologia collettiva» e, soprattutto, come si continua a sostenere in maniera sorprendente, prima un «soggetto» e poi l'«intersoggettività»...) Non si tratta neppure di una socialità o di un'alterità che verrebbe ad attraversare, complicare, mettere in gioco – *alterare* – nel suo stesso principio l'istanza del soggetto inteso come *solus ipse*. È qualcosa di più ed è qualcosa di diverso. È ciò che, nel principio stesso, determina l'*ipse* qualunque («individuale» o «collettivo», se questi termini hanno un senso preciso) solo co-determinandolo con la pluralità degli *ipse* che sono tutti co-originari e co-essenziali al mondo, a un mondo che va definito ormai come una co-esistenza da intendere in un senso ancora inaudito, perché essa non ha luogo «nel» mondo ma forma l'essenza e la struttura del mondo. Non una vicinanza o una comunità degli *ipse*, ma una co-ipseità: ecco ciò che è emerso, ma come un enigma sul quale il nostro pensiero inciampa.

Nella filosofia del xx secolo, l'ontologia heideggeriana del *Mitsein* resta solo un abbozzo (ci ritornerò). La co-esistenza o comunità husserliana si limita a essere una correlazione di *ego*, e l'egologia cosiddetta solipsista resta ancora la filosofia prima. Fuori della filosofia, è notevole che non sia la teoria sociale o politica ad essersi avvicinata maggiormente all'enigma della co-ipseità (e dunque di un'etero-ipseità). Ma lo hanno fatto invece: da una parte l'etnologia, posta sempre più a confronto coi fenomeni della co-appartenenza<sup>1</sup>; e dall'altra

<sup>1</sup> M. AUGÉ, *Il senso degli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

il Freud della seconda topica, la cui triplice determinazione è dettata, in fin dei conti, da una co-esistenza di principio (che cosa sono l'«Es» e il «super-io» se non l'essere-con, o la co-costituzione, dell'«io»?) Si potrebbe dire altrettanto della teoria lacaniana del significante, nella misura in cui quest'ultimo non rinvia semplicemente a un significato, ma istituisce la murua correlazione dei soggetti (e, in questa misura, l'«Altro» lacaniano è davvero tutto tranne che un «Altro»: questa locuzione non è che una scoria di carattere teologico, che serve in realtà a definire la «sociazione»).

Ciononostante, è altrettanto notevole che la psicoanalisi continui a rappresentare una pratica assai individualista, e peggio ancora una sorta di paradossale privatizzazione di qualcosa la cui legge è quella del «rapporto» in ogni senso. Curiosamente, accade qui qualcosa di simile a quanto accade in economia: i «soggetti» dello scambio sono quelli più rigorosamente co-originari, *ma questa mutua originarietà svanisce*, come co-esistenza in senso forte, nell'appropriazione ineguale dello scambio. Non è un caso che Marx e Freud, in una sorta di simmetria, rappresentino due tentativi, entrambi indissociabilmente pratici e teorici, di mettere il dito sull'«essere-incomune» come punto critico (disordine, malattia) della storia o della civiltà. Se si accetta una schematizzazione sommaria, si può dire che: tra l'economia e la psicoanalisi, dato oltretutto che non c'è mai stata un'«economia socialista» (bensì un capitalismo di Stato) e non c'è mai stata una «psicoanalisi collettiva» (se non come proiezione di un modello individuale), si estende lo spazio nudo dell'«essere-insieme», di un «essere-insieme» il cui assunto teologico-politico è esaurito e può risorgere solo con soprassalti reattivi. Questo spazio è diventato *mondiale*, il che non esprime solo la sua espansione su tutta la superficie del pianeta e oltre, ma il suo avvento come superficie di quanto è davvero in gioco: l'essenza dell'essere-con.

Ne risultano al tempo stesso: una coalescenza, una concentrazione, che sembrano mettere capo all'uniformità e all'anonimato, e un'atomizzazione, una co-dispersione, che

sembrano mettere capo all'idiozia, sia nel senso greco della proprietà privata, sia nel senso moderno della stupidità ot-tusa (la «proprietà privata» intesa come privata-di-senso). In tal modo, sembra definitivamente ostruita la dialettica che Marx credeva di intravedere, quella di un'appropriazione «individuale» che avrebbe mediato in sé i momenti della proprietà privata e della proprietà collettiva. E in tal modo, al tempo stesso, pare definitivamente confermato il contrasto freudiano tra una cura possibile della nevrosi individuale e l'incurabilità del disagio della civiltà. Ma in tal modo, comunque, questa dialettica e questo contrasto – così come la loro paralisi, senza comunicazione, l'una di fronte all'altro – hanno enucleato, a modo loro e confusamente, il nocciolo delle questioni, delle aspettative e delle ansie di un'epoca: in che modo l'essere-insieme può appropriarsi di se stesso, in quanto tale, una volta lasciato a se stesso, così com'è, nella formula nuda e senza assunti sostanziali, oppure, con un altro lessico, senza alcuna identificazione simbolica? Che cosa diventa l'essere-con quando il *con* appare a se stesso non più come una com-posizione, bensì come una dis-posizione?

Che cos'è il *co-* in quanto *dis-*: qual è l'«in quanto tale» dell'essere che lo espone come la sua propria spartizione ed enuncia che l'essere, come essere, è tra l'essere e l'essere stesso? Di più: che cosa congiunge nell'essere il «come» = «in quanto» e il «come» = «ugualmente»? L'essere in quanto tale è ogni volta l'essere in quanto essere di *un* essente, e lo è ogni volta ugualmente. Che cosa fa sì che l'essere come tale sia un essere uguale, che circola da essente a essente, e implica dunque la disparità, la discontinuità e la simultaneità che occorrono per misurare una «rassomiglianza»? Qual è la complicazione – co-implicazione e complessità – con la quale l'uomo espone, nel tema del «simile» (e dunque del *dissimile*), in questo tema così difficile che mette in gioco l'«umanità» come tale, una (dis)somiglianza dell'essere attraverso tutto l'essente? In che modo l'essere in quanto tale può non essere altro che la (dis)somiglianza dell'essente nella sua simultaneità?

Dire che tale questione è una questione ontologica – e che diventa addirittura la questione ontologica in assoluto – non significa dunque affatto disertare il terreno dell'economia o della malattia, e nemmeno disertare il registro della *prassi*. Al contrario, come ho già detto, tale questione non è poi altro che la questione di ciò che definiamo il «capitale», così come è la questione della «storia» e la questione della «politica». L'«ontologia» non occupa uno spazio arretrato, speculativo, quello dei principî astratti. Il suo nome significa: pensiero dell'esistenza. E la sua situazione significa oggi: pensare l'esistenza all'altezza di quella sfida di pensiero che è la mondialità come tale (che la si definisca poi come «capitale», «(dis)occidentalizzazione», «tecnica», «frattura della storia», ecc.).





Il ritrarsi del politico e del religioso – o del teologico-politico – non ha altro senso che il ritrarsi di ogni spazio, istanza o schermo di proiezione di una qualunque immagine della comunità. In prospettiva, sorge il problema di sapere se l'essere-insieme possa fare a meno di un'immagine e, di conseguenza, di un'identificazione e se la sua «sostanza» consista solo nella propria spaziatura. La questione, però, non può essere articolata in maniera esaustiva e soddisfacente fino a quando non si sarà capito fino in fondo questo ritrarsi dell'immagine e dell'identità. Una riflessione affrettata, timorosa e reattiva porta oggi a dichiarare indispensabili le forme d'identificazione più scontate, che vengono giudicate semplicemente deteriorate o pervertite: «popolo», «nazione», «chiesa», «cultura», per non parlare della confusa «etnia» e delle tortuose «radici». Si tratta di un vasto panorama dell'appartenenza e della proprietà, la cui storia politica e filosofica resta ancora da scrivere<sup>1</sup>: è la storia della rappresentazione-di-sé come elemento determinante di un concetto originario della società.

Il ritrarsi si presenta in due forme simultanee: da una parte, il teologico-politico si ritrae nello spazio del diritto; dall'altra, si ritrae nella vertigine di un'auto-rappresentazione che non rimanda più a un'origine, ma al vuoto della propria specularità.

<sup>1</sup> La recente tesi di dottorato di M. CRÉPON, *Le problème de la diversité humaine. Enquête sur la caractérisation des peuples et la constitution des géographies de l'esprit de Leibniz à Hegel* (Università di Paris-Nanterre, Paris 1995), costituisce il primo lavoro d'ampio respiro sull'argomento.

Il passaggio allo spazio del diritto divide, a conti fatti, il «politico» in due: da un lato, l'astrazione formale del diritto, che senza dubbio «concede i loro diritti», come si dice, a ogni particolarità e a ogni rapporto, ma senza conferire a tali diritti altro senso che il proprio; dall'altro, la realtà del rapporto di forza – economico, tecnico, passionale – che acquista così un grande rilievo e una piena autonomia, a meno che il diritto non eriga se stesso a origine o a fondamento, sotto forma di Legge assoluta (ed è per questo che si vede talvolta la psicoanalisi sostenere una visione sostanziale e autoritaria della società). La Legge, come tale, è necessariamente la Legge di un Altro, o la Legge in quanto Altro. L'Altro implica la sua non-rappresentabilità. E quest'ultima può fondare, in un regime teologico, un «divieto della rappresentazione», che presuppone la natura sacra dell'Altro, e con essa tutta un'economia del sacro, un'economia sacrificale, gerarchica e in fondo ancora ierofanica, anche se la teofania resta negativa e la teologia altrettanto: un accesso alla Presenza, o addirittura a una «superpresenza», viene comunque preservato. In un regime ateologico, invece, il divieto diventa una sconfessione della rappresentazione: l'alterità della legge ricopre, rimuove o rinnega la propria stessa origine, e il proprio fine, nella presenza singolare di ciascun altro. E in tal modo l'istanza di un «impresentabile», o «inimmaginabile», rischia di rivelarsi assai oppressiva e terrificante, se non terroristica, esponendo tutti all'angoscia di una Mancanza originaria. L'«immagine», viceversa, può a questo punto rivelarsi qualcosa che consente di aprirsi al «con», che diventa il bordo e il limite del suo tracciato.

(Beninteso, i due «regimi» non si limitano a succedersi nella storia. L'uno e l'altro, l'uno come l'altro, sono implicati già nel divieto e/o nell'inquietudine della rappresentazione, cioè: nella questione dell'accesso all'origine (alle origini) e della sua possibilità/impossibilità).

Non si tratta comunque di negare, alla rovescia, il diritto stesso: si tratta semmai di «concedere i suoi diritti» al singolare plurale dell'origine e di conseguenza, trattandosi del di-

diritto, a quella che si potrebbe definire la sua «anarchia originaria», o all'origine stessa del diritto intesa come ciò che è «di diritto senza diritto»: l'esistenza che, come tale, è ingiustificabile. Di sicuro, la derivazione o la deduzione del diritto da questo ingiustificabile non è immediata e non va da sé. Può darsi anche che sfugga, per essenza, al processo di una «deduzione», ma la si deve comunque pensare, se non si vuole che il diritto, senza ontologia, riassorba l'essere e il suo senso nella verità vuota della Legge. La subordinazione della politica ai «diritti dell'uomo» è anche una subordinazione surrettizia dell'«uomo» all'Altro. Ed è questo che nasconde, nella maggior parte dei casi, il richiamo a un'«etica»: un'imprescindibilità trascendentale della presenza più concreta.

All'altro capo del ritrarsi troviamo invece la rappresentazione che trionfa e che assorbe in sé, al tempo stesso, tutto il trascendentale e tutto il concreto. Quel che resta allora sotto il povero nome di «società», sotto questa parola diventata povera, svuotata di ogni «sociazione», ossia di ogni «mettersi in società», per non parlare delle «comunità» e delle «fratellanze» con cui si forgiavano un tempo le scene primordiali (che si rivelano, in genere, scene fantasmatiche) – quel che resta, dunque, sembra solo la cosiddetta «società» posta di fronte a se stessa, sembra solo l'essere sociale definito da questo gioco di specchi, che si perde nei bagliori scintillanti del suo rispecchiamento. Né l'Altro, né gli altri, ma un singolare plurale che assume se stesso in virtù di una curiosità rivolta a se stesso, che rende equivalenti tutte le rappresentazioni di sé che il singolare plurale offre al proprio stesso consumo.

Si è definito tutto ciò «la società spettacolare-mercantile», o la «società dello spettacolo». È stata questa l'intuizione post-marxista o meta-marxista del situazionismo: il «feticismo della merce» – cioè il dominio del capitale – è giunto a compimento con la mercificazione generale dei feticci, ossia con la produzione e il consumo di «beni» materiali e simbolici (tra cui, in primo luogo, l'ordinamento del diritto democratico) che hanno tutti il carattere d'immagine, d'inganno o di sem-

biente. Il «bene» su cui lo «spettacolo» in generale trae in inganno non è altro che l'appropriazione reale dell'essere sociale da parte di se stesso. A un ordine strutturato da una divisione visibile della società, che trova la sua giustificazione solo nell'al di là invisibile di ogni divisione (religione, ideale), succede un ordine immanente che mima ovunque la sua auto-appropriazione, nella forma stessa della visibilità. La società dello spettacolo è quella che porta a compimento pieno l'alienazione, grazie a un'appropriazione immaginaria dell'appropriazione reale. Il segreto dell'inganno è questo: l'appropriazione reale non è altro che una libera immaginazione creatrice di sé, indissolubilmente individuale e collettiva; ma la merce spettacolare, in tutte le sue forme, non è a sua volta altro che un immaginario venduto al posto di questa immaginazione autentica. Ciò di cui si fa un commercio universale è per l'appunto una rappresentazione dell'esistenza come invenzione e come evento appropriante di sé. Un soggetto della rappresentazione – cioè un soggetto ridotto alla somma o al flusso delle rappresentazioni che acquista – viene a occupare il posto e il ruolo di un soggetto dell'essere e della storia (è per questo che la replica allo spettacolo consiste nella libera creazione della «situazione»: evento appropriante sottratto, per un istante, alla logica dello spettacolo. Ed è per questo che il situazionismo, movimento di discendenze artistiche, rinvia a un paradigma della creazione artistica, magari privo di estetismi, e persino nemico di ogni forma di estetismo).

In questo modo, il situazionismo (di cui non voglio proporre qui uno studio e che ritengo solo un sintomo)<sup>2</sup> – e con esso taluni suoi prolungamenti in diversi tipi di analisi dell'auto-simulazione e dell'auto-controllo della nostra società – è

<sup>2</sup> Sintomo in se stesso e sintomo ancor più notevole per il successo inatteso di cui ha goduto alla morte di Guy Debord, nel 1995. Bisognerebbe citare alcuni articoli usciti in quell'occasione per mostrare come il riferimento a Debord potesse sembrare a molti necessario e importante, come un'ultima risorsa critica in un mondo senza critica. Sulla questione del feticismo e della critica, cfr. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.

giunto alla conclusione che il marxismo non avesse afferrato il momento dell'appropriazione simbolica, confondendolo con quello dell'appropriazione produttrice, oppure pensando che quest'ultima dovesse auto-produrre se stessa per trasformarsi infine in appropriazione simbolica: auto-soppressione del capitale come riappropriazione integrale dell'essere come esistenza comune. Per l'esattezza, il situazionismo è giunto alla conclusione che è proprio una simile trasformazione ad essersi prodotta. Ma non si è prodotta, tuttavia, sotto forma di appropriazione simbolica dell'essere-in-comune come essere simbolico (che rende il *simbolo*, in senso forte, un legame di riconoscimento, un'istanza ontologica dell'«in-comune» – come senz'altro era per Marx il legame del «lavoro libero», in cui ciascuno si produce come soggetto *con* gli altri e come soggetto *dell'*essere-gli-uni-con-gli-altri): si è prodotta invece sotto forma di simbolizzazione della produzione stessa, che mette capo a una co-esistenza limitata alla co-ordinazione tecnica ed economica dell'insieme della merce.

Il situazionismo è giunto così alla conclusione che le «scienze umane» hanno finito per costituire questa auto-simbolizzazione della società che non è, in realtà, una simbolizzazione, ma soltanto una rappresentazione e, più precisamente, la rappresentazione di un soggetto che non possiede altra soggettività al di fuori di questa stessa rappresentazione. Le «scienze umane» costituiscono infatti, in modo sempre più evidente (a prescindere dalla funzione critica che possono anche svolgere, nella misura in cui questa funzione non si traduce in una sorta di super-rappresentazione...), l'autentico supporto di ciò che è stato definito lo «spettacolo» generalizzato; ciò pone a questo punto, in tutta la sua gravità, la questione dei «media». La «mediatizzazione» non si risolve infatti nel semplice *battage* pubblicitario, che in sé non è nulla di nuovo, né si può ridurre semplicemente alle potenze tecniche ed economiche in quanto tali. Essa consiste, piuttosto, nel fatto che la società offre una rappresentazione di sé sotto forma di simbolicità. È per questo che la so-

cietà presenta poi una capacità di assorbimento della critica che se ne fa e della sua stessa messa in scena talmente impertinente, ironica o distanziata. Una sorta di psico-sociologia generalizzata si sostituisce all'assunzione di un'immagine o di un'identità dell'essere-sociale.

In proposito, il situazionismo non aveva torto a discernere una miseria nascosta in seno all'abbondanza, una miseria simbolica che non esclude affatto, del resto, una miseria materiale, preservata e se occorre aggravata per certuni, e in particolare per certuni sub-continenti del mondo... La miseria dello «spettacolo» è quella di una co-esistenza il cui *co-* non rinvia più a qualcosa grazie al quale l'esistenza possa simbolizzare con se stessa – grazie al quale l'esistenza possa dirsi in quanto tale e possa dare un senso all'essere, nel momento stesso in cui essa si rivela e si espone, comunque, come l'intera proprietà dell'essere. Non c'è più nulla che possa fare senso, comune o individuale, nel momento stesso in cui tuttavia, con l'esistenza, null'altro è dato se non l'esistenza-con intesa quale spazio di dispiegamento e di appropriazione. L'essere-insieme è definito allora dall'essere-insieme-allo-spettacolo, e questo essere-insieme interpreta se stesso come un calco inverso di quella rappresentazione di se stesso che esso crede di potersi dare come originaria (e perduta): la città greca riunita in comunità a teatro, nel teatro dei suoi stessi miti. Al che risponde oggi, per fare un solo esempio, quella pubblicità, che recupera oltretutto in modo spettacolare e vertiginoso la critica situazionista, «Il calcio rende insignificante ogni altra forma d'arte»<sup>1</sup>.

Nondimeno, è proprio questa capacità di recupero indefinito della critica situazionista che deve attirare la nostra attenzione. La denuncia del sembiante si muove anch'essa, senza problemi, nel sembiante, poiché essa non deve definire il proprio – il non-sembiante – se non come il rovescio oscuro

<sup>1</sup> Pubblicità della marca «Nike», nella metropolitana di Parigi (agosto 1995)

dello spettacolo. Dato che quest'ultimo occupa tutta la scena, il suo rovescio non può essere definito se non come l'inappropriabile segreto di una proprietà originaria che resta nascosta sotto le apparenze. Ed è per questo che il rovescio dell'«immaginario» menzognero diventa un'«immaginazione» creatrice, il cui modello resta, a conti fatti, quello del genio romantico. L'artista prende il testimone del soggetto-prodotto-re, ma sempre nello stesso orizzonte di una pre-supposizione ontologica che elimina ogni interrogazione specifica sul «comune» o sull'«in comune» dell'essere e del senso dell'essere.

Occorre dunque rendersi conto che questa versione della critica marxista, e con essa tutte le versioni di pensiero critico che s'ispirano a Marx (dalle versioni più «di sinistra» alle versioni più «sociologiche», da quella di Bataille a quella della Scuola di Francoforte, ecc.), oscura *in statu nascendi* la giustezza della propria intuizione. L'intuizione era quella di una società esposta a se stessa, che rivela il suo essere-sociale senz'altro orizzonte al di fuori di se stesso – vale a dire senza un orizzonte di Senso al quale riferire l'essere-insieme come tale, o senza un'istanza di com-posizione della sua dis-posizione messa ormai completamente a nudo. Ma questa intuizione era interpretata soltanto come regno dell'apparenza, come sostituzione dello spettacolo alla presenza autentica – dato che l'apparenza era intesa nel modo più classico, o come «semplice apparenza» (superficie, esteriorità secondaria, riflesso inessenziale), o come «falsa apparenza» (sembiante, bagliore ingannevole). La critica continuava dunque a seguire la tradizione filosofica più radicata – e più «metafisica» nel senso di Nietzsche – quella di uno svilimento delle apparenze in nome di una realtà autentica (profonda, vivente, originaria – e sempre Altra).

Come noto, questa tradizione istituisce e svislisce al tempo stesso l'apparenza sensibile, in virtù dell'esigenza di una realtà intelligibile, così come istituisce e svislisce la pluralità in virtù dell'esigenza di un'unità. Parimenti, l'apparenza pubblica è istituita e svislita in nome di una realtà interiore e teoretica (si pensi al Talete di Platone, inerte negli affari del-

la città) - e quando si afferma una realtà autentica in campo politico o comunitario, ciò avviene sempre assumendo il politico o il comunitario come interiorità e svilendo l'esteriorità semplicemente «sociale» (la sfera esteriore dei bisogni e degli scambi, la sfera delle manifestazioni mondane, ecc.). La critica situazionista - sintomatica perciò di tutta la critica moderna, a partire perlomeno da Rousseau, dell'esteriorità, dell'apparenza e dell'alienazione sociale - ha continuato a rinviare essenzialmente a qualcosa che è dell'ordine della verità interiore e che si può definire ad esempio «desiderio» o «immaginazione», a qualcosa il cui concetto completo è quello di un'appropriazione soggettiva di una «vera vita», concepita a sua volta come origine propria, come auto-dispiegamento e auto-soddisfazione.

Con questo, non voglio certo dire che non ci sia nulla di reale in ciò che viene definito e criticato come «alienazione», illusione o ideologia, ma è necessario chiedersi fino a che punto la critica dell'alienazione non corra il rischio di restare a sua volta compromessa con un'altra alienazione, simmetrica alla precedente: quella che io tento di definire col riferimento a ogni sorta d'Altro - che poi equivale sempre allo Stesso o al Se stesso di un'appropriazione unica, esclusiva ed egotica, qualunque sia l'ego coinvolto (generico, comunitario o individuale). Da un altro punto di vista, si potrebbe anche dire che questo riferimento è sempre, più o meno volutamente, quello a una «natura»: natura universale, natura umana, elemento naturale di ciascuno o elemento naturale di un popolo. Dietro l'idea di natura resta allora soggiacente il tema di un'auto-sufficienza, di un'auto-organizzazione, e di un processo orientato verso uno stadio finale. Questa natura è sottratta all'esteriorità e alla contingenza, che sono tuttavia i segni della «natura» intesa come il «fuori» al quale siamo esposti e senza il quale la nostra esposizione non avrebbe luogo. E allo stesso modo anche l'ego è sottratto all'esteriorità e alla contingenza, senza le quali tuttavia non sarebbe nemmeno esonibile in quanto ego.



La critica - non soltanto la sua teoria, ma la sua *prassi* - mostra cosí ormai che ha bisogno, assolutamente, di un altro principio su cui reggersi, diverso da quello di un'ontologia dell'Altro e dello Stesso: ha bisogno di un'ontologia dell'essere-gli-uni-con-gli-altri e questa ontologia deve comprendere insieme la sfera della «natura» e la sfera della «storia», quella dell'«umano» e quella del «non-umano», deve essere un'ontologia per il mondo, per tutto il mondo, per tutti e per ciascuno, per il mondo «in totalità», e solo per il mondo, poich  il mondo   tutto quanto c'  (ma, cos , c'  *tutto*).

Il situazionismo, ultima grande forma di critica radicale, non disconosce completamente questa necessit . Poich  la sua critica si   esercitata senza tirare troppo in ballo, malgrado tutto, il problema del richiamo della societ  a un qualsiasi modello (il che prova che la sua rottura con le diverse varianti del marxismo fu senz'altro la pi  decisa, ma dimostra altres  che la sua critica, assieme a quella di pochi altri, fu una delle prime, e delle pi  virulente, a scagliarsi, in nome anche di Marx, contro i socialismi una volta detti «reali» e contro le social-democrazie): essa solleva piuttosto, senza prenderne le esatte misure, il problema di un richiamo della societ  a se stessa. La «societ  dello spettacolo»  , allo stesso tempo, una denuncia (quella dello spettacolo-merce generalizzato) e un'affermazione: quella della societ  di fronte a se stessa e forse, ancor di pi , quella della societ  *in quanto* esposta a se stessa e ad essa sola.

Si dovranno dunque porre simultaneamente le due questioni seguenti:

- 1) la questione di capire se e fino a che punto la critica - diciamolo subito, la critica rivoluzionaria, incluse le sue forme pi  recenti, ma lo stesso vale *a fortiori* per le critiche cosiddette «riformiste» - abbia continuato a obbedire, paradossalmente e inconsciamente, a un modello classico della realt  contrapposta all'apparenza e dell'unit  contrapposta alla pluralit  (il che comporta,

tra l'altro, una durevole incomprendimento, o uno sviamento, della lezione nietzschiana nella tradizione critica e comporta parimenti che resti totalmente indeterminata la definizione dell'arte dal punto di vista della critica sociale): la questione di capire se e fino a che punto il pensiero e l'atteggiamento «critici» in quanto tali implicino questa obbedienza (se e fino a che punto la «critica» presupponga sempre la possibilità di svelare l'intelligibilità del reale) e la questione di capire allora quale altro atteggiamento si configuri, che non sia comunque di rassegnazione;

- 2) la questione di capire se lo «spettacolo» non sia, in un modo o nell'altro, una dimensione costitutiva della società: in altri termini, se quanto chiamiamo il «legame sociale» possa essere pensato al di fuori di un ordine simbolico e se quest'ultimo possa a sua volta essere concepito al di fuori di un registro dell'«immaginazione» o della «figurazione», che sembrerebbe necessario a questo punto ripensare daccapo. Una volta di più, l'arte entrerebbe in gioco: ma si tratterebbe comunque di uscire dalla questione trivialmente definita «arte e società», per concepire in tutt'altro modo l'arte stessa e ciò che ci rappresentiamo come un'«arte critica».

Le due questioni sono di carattere programmatico. Non le prenderò di petto, sono troppo ampie. Tenterò soltanto di aprire delle piste in questa direzione.

Per il momento, diciamo così: l'ultima cosa che ci ha insegnato la critica - la critica sociale, politica, economica, e la critica *della* società, *della* politica e *dell'*economia - sembrerebbe questa: situandosi nel cuore stesso della tradizione, occorre ammettere che la «realtà intelligibile» non può essere nient'altro che la realtà *del sensibile* in quanto tale e che, in maniera equivalente, la «realtà intelligibile» della comunità non può essere nient'altro che la realtà dell'*essere-in-comune* in quanto tale. Ragion per cui l'assunzione o la ri-

duzione all'intelligibile (Idea, Concetto, Soggetto) entra regolarmente in tensione, e fino alla rottura, col requisito *che le è davvero proprio*, quello di rendere intelligibile il sensibile, non al di fuori di esso, ma attraverso e per il sensibile, mettendo capo a un'intelligibilità sensibile in cui questa dicotomia capitale s'infranga o si complichì.

Quanto accade oggi è che ci viene domandato di fornire il senso dell'essere-in-comune nella forma in cui esso stesso è, cioè *in-comune*, o *con*, e non nella forma di un essere o di un'essenza del comune: ci viene domandato di fornire dunque il senso dell'essere-con attraverso il con, e alla resa dei conti di «fare-senso-con» (in una *prassi* del senso-con), infrangendo o complicando la contrapposizione tra un Senso (orizzonte, storia, comunità) e un semplice «con» (spaziatura, esteriorità, disparità). In definitiva, diventa urgente sapere se la critica della società è svolta a partire da un presupposto che non ha nulla di «sociale» (a partire da un'ontologia dell'essere-*tout-court*, se così possiamo dire), oppure a partire da un'ontologia dell'essere-in-comune, cioè dell'essenza singolare plurale dell'essere. Per questo, la proposta di un'«ontologia» significa innanzitutto, e quantomeno, la proposta di un riesame critico delle condizioni di una critica in generale.



Può darsi dunque che l'attuale situazione dell'«essere sociale» debba essere colta in tutt'altro modo rispetto allo schema di un immenso auto-consumo spettacolare in cui finisce per dissolversi e disperdersi la verità della comunità – della comunità in quanto soggetto e della comunità dei soggetti tra di loro. Può darsi che il fenomeno dello «spettacolo» generalizzato, con la dimensione, diciamo «tele-mondiale», che non soltanto lo accompagna, ma che gli è consustanziale, riveli tutt'altro, se ci sforziamo di decifrarlo altrimenti. Il che significa per prima cosa: senza presupporre nulla d'acquisito sull'«essere sociale» né, di conseguenza, sull'essere *tout court*.

Ma non si tratta del solito gesto classico che consiste nel voler cominciare senza presupposti (supponendo che una volontà del genere non sia già un presupposto). Si tratta piuttosto di pensare in modo rigoroso che cosa voglia dire l'essere-senza-presupposizione-di-sé – ossia, ancora una volta, la «creazione del mondo». Da un punto di vista generale e, se così possiamo dire, assolutamente generale, il requisito primordiale dell'ontologia, o della filosofia prima, deve ormai consistere nel fatto che l'essere non sia presupposto in alcun modo o da nessun punto di vista e, ancor più precisamente, nel fatto che *ogni presupposizione dell'essere debba risolversi nella sua non-presupposizione*.

L'essere non può essere pre-sup-posto, se incarna soltanto l'essere di ciò che esiste e non incarna alcun'altra esistenza preliminare o sog-giacente all'esistenza tale quale essa esiste. Ma l'esistenza esiste al plurale, è singolarmente plurale. Di conse-

guenza, il requisito formale fondamentale è quantomeno questo: che l'«essere» non sia nemmeno presupponibile come il semplice singolare che questo nome sembra indicare. Il suo singolare è plurale nel suo stesso essere. Ne consegue, allora, che *non soltanto l'essere-gli-uni-con-gli-altri non dev'essere inteso a partire da una presupposizione dell'essere-uno, ma che l'essere-uno (l'essere come tale, l'essere assoluto, o l'ens realissimum) può essere inteso solo a partire dall'essere-gli-uni-con-gli-altri*. La questione che abbiamo battezzato come la «questione dell'essere sociale» deve costituire, di fatto, *la* questione ontologica.

Se afferriamo bene la necessità di questa presupposizione senza fondo, possiamo allora tentare di dire: se la situazione dell'essere-sociale non è quella di un'auto-alienazione spettacolare, che presuppone una «presenza reale» perduta o dissimulata, essa non è neppure senza dubbio quella di un ordinamento generale della comunicazione, che presuppone un «soggetto razionale» della comunicazione. Questo non significa che non vi sia inganno da una parte e razionalità dall'altra, ma significa piuttosto che «presenza reale» e «razionalità» possono essere pensate, e valutate, solo a partire da qualcos'altro e non possono costituire di per sé la presupposizione. Il duplice contrasto dello «spettacolo» e della «comunicazione», abbandonato a se stesso come una sorta di grande antinomia ermeneutica del mondo moderno (e che possiamo vedere all'opera dappertutto), potrebbe anche essere facilmente ribaltato: lo «spettacolo» non è infatti altro che la «comunicazione», e viceversa. Del resto, è proprio questo chiasmo o questo circolo a inquietarci, con la coscienza confusa e angosciata che la «società» non faccia altro che «girare in tondo», senza sostanza, senza fondo e senza fine.

Può darsi, in effetti, che quanto sta accadendo sia un'altra sorta di «rivoluzione copernicana»: non quella del sistema cosmologico, né quella del rapporto tra l'oggetto e il soggetto, ma quella dell'«essere sociale», che gira ormai intorno a se stesso, o su se stesso, e non più attorno a qualcos'altro (Soggetto, Altro o Stesso).

Ciò che starebbe accadendo allora, ciò di cui lo «spettacolo» e la «comunicazione», la «merce» e la «tecnica» sarebbero soltanto le figure, forse perverse, ma in ogni caso ancora impensate, sarebbe la messa a nudo della realtà sociale – del *reale* stesso dell'essere-sociale – attraverso, come e nella simbolicità che la costituisce.

Anche se bisognerebbe capire che cosa significa «simbolico». La virtù propria del simbolo è quella di fare *simbolo*, cioè legame, congiunzione<sup>1</sup>, e di fornire una raffigurazione di questo legame, o di fare *immagine* in tal senso. Il simbolico è il reale del rapporto in quanto esso si rappresenta, e in quanto il rapporto come tale non è nient'altro che la sua rappresentazione. Il rapporto non è affatto la rappresentazione di un reale (nel senso secondario, mimetico, della rappresentazione), ma è solo ed esclusivamente il reale di una rappresentazione, la sua effettività e la sua efficacia (il suo paradigma è dato dal «ti amo», ma forse, ancor più originariamente, dal «mi rivolgo a te»).

È importante allora sottolineare a tale proposito che il simbolico e l'immaginario sono lungi dall'opporli l'uno all'altro, contrariamente a quanto pretende una vulgata che confonde l'immagine – intesa come manifestazione e riconoscimento – e il simulacro – inteso come ipostasi cattivante e mistificatrice. La semplice, o semplicistica, critica dell'«immagine» (e della «civiltà delle immagini»), che è diventata una sorta di *tic* ideologico tanto delle teorie dello «spettacolo» quanto delle teorie della «comunicazione», non è che l'effetto, a sua volta mitico e mistificante, del desiderio sconfinato di una simbolizzazione «pura» (e una sintomatica manifestazione della debolezza della «critica» in generale). L'unico criterio della simbolizzazione non è l'esclusione o l'indebolimento dell'immagine, ma la capacità di lasciar giocare, nell'immagine-sim-

<sup>1</sup> Come noto, il *symbolon* greco era un coccio di vasellame che veniva spezzato in due quando due amici si separavano, o un ospite partiva. La ricongiunzione dei due pezzi diventava così un segno di reciproco riconoscimento.

bolo e attraverso di essa, accanto alla congiunzione, lo scarto, l'intervallo aperto che l'articola in quanto *sim-bolo*: la parola non vuol dire infatti altro che «messo-con» (*syn* greco = *cum* latino) e sono proprio la dimensione, lo spazio e la natura del «con» ad essere qui in gioco. Il «simbolico» non è dunque un aspetto dell'essere-sociale: è quest'essere stesso, da una parte; dall'altra, il simbolico non ha luogo senza (rap)presentazione: è la (rap)presentazione degli uni agli altri senza la quale essi non sarebbero gli-uni-con-gli-altri.

Quando parlo dunque della realtà «sociale» messa a nudo in termini di simbolicità, sto parlando della «società» che si scopre non essere altro che l'apparenza di se stessa, che non rinvia più a uno sfondo, che non «simbolizza» (nel senso ordinario) nulla (nessuna comunità, nessun corpo mistico), ma fa simbolo con se stessa, apparendo di fronte a se stessa per essere così tutto ciò che essa è e tutto ciò che essa deve essere. L'essere sociale non rinvia allora ad alcuna assunzione in un'unità interiore o superiore. La sua unità è tutta simbolica: è tutta del con. L'essere sociale è l'essere che è apparendo di fronte a se stesso, con se stesso: è *com-parizione*.

La comparizione non significa soltanto che dei soggetti appaiono insieme. Poiché in questo caso (che è quello, esemplare, del «contratto sociale») resta ancora da chiedersi da dove essi «appaiano», da quale profondità sottratta all'essere-sociale come tale, da quale origine, e occorre inoltre chiedersi perché appaiano «insieme», e a quale altra profondità essi siano destinati «tutti insieme», o «oltre insieme». I casi sono due: o il predicato «insieme» non è che una qualifica estrinseca ai soggetti, che non appartiene all'apparire di ciascuno come tale e designa una giusta-posizione indifferente o, viceversa, esso aggiunge una qualità particolare, dotata di un senso proprio, che deve ritrovarsi in tutti i soggetti «insieme» e come «insieme». Le due alternative portano dritto all'*impasse* di una metafisica – e della sua politica – per la quale la com-parizione sociale non è che un epifenomeno transi-



torio e la società stessa è solo una tappa del processo che conduce, inevitabilmente, o all'ipostasi dell'insieme e del comune (comunità, comunione) o all'ipostasi dell'individuo.

In entrambi i casi, l'*impasse* è dovuta al fatto che l'essere sociale come tale – o quella che potremmo definire *la socializzazione dell'essere* – è strumentalizzato e ricondotto a qualcosa che non è l'essere. In tal modo, l'essenza del «sociale» non è mai essa stessa «sociale». E, di conseguenza, non è mai presentabile nella forma del «sociale», ma soltanto nella forma di una semplice «associazione», estrinseca e transitoria, o di un assunto transociale, di un'entelechia unitaria dell'essere-in-comune: due modi di rimuovere, o forcludere, il problema della «socializzazione».

Il senso stesso della parola «insieme», così come quello della parola «con», sembra oscillare indefinitamente e senza un punto di equilibrio tra queste due accezioni: o «insieme» della giustapposizione *partes extra partes*, di parti isolate e senza rapporto, o «insieme» del raccoglimento *totum intra totum*, unitotalità in cui il rapporto si oltrepassa e si trasforma in essere puro. Ma si capisce subito che la ricchezza del termine è data appunto dall'equilibrio tra queste due accezioni. «Insieme» non è né *extra* né *intra*. Il puro fuori come il puro dentro, infatti, renderebbero impossibile ogni specie di insieme: presuppongono l'uno come l'altro una pura sostanza unica e isolata al punto tale che nemmeno la potremmo definire più «isolata», poiché non intratterremmo più alcun rapporto con essa. È in tal senso che Dio non è insieme a nulla o a nessuno, ma è in compenso – perlomeno in Spinoza e in Leibniz, in modo diverso ma esemplare – l'insieme o l'essere-insieme di tutto quanto è; ed è in tal senso che non è più «Dio»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Un Dio trinitario, in compenso, rappresenta l'essere-insieme come la sua stessa divinità, ed è così che non è più neanche «Dio», ma l'essere-insieme in una forma onto-teologica. Tocchiamo qui un altro tema di quella «decostruzione del cristianesimo» che ho evocato a proposito della creazione e indoviniamo anche il nesso intimo tra tutti i grandi temi della dogmatica cristiana, nessuno dei quali potrà essere lasciato intatto dalla decostruzione.

Ma l'insieme e l'essere-insieme non sono equivalenti (è, viceversa, l'equivoco tra i due a rendere incerto lo statuto di questi dei dell'onto-teologia: panteismo, panenteismo, politeismo, monoteismo, ateismo, deismo, ecc. - rappresentabili, irrepresentabili, fondanti o sfondanti la rappresentazione, o magari consistenti nella rappresentazione stessa...).

L'insieme, inteso come sostantivo, è una collezione (così nella teoria degli insiemi). La collezione implica un raggruppamento esteriore e indifferente, per l'appunto, all'essere-insieme («in comune») degli oggetti della collezione. Ed è proprio questo l'accento che prendono di solito le tematiche e le pratiche del «collettivo» e del «collettivismo». Dobbiamo allora concluderne che l'«*insieme*» ontologico che ci tocca pensare non è mai il sostantivo, ma è sempre l'avverbio di un *essere-insieme*. E questo avverbio non è un predicato dell'«essere»: non gli apporta una qualifica particolare e supplementare; come ogni avverbio, esso modifica o modalizza il verbo, ma la modalizzazione, in questo caso, è d'essenza e d'origine. L'essere è insieme, e non è un insieme.

«Insieme» vuol dire la simultaneità (*in, simul*): «allo stesso tempo». Essere insieme significa essere allo stesso tempo (e nello stesso luogo, che a sua volta è la determinazione del «tempo» come «tempo contemporaneo»). Lo «stesso tempo / stesso luogo» implica che i «soggetti», per definirli così, si spartiscano questo spazio-tempo - ma non nel senso estrinseco della «spartizione»: occorre che essi se lo spartiscano, occorre che se lo «simbolizzino» come lo «stesso spazio-tempo», in mancanza del quale non ci sarebbero né un tempo né uno spazio. Lo spazio-tempo stesso è, per prima cosa, la possibilità del «con». Sarebbe necessaria a questo punto un'analisi troppo lunga. Tagliando corto, mi accontenterò di dire questo: il tempo non può essere né l'istante puro né la successione pura senza essere «allo stesso tempo» la simultaneità. Il tempo si implica da sé come «allo stesso tempo». La simultaneità apre immediatamente lo spazio come spaziatura del tempo stesso. Il tempo è possibile, ma soprattutto è necessario, a partire dalla

simultaneità dei «soggetti» poiché, per essere insieme e per comunicare, occorre una correlazione dei luoghi e una transizione dei passaggi. Spartizione e passaggio si prescrivono a vicenda. Husserl scrive: «la co-esistenza delle monadi, la loro semplice *simultaneità*, significa necessariamente una coesistenza *temporale*»<sup>1</sup>. Il simultaneo, infatti, non è l'indistinto: è, al contrario, la distinzione dei luoghi presi insieme. Da un luogo all'altro, *occorre tempo*. E da un luogo al luogo in quanto tale, occorre sempre tempo: il tempo, per il luogo, di aprirsi in quanto luogo, il tempo di spaziarsi. Reciprocamente, al tempo «originario» – o all'insorgere in quanto tale – *occorre spazio*, lo spazio della sua propria dis-tensione, lo spazio del passaggio, che dunque implica spartizione. Nulla e nessuno può nascere senza nascere a e con altri che giungono, che nascono a loro volta e che gli vanno incontro. «Insieme» è dunque una struttura assolutamente originaria. Ciò che non è insieme è nel nessun-luogo-nessun-tempo del non-essere.

La comparizione deve allora significare – questa è ormai la posta in gioco – che l'«apparire», ossia la venuta al mondo e l'essere al mondo, vale a dire l'esistenza come tale, è strettamente inseparabile, indiscernibile dal *cum*, dal *con*, in cui non soltanto trova il suo luogo e il suo aver-luogo, ma anche

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1994, § 60, p. 156, traduzione modificata. Qui più che altrove, senza dubbio, Husserl mostra come la fenomenologia tocchi da sé i propri limiti e li trasgredisca: non è più un nocciolo egoico, ma «il mondo come senso costituito» (*ibid.*, § 59, p. 154) a rivelarsi costituente. La costituzione stessa è costituita: enunciata in questi termini, questa è senza dubbio la struttura ultima del «linguaggio» e del «con», o del linguaggio *come* «con». Tutto il contesto in cui è inserito questo passo mostra come Husserl intenda qui rispondere a Heidegger e a un pensiero del *Mitsein* ancora insufficientemente fondato sulla «necessità essenziale» (*ibid.*, p. 116, traduzione modificata) del «mondo oggettivo dato» e delle sue «comunità di gradi diversi» (*ibid.*, traduzione modificata). Ed è notevole il chiasmo che si produce qui tra due pensieri che si provocano e s'incrociano a vicenda, secondo quelli che dovremmo chiamare *due stili dell'essenzialità del con*. Si potrebbero definire, all'incirca, lo stile della coappartenenza (nell'essere come verità, Heidegger) e lo stile della correlazione (nell'ego come senso, Husserl). Ma caratteristiche tanto schematiche potrebbero anche essere invertite. Non è questo l'importante, importante è la testimonianza comune dell'epoca (con Freud, con Bataille, con...): l'ontologia deve diventare ormai un'ontologia del «con», se non vuole diventare un'ontologia del nulla.

– ed è la stessa cosa – la sua struttura ontologica fondamentale.

Che l'essere sia, in assoluto, essere-con: ecco ciò che dobbiamo pensare<sup>1</sup>. *Con* è il primo tratto dell'essere, il tratto della singolare pluralità dell'origine o delle origini in esso.

Certo, il *con* come tale non è presentabile. L'ho già detto, ma occorre ribadirlo. Il *con* non è «impresentabile» come lo è una presenza sottratta, o un Altro. Se c'è un soggetto solo con altri soggetti, il «con» stesso non è un soggetto. E o fa il tratto di unione/disunione che di per sé non si appropria né dell'unione né della disunione intese come sostanze soggiacenti al tratto: quest'ultimo non è il segno di una realtà, e neppure di una «dimensione intersoggettiva». È davvero – «in verità» – un tratto tirato sul vuoto, che apre e sottolinea al tempo stesso questo vuoto, che crea la sua tensione e la sua trazione, tensione e trazione – attrazione/repulsione – del «tra»-di-noi. Il «con» resta tra di noi e noi restiamo tra di noi: nient'altro che noi, ma nient'altro che un intervallo tra di noi.

Così, non dobbiamo dire il «con», ma soltanto «con», preposizione di ogni posizione, essa stessa senza posizione. Ma se l'impresentabilità di «con» non è quella di una presenza celata, vuol dire allora che essa è l'impresentabilità di questa pre-posizione, cioè della presentazione stessa. «Con» non si aggiunge all'essere, ma crea la condizione intrinseca e immanente della presentazione in generale.

La presenza è impossibile, se non come co-presenza. Se dico che l'Unico è presente, gli ho già dato un compagno di presenza (anche se si trattasse solo di se stesso, fendendolo in due). Il *co-* della co-presenza è l'impresentabile per eccellenza: ma non è null'altro che – e non è l'Altro de – la presentazione, l'esistenza che compare.

È assai probabile che in fin dei conti non ci sia nient'al-

<sup>1</sup> Come dice Francis Fischer, che con me insiste da lungo tempo su questa esigenza, «il "con" è una determinazione stretta dell'inessenza dell'esistere. L'essere-nel è immediatamente "con" poiché il *Dasein* non ha essenza» (F. FISCHER, *Heidegger et la question de l'homme*, tesi di dottorato, Università di scienze umane, Strasbourg 1995).

tro su cui meditare, come si dice, cioè nient'altro da rimuginare e da rimasticare tra di noi, se dobbiamo ormai pensare qualcosa dell'essere sociale che non sia solo la sua auto-derisione spettacolar-mercantile o il suo auto-rafforzamento comunicazionale, entrambi pensati sullo sfondo di un'improbabile quanto nostalgica autenticità. Il proprio della comunicazione non sta né nella creatività, né in una razionalità depositata nell'interiorità come una risorsa fondamentale, che solo la critica può rendere disponibile. In questo, noi possiamo ben dire di non vivere più ai tempi dell'Illuminismo o del Romanticismo. Noi siamo altrove, il che non vuol dire che siamo all'opposto oppure al di là, come se si trattasse di un processo dialettico. Noi ci troviamo in una sorta di tensione simultanea tra queste due epoche, contemporanei dell'una e dell'altra, ma contemporanei anche della loro usura, che in un caso fa precipitare nell'estrema banalità e nell'altro fa precipitare nella notte dello sterminio. Così, in una sospensione della storia da cui affiora daccapo un enigma, noi siamo contemporanei di noi stessi, contemporanei cioè della messa a nudo dell'essere-in-comune.

Il proprio della comunità potrebbe allora essere descritto così: essa non deve appropriarsi di alcuna altra risorsa a parte il «con» che la costituisce, il *cum* della «comunità», la sua interiorità senza interiore, che pure è forse, a modo suo, *interior intimo suo*. Il *cum*, dunque, di una comparizione in cui noi non facciamo che apparire insieme, gli uni con gli altri, senza comparire davanti a nessun'altra istanza che non sia il «con» stesso, il cui senso pare dissolversi istantaneamente nell'insignificanza, nell'esteriorità, nell'inconsistenza inorganica, empirica e aleatoria del puro e semplice «con».

Allora, a quanto pare almeno, il proprio della comunità diventa solo l'improprietà generalizzata della banalità, dell'anonimato, della folla solitaria e dell'isolamento gregario. Le più semplici solidarietà, le più elementari prossimità sembrano trovare infine qui la loro dislocazione. La «comunicazione» non sarebbe altro che la laboriosa negoziazione di un'imma-

gine ragionevole e senza interesse di una comunità votata solo all'intrattenimento di se stessa, che si rivela daccapo l'intrattenimento della macchina spettacolar-mercantile.

Bisogna pur dirlo: la comparizione potrebbe essere solo un nome diverso del capitale. E addirittura un nome che corre il rischio di mascherare una volta di più di che cosa si tratta, offrendo una volta di più un pensiero consolatorio, segretamente rassegnato. Tuttavia, questo rischio non è una ragione per accontentarsi di una critica del capitale che resti ingabbiata nella presupposizione di un «altro soggetto» della storia, dell'economia e dell'appropriazione del proprio in generale. Definendo il «capitale», Marx ha definito una depropriazione talmente generale da non permettere più di presupporre, preservato, un altro o un Altro che diventi il soggetto di una riappropriazione generale.

O forse meglio, la presupposizione non può avere più la forma di una presupposizione del «soggetto», ma di una presupposizione dell'essere-gli-uni-con-gli-altri, il tutto in un modo assai più problematico ma anche, se mi è consentito dirlo, più radicale di quanto Marx potesse immaginare. Bisogna ammettere, dunque, che la critica classica del capitale, fino alle sue ultime versioni post-marxiste, non è sufficiente a cogliere ciò che il capitale esibisce. O perlomeno, è questa la preoccupazione che un pensiero della comparizione deve risvegliare.

L'intuizione profonda di Marx è caratterizzata senza dubbio anch'essa da questa ambivalenza: il capitale esibisce al tempo stesso l'alienazione generale del proprio – la disappropriazione generalizzata, o l'appropriazione della miseria in tutti i sensi del termine – e la messa a nudo del *con* come tratto dell'essere o come tratto del senso. Il nostro pensiero non è ancora all'altezza di una simile ambivalenza. Il che spiega perché, in particolare, esso manifesti di continuo, a partire da Marx e passando per Heidegger, una notevole e indefinita esitazione riguardo alla «tecnica», oggetto-limite – e forse oggetto-schermo – di un pensiero che vi scorge talvolta la promessa di un auto-oltrepassamento del capitale,

talvolta la garanzia del carattere implacabile della sua officina, che si trascina senza controllo – e che controlla tutto da questa assenza di controllo.

È del resto per questa stessa ragione che la verità del nostro tempo può enunciarsi solo in termini marxisti o post-marxisti, che si tratti del mercato, della miseria, dell'ideologia social-democratica o delle riappropriazioni sostanziali che gli si oppongono (nazionalismi, fondamentalismi, fascismi).

Ma questa verità, a sua volta, domanda di essere pensata a partire dal *con* della comparizione, nella misura in cui la sua nienza a nudo significa almeno questo (per dirla solo in una formula): la posta in gioco non è una riappropriazione del *con* (dell'essenza di un essere comune), ma un *con* della riappropriazione (in cui il proprio non giunge o non ritorna che *con*).

(Ecco perché non ci possiamo risparmiare un'ontologia, ma ecco anche perché questa ontologia dev'essere, in modo identico, un *ethos* e una *praxis*. Bisognerà tornarci in seguito<sup>3</sup>. Per il momento diciamo questo: un'ontologia dell'essere-con non può che situarsi al di qua della distinzione fra i termini «essere», «agire», «evento», «senso», «fine», «condotta», dato che<sup>1</sup> e nella misura in cui essa si situa al di qua della distinzione tra «singolare» e «plurale», o tra l'«in sé» e l'«in tanti»).

<sup>3</sup> Cfr. *L'etica originaria di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1996.





Se l'essere-con è la spartizione di uno spazio-tempo simultaneo, esso implica una presentazione di questo spazio-tempo in quanto tale. Per dire «noi», occorre presentare il «qui e ora» di questo «noi». O meglio, dire «noi» attua la presentazione di un «qui e ora», quali che siano le sue determinazioni: una stanza, una regione, un gruppo di amici, un'associazione, un «popolo». *Noi*, infatti, non può mai essere semplicemente «il noi», come un solo soggetto, e neppure un «noi» indistinto, come una generalità diffusa. «Noi» enuncia sempre una pluralità, una spartizione e un accavallamento di «noi»: non «si» è «con» in generale, ma sempre, ogni volta, in modi determinati, a loro volta multipli e simultanei (popolo, cultura, lingua, discendenza, rete, gruppo, coppia, banda, ecc.). Quanto viene presentato così, ogni volta, è una scena sulla quale tanti possono dire «io», ciascuno per conto suo, ciascuno a suo turno. Ma «noi» non è l'addizione o la giustapposizione di questi «io». Un «noi», anche non pronunciato, è la condizione di possibilità di ogni «io». Ciascuno può designare se stesso solo se è dato uno spazio-tempo dell'«auto-referenzialità» in generale. Questa «generalità» non possiede una consistenza «generale»: possiede solo la consistenza dell'«ogni volta» singolare di ogni «io». L'«ogni volta» implica *in un sol tempo* la discrezione dell'«uno a uno» e la simultaneità dei «ciascuno». Poiché un «ciascuno» che non sia nella simultaneità non sarebbe nello-stesso-tempo-accanto ad altri «ciascuno», si troverebbe in un isolamento che non sarebbe neppure un isolamento, ma la pu-

ra e semplice impossibilità di designare *se stesso*, e dunque di essere «sé». La pura distributività si convertirebbe in assoluto autismo (ma il «gruppo», qualsiasi esso sia, non è neppure un'identità di ordine superiore: è una scena, un luogo d'identificazione. Da un punto di vista generale, la questione del «con» si può forse enunciare pure in questi termini: mai identità, sempre identificazioni).

Così, lo stesso Cartesio, come ho già avuto modo di segnalare, può fingersi solo e senza mondo soltanto perché non è, per l'appunto, solo e senza mondo. Con la sua finta, egli dimostra al contrario che chiunque finga la solitudine attesta per ciò stesso l'«auto-referenzialità» di *chiunque*. Ed è proprio, infatti, sul riconoscimento *da parte di chiunque* della certezza dell'*ego sum* che si basa l'«evidenza» di questa verità prima. Il suo enunciato completo è dunque: *io dico che noi diciamo, tutti e ognuno, «ego sum, ego existo»*. Perciò non bisogna leggere Cartesio come fa Heidegger, che non risale a questa condizione assolutamente prima e si ferma alla posizione della sostanza – *res cogitans*; bisogna leggere Cartesio alla lettera, come egli stesso invita a fare: facendo *con* lui e come lui l'esperienza della finta. Solo questo pensare *con* perviene all'evidenza, che non è una dimostrazione. La finta metodica non ha nulla di sostanzialistico, nel suo primo movimento, né di solipsistico: essa scopre la scena dell'«ogni volta» come la nostra scena, come la scena di «noi».

Questa scena – il «teatro del mondo», come Cartesio amava dire, fedele a un tema ricorrente dell'epoca – non è scenica nel senso di uno spazio artificiale di rappresentazione mimetica. È scemica nel senso del ritaglio e dell'apertura di uno spazio-tempo di distribuzione delle singolarità, ognuna delle quali gioca singolarmente il ruolo unico e plurale del «sé» o dell'«essere-sé». E «sé» non vuol dire per prima cosa a sé, o attraverso sé, o per sé, ma «uno tra di noi»: un «ogni volta» sottratto all'immanenza o al collettivo, e un «ogni volta», dunque, co-essenziale nella co-esistenza di ciascuno, di «ogni ciascuno». La scena è lo spazio della comparizione,

in mancanza del quale resterebbe solo l'essere puro e semplice, ossia tutto e nulla, tutto come nulla.

L'essere si dà singolare plurale e si dispone in tal modo come la propria stessa scena. Noi ci presentiamo «io» gli uni agli altri, così come «io», ogni volta, ci presenta «noi» gli uni agli altri. In tal senso, non c'è società senza spettacolo o, meglio, non c'è società senza spettacolo della società. Questa affermazione, ben nota in campo etnologico e, in particolare nella tradizione occidentale, in campo teatrale, dev'essere intesa in tutta la sua radicalità ontologica. Non c'è società senza spettacolo, poiché la società è lo spettacolo di se stessa.

Ma non si deve neppure intendere questo come un semplice gioco di specchi (fino a quando perlomeno «gioco» e «specchio» indicheranno semplicemente l'artificio e l'irrealtà). La comparizione, come concetto dell'essere-insieme, consiste nell'apparirsi: cioè nell'apparire in un sol tempo a sé e agli altri. Si appare a sé solo apparendo gli uni agli altri. Se vogliamo a tutti i costi formulare la cosa in maniera classica, cominciando dalla sfera supposta di un'individualità propria e isolata, dovremo dire che si appare a sé solo nella misura in cui si è già un altro per sé<sup>1</sup>. Ma è subito chiaro, così, che non si potrebbe cominciare a essere un altro per sé, se non si fosse cominciato già nell'alterità con – o rispetto a – gli altri in generale. Gli altri «in generale» non sono né gli altri «io» (poiché «io» e «tu» sono dati solo sullo sfondo dell'alterità in generale) né il non-io (per la medesima ragione). Gli altri «in generale» non sono né lo Stesso né l'Altro; sono gli-uni-gli-altri, o gli uni-degli-altri, ossia una pluralità primordiale che compare. «Apparirsi», e apparire tanto a sé quanto agli altri, non è quindi qualcosa che appartenga alla sfera dell'apparizione, della manifestazione, del fenomeno, dello svelamento, o di qualsiasi altro concetto del diventare-visibile, con tutto ciò che esso implica circa un'origine invisibile e un rapporto con que-

<sup>1</sup> Cfr. il titolo del libro di P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

sta origine concepito in termini di espressione o di illusione, di rassomiglianza o di sembianza<sup>2</sup>. E comparire non significa neppure «apparirsi»: non significa uscire da un essere-in-sé per andare incontro agli altri, o per venire al mondo. Significa trovarsi nella simultaneità dell'essere-con, in cui non c'è alcun «in sé» che non sia immediatamente «con».

Ma «immediatamente con» non fa riferimento a un'immediatezza intesa come assenza d'esteriorità. È, al contrario, l'esteriorità istantanea dello spazio-tempo (l'istante stesso come esteriorità: il simultaneo). Ed è per questo che la comparizione compone una scena che non si riduce a un gioco di specchi – o è per questo che la verità del gioco di specchi dev'essere intesa come la verità del «con». In questo senso, la «società» è «spettacolare».

A ben vedere, si potrà constatare che le critiche dell'alienazione «spettacolare» si basano, in ultima analisi, che lo vogliano o meno, sulla distinzione tra un «buono» spettacolo e un «cattivo» spettacolo. Nel buono spettacolo, l'essere sociale o comunitario presenta a se stesso la propria interiorità, la propria origine (di per sé invisibile), la fondazione del proprio diritto, la vita del proprio corpo e lo splendore della sua fioritura (così, per i situazionisti una certa idea dell'«arte» ha finito per giocare, quasi inevitabilmente, il ruolo di buono spettacolo, e non è un caso che lo «spettacolo» fosse per loro in primo luogo una falsificazione dell'arte). Nel cattivo spettacolo, l'essere sociale si rappresenta l'esteriorità degli interessi e degli appetiti, le passioni egoistiche e la falsa gloria dell'ostentazione. Alla resa dei conti, questa divisione manichea presuppone non soltanto una distinzione tra gli oggetti rappresentati, ma anche una contrapposizione in seno alla rappresentazione stessa: quest'ultima è, infatti, ora rappresentazione dell'interiorità (manifestazione, espressione

<sup>2</sup> Il lavoro di Philippe Lacoue-Labarthe è consacrato in gran parte all'analisi decostruttiva di questa *mimesis* originaria.

del proprio), ora rappresentazione dell'esteriorità (immagini, riproduzione). E si finisce per trascurare così il loro reciproco intreccio: non c'è «espressione» che non si dia già come «immagine», non c'è «presentazione» che non sia già nella «rappresentazione», in altri termini: non c'è «presenza» che non sia la presenza degli uni agli altri.

Come noto, la necessità di discriminare tra diversi spettacoli è già formulata esplicitamente da Rousseau, per il quale lo spettacolo migliore, e l'unico davvero necessario, è quello del popolo riunito per danzare attorno all'albero che ha innalzato come proprio simbolo. Quel che Rousseau rende così palese, senza volerlo<sup>1</sup>, non è però nient'altro che la necessità dello spettacolo. Con la modernità, la società sa ormai di essere qualcosa che ha luogo nella non-presenza immanente a se stessa, vale a dire come *soggetto*, da non intendere nel senso di un «soggetto della rappresentazione», ma nel senso della *rappresentazione in quanto soggetto*: della presentazione-a, o di quella che potremmo definire altrimenti l'appresentazione, come regime di un venire in presenza, che è un venire congiunto, co-incidente e con-corrente, simultaneo e reciproco. Questa appresentazione è quella di un «noi» che non possiede la natura *né* di un «io» comune *né* di un luogo geometrico, o di un insieme di tutti gli «io» equidistanti tra loro, ma di un «noi» che apre, al di qua di ogni io-soggetto, la spaziazione della com-parizione. La «sociazione» non viene alla luce come un essere, ma come un atto e quest'atto, per definizione, si espone: è solo esponendosi che esso è ciò che è, o fa ciò che fa.

<sup>1</sup> Solo fino a un certo punto, poiché Rousseau ha colto bene la necessità dello spettacolo che egli stesso condannava, ed è una sorta di auto-oltrepassamento dell'esteriorità spettacolare-rappresentativa che ha tentato di pensare, tanto dal lato della «religione civile» quanto dal lato della letteratura. Così, «letteratura» da una parte (con «musica o arte» in generale) e «religione civile» dall'altra (vale a dire immagine presentabile di una socialità laica) diventano i termini precursori del nostro problema inteso come problema del senso-con. «Mostrare un uomo ai suoi simili» da una parte e dall'altra celebrare – visto che non se ne può vivere l'evento – il patto istitutivo dell'umanità stessa. Il modello è dappertutto e da nessuna parte, singolare plurale. Ragion per cui, il problema si pone subito in una convergenza e in una divisione tra «arte» e «religione civile»...

L'essere-sociale deve attestare dinanzi a se stesso l'atto della socializzazione, quest'atto che lo fa essere, non nel senso che lo produca (come un risultato), ma nel senso che l'«essere», in questo caso, consiste interamente nell'atto e nell'esposizione dell'atto. In tal senso, potremmo dire che il «contratto» di Rousseau non è, nella sua essenza, la conclusione di una convenzione, ma la scena, il teatro della convenzione.

Se non è immediatamente «spettacolare» in nessuno dei sensi comuni della parola, resta il fatto che l'essere-sociale è essenzialmente un essere-esposto. Esso è nella forma di un essere-esposto, cioè non è nella forma di una consistenza immanente dell'essere-a-sé. L'essere-a-sé della «società» è la trama e il rimando reciproco della co-esistenza, vale a dire delle co-esistenze. Ragion per cui ogni società si offre il suo spettacolo e si dà come spettacolo, quali che siano le forme di questo spettacolo<sup>4</sup>.

In tale misura, ogni società sa di costituirsi nella non-immanenza della comparizione. Ciò che sa così – e che non esibisce come un «sapere», ma come e mediante la sua propria scena, come la sua *prassi* scenografica – è che non c'è, dietro l'essere-insieme, un altro essere che non sia più, o non ancora, un essere-insieme, ma sia invece l'insieme stesso, in presenza, in persona, in corpo o in essenza. La società sa, dunque, che l'«insieme» non è un predicato dell'essere e che «in-

<sup>4</sup> Questo non vuol dire che vada «accettato» indifferentemente ogni spettacolo. Al contrario, una società la cui forma spettacolare non sia più codificata pone, e deve porsi, i problemi più difficili circa lo spettacolo: non soltanto essa deve prendere a riguardo una moltitudine di decisioni etiche, pratiche, economiche, estetiche e politiche, ma deve in primo luogo riprendere e fondare daccapo il pensiero dello «spettacolo» in quanto tale. La critica generale dello «spettacolare» – della mediatizzazione, della televisione, ecc. – finge sovente da alibi e da schermo per un'ideologia assai povera. Lagnosa, risentita o altezzosa, essa si preoccupa solo di mostrare a tutti di possedere il segreto di ciò che è illusione e di ciò che non lo è. Rivendica di sapere, ad esempio, che «la gente» è «abbruttita» dalla «televisione», o dalla «telecrazia», mentre non sa nulla, alla resa dei conti, né del vero uso che «la gente» fa della televisione – un uso forse più distanziato di quanto si creda – né della condizione reale, talvolta veramente «abbruttita», delle culture popolari di una volta. La critica dello spettacolare, da ormai qualche tempo a questa parte, se la fa e se la canta – ma comincia a invecchiare.

sieme» è, semmai, un tratto dell'essere stesso. Oppure sa che l'insieme dell'essere non è un essere, ma spartisce l'essere.

Così, il sapere spontaneo della società – la sua «comprensione preontologica» di se stessa – è un sapere sull'essere stesso, in assoluto, e non su una regione particolare e subordinata dell'essente, che sarebbe la sua regione «sociale». L'essere-con è costitutivo dell'essere, e lo è (ci ritornerò dopo) per la totalità dell'essente: la comparizione «sociale» è essa stessa l'esponente della comparizione generale degli essenti. Questo è il sapere che si fa strada da Rousseau a Bataille, da Marx a Heidegger, e che richiede un linguaggio che sia il *nostro*.

Senza dubbio, noi ancora balbettiamo: la filosofia giunge sempre troppo tardi, e di conseguenza troppo presto. Ma il balbettamento stesso restituisce la forma del problema: noi, «noi», come dirci noi? Oppure, che cosa ci dice, che cosa dice «noi», e che cosa si dice di noi, nella proliferazione tecnica dello spettacolo sociale, del sociale spettacolare, della mondialità auto-mediatizzata e della mediatizzazione mondializzata? Noi non siamo più capaci di appropriarci di questa proliferazione, perché non sappiamo pensarne la natura «spettacolare» (che releghiamo, tutt'al più, sotto le insegne inconsistenti dello «schermo» o della «cultura»), né la natura «tecnica» (che consideriamo come una strumentazione autonoma, senza chiederci se al contrario non sia la «nostra» comprensione di «noi stessi» a scoprire queste tecniche, a inventarsi in esse, e se la tecnica non sia essenzialmente connessa al «con»...).<sup>5</sup> Noi non siamo all'altezza di «noi»: ci rimettiamo di continuo a una «sociologia» che non è che la forma erudita dello «spettacolare-mercantile», ma non abbiamo nemmeno cominciato a pensarci, a pensare «noi stessi» in quanto «noi».

Questo non vuol dire che lo si possa fare domani, o più tar-

<sup>5</sup> Se *physis* = ciò che si presenta e si realizza da sé, «con» appartiene a un'altra sfera. Come pure appartiene a un'altra sfera, e questo già «nella natura», il proliferare e l'affiancarsi reciproco delle specie. *Techne* ha sempre a che fare con ciò che non va da sé, né a sé, con la disparità, con la contiguità, e con un'essenza irrealizzata e irrealizzabile del «con».

di, in virtù di un progresso o di una rivelazione poiché, probabilmente, non si tratta di un nuovo oggetto di riflessione che debba essere identificato, definito ed esibito in quanto tale. Noi non dobbiamo identificarci in quanto «noi», come un «noi». Dobbiamo semmai dis-identificarci *da* ogni specie di «noi» che sia il soggetto della propria rappresentazione, e dobbiamo farlo *in quanto* «noi» com-pariamo: il «pensiero» di «noi», anteriore ad ogni pensiero – e la sua stessa condizione a ben vedere –, non è un pensiero rappresentativo (non è un'idea, una nozione, un concetto) ma una *praxis* e un *ethos*: la messa in scena della comparizione, quella messa in scena che la comparizione è. Noi già ci siamo, ci siamo già sempre, ad ogni istante. Non è una novità – ma occorre, a noi occorre, reinventarla ogni volta, entrare ogni volta di nuovo in scena.

Un segno significativo della difficoltà che noi incontriamo nel nostro rapporto con lo spettacolo è dato da quel paradigma che per noi è costituito dal teatro ateniese. Indubbiamente, non è un caso che il radicamento moderno nella cosiddetta tradizione «occidentale» implichi il triplice riferimento alla filosofia come esercizio condiviso del *logos*, alla politica come apertura della città, e al teatro come luogo d'appropriazione simbolico-immaginaria dell'esistenza collettiva. Il teatro ateniese, tanto nel suo contenuto quanto nella sua istituzione, ci appare come la presentazione politica (cittadina) del filosofico (del sapere di sé dell'animale politico) e, reciprocamente, come la presentazione filosofica del politico. In altri termini, ci appare come la presentazione «una» dell'essere-insieme e tuttavia come una presentazione la cui condizione di possibilità è precisamente lo scarto – irriducibile, istitutivo – della rappresentazione: uno scarto che definisce il teatro come qualcosa che non è comunque, in modo altrettanto determinato, *né* politico *né* filosofico. *Logos* e *mimesis*: il teatro ateniese ci appare come la congiunzione di questi due termini, ma, a partire di qui, noi cancelliamo sistematicamente il momento della *mimesis* in nome del *logos*.



O perlomeno, lo cancelliamo ogni qual volta giudichiamo che ci sia – o ci sia stata in passato – una «buona» *mimesis* (come voleva Platone), una *mimesis* del *logos*, distinta da una «cattiva» *mimesis* (quella del «sofista», che è il prototipo del mercante spettacolare, che vende solo simulacri del *logos*). Di questa logica, però, non si viene a capo: essa c'impone, infatti, di ammettere che la *mimesis* è necessaria poiché il *logos* non si presenta da sé – e poiché, forse, il *logos* non si presenta affatto, perché la sua logica non è quella della presenza<sup>6</sup>.

Ammettere questo equivale allora ad ammettere che il «*logos* sociale», la logica della «sociazione» e la «sociazione» stessa in quanto *logos*, esigono la *mimesis*. Ma c'è mai stato del resto un *logos* che non fosse «sociale»? Qualunque cosa significhi *logos* – parola o conto, raccoglimento o accoglienza che manifesta l'essere, ragione resa o costruita –, esso implica sempre la spartizione e si implica sempre come spartizione.

Cancellando il momento o la dimensione intrinseca della *mimesis*, noi cancelliamo tuttavia questa spartizione. Ci rappresentiamo una presenza chiusa e immanente, auto-costituita e auto-sufficiente, nella sfera integralmente auto-referenziale di quanto chiamiamo, nel senso più generale e sommario dell'espressione, una «logica». La «logica», intesa in tal senso, rappresenta allora l'auto-referenzialità sottratta alla propria condizione ontologica, che è la pluralità o la spartizione originaria – come tale esistenziale – del *logos* stesso.

Alla buona congiunzione del logico e del mimetico noi contrapponiamo dunque la cattiva: quella in cui il logico si ritrae nella sua immanenza, freddo e senza volto (è questa per noi, oggi, la «logica del capitale»), producendo al di fuori una *mimesis* che lo dissimula nel suo simulacro inverso, lo «spetta-

<sup>6</sup> Tutto questo implica, evidentemente, un riferimento complessivo ai lavori sulla *mimesis* di Derrida e di Lacoue-Labarthe, come pure al saggio di É. BALIBAR, *La filosofia di Marx* (Manifestolibri, Roma 1994), che insiste sul legame intrinseco tra la «necessità dell'apparenza» e il «rapporto sociale», e sull'esigenza di elaborare a partire di qui un'«ontologia della relazione».

colo» auto-consumatore. L'auto-referenzialità dell'«immagine» si erge allora di fronte all'auto-referenzialità del processo o della forza, come il suo prodotto e come la sua verità. Ed è in tal senso che la nostra tradizione contrappone da lungo tempo il paradigma «romano» al paradigma «greco»: i giochi circensi, il teatro della burla o del terrore, senza identificazione cittadina, l'Impero e la ragion d'Impero, il foro svuotato di ogni senso.<sup>7</sup>

Eschilo o Nerone... Il nostro riferimento, caratterizzato da contrasti tanto acuti, alla scena greca o al circo romano (fonte anche di scissione, per più versi esemplare, tra la tradizione cristiana del protestantesimo e quella del cattolicesimo, oppure tra le diverse tradizioni profane del teatro) rivela una consapevolezza, caratterizzata da contrasti altrettanto acuti, del nostro disagio di fronte allo spettacolo: la «buona» (rap)presentazione è rappresentata come perduta, quella «cattiva» è rappresentata come popolare e generalizzata. Ma in verità, l'una e l'altra sono solo nostre rappresentazioni: esse compongono il duplice spettacolo, che noi offriamo a noi stessi, di una duplice impresentabilità dell'essere sociale e della sua verità. Un'impresentabilità è dovuta a un ritrarsi, l'altra è dovuta alla semplice volgarità. Forse occorre però cominciare a prendere le distanze da questo duplice spettacolo, a non desiderarci più Greci e a non temerci più Romani, per coglierci finalmente moderni, in un senso preciso della parola che significa: prendere atto di un'«impresentabilità» esposta come tale, che tuttavia non è altro che la presentazione stessa della nostra comparizione, di «noi» che compariamo e il cui segreto si espone e ci espone a noi stessi senza che neppure abbiamo cominciato a penetrarlo – se si tratta poi di «penetrarlo».

<sup>7</sup> Salvo rappresentarsi, come è successo con la Rivoluzione o col Romanticismo tedesco, un'altra Roma, quella repubblicana, come un teatro politico immediato e senza teatro, il teatro della toga e del Senato.

L'esposizione nuda della comparizione è l'esposizione del capitale. La seconda è come il rovescio e il sintomo della prima. La disumanità violenta del capitale non mette in luce altro che la simultaneità del singolare – anche se come particolarità indifferente e intercambiabile dell'unità di produzione – e del plurale –, anche se come reticolo della circolazione mercantile. L'«estorsione del plus-valore» presuppone questa concomitanza tra un'«atomizzazione» dei produttori (dei soggetti ridotti all'essere-produttore) e una «reticolazione» del profitto (non una ridistribuzione egitaria, ma una concentrazione sempre più complessa e delocalizzata).

Potremmo dire dunque che il capitale è l'alienazione dell'essere singolare plurale in quanto tale. Sarebbe una formula corretta, se con «essere singolare plurale» non si intendesse un soggetto primitivo, autentico, al quale il capitale si verrebbe a sovrapporre come il suo altro, o come un puro accidente (mente di più estraneo, del resto, al pensiero di Marx). Il capitale è l'«alienazione» dell'essere in quanto essere sociale nella misura in cui esso mette in luce questo essere in quanto tale. Non si tratta, come in un processo storico continuo, del negativo dialettico di una comunità preliminare: il capitale espone una costituzione o una configurazione singolare-plurale che non è, per l'appunto, quella della «comunità» o quella dell'«individuo». Il «plus-valore» incalcolabile, il valore come accrescimento indefinito, circolatorio e autotetico, esibisce l'inaccessibilità di un «valore» primordiale o finale e pone a conti fatti, in maniera diretta, brutale e paradossale,

la questione di un «fuor-valore» o di un «valore assoluto» – perciò incommensurabile, senza prezzo (quanto Kant definiva una «dignità»). È per questo che c'è concomitanza tra la mondializzazione del mercato e quella dei «diritti dell'uomo»: questi rappresentano infatti il preteso valore assoluto che il capitale pretende di scambiare contro... se stesso.

Ma è proprio in questo modo che l'essere-sociale viene, al tempo stesso, messo completamente a nudo: poiché l'«uomo» dei «diritti» non è nulla che «valga» di per sé. Non è altro che l'idea di un «valore in sé» o di una «dignità». Se l'«uomo» deve valere – o se nel nome d'«uomo» deve «valere» l'essere in generale – lo può fare, a rigore, solo «valendo» *singolarmente* ma anche, simultaneamente, «valendo» per, mediante e con il *plurale* che la singolarità implica e che il «valore» stesso implica: difatti, che cosa potrebbe valere per sé solo? «Valore» può valere unicamente nella sfera dell'essere-con, cioè nella sfera di un *commercio*, in tutti i sensi della parola. Ma è appunto la spartizione di questi sensi – commercio della merce / commercio dell'essere-insieme – che il capitale espone: la spartizione dei sensi dello *scambio*, la spartizione della spartizione stessa. Il capitale la espone come una violenza, in cui l'essere-insieme diventa un essere-merce e un } essere-mercificato. E l'essere-con viene così eluso nel momento stesso in cui viene esibito nella sua nudità.

Dire che essa mette a nudo un assoluto dell'esistenza come essere singolare plurale non significa giustificare questa violenza, poiché ciò che essa mette a nudo, essa in effetti lo violenta. E non significa neppure, alla rovescia, affermare che si è colto il «segreto» del capitale e il modo di convertirlo nel suo contrario. Ma la violenza del capitale dà la misura di ciò che è esposto, di ciò a cui «noi» viene a esporsi: l'essere-con singolare plurale è la sola misura, assoluta, dell'essere stesso, o dell'esistenza. Misura incommensurabile, se essa è pari all'«ogni volta» di ogni «uno» ed è pari *al tempo stesso* alla pluralità indefinita delle co-esistenze *con* le quali ogni uno *si misura* a sua volta, nella commensurabilità indefinita delle co-

incidenze del commercio, del combattimento, del concorso, della comparazione, della comunicazione, della concorrenza, della concupiscenza, della compassione, della cofruizione...

C'è una misura comune, che non è un'unità di misura applicata a tutti e a ogni cosa, ma è la commensurabilità delle singolarità incommensurabili, *l'uguaglianza di tutte le origini-di-mondo*, le quali, essendo origini, sono ogni volta strettamente insostituibili – e in tal senso perfettamente ineguali –, ma sono tali solo nella misura in cui sono tutte egualmente le une con le altre. Ed è di questo che noi dobbiamo prendere misura.

Né greca, né romana – né giudaico-cristiana, ci ritorneremo – la società si sa e si vede nuda, esposta a questa comune dismisura. Essa si vede al tempo stesso come un'evidenza, la cui necessità offusca quella di qualunque *ego sum*, e come un'opacità che si sottrae a qualunque appropriazione soggettiva. Noi non possiamo dire veramente «noi» nel momento in cui ci troviamo con chiarezza dinanzi a noi stessi come i soli destinatori (il solo destinatorio) dinanzi ai soli destinatari (al solo destinatario).

Ma è per questo che dobbiamo accedere ormai a un sapere di «noi» – a un sapere *e/o* a una *prassi*. «Noi» non è un soggetto – nel senso dell'auto-identificazione e dell'auto-fondazione egoica (se mai questa ha avuto luogo al di fuori di un «noi») – e «noi» non è neppure «composto» di soggetti (la legge di una simile composizione è l'aporia di ogni «intersoggettività»). «Noi», tuttavia, non è un nulla, è anzi ogni volta «qualcuno», così come «ciascuno» è qualcuno. È del resto per questo che non c'è un «noi» universale: ma da una parte «noi» si dice, ogni volta, di qualsiasi configurazione, gruppo, rete, grande o piccola, e dall'altra «noi» diciamo «noi» per «tutti», cioè, a ben vedere, per la co-esistenza muta e senza «noi» dell'universo intero, delle cose, degli animali e della gente. «Noi» non dice né l'«Uno» né l'«addizione» degli «uni» e degli «altri», ma «noi» dice «uno» in maniera singolare plurale, uno a uno e uno con uno.

Non si può pensare nulla di questa situazione se l'uno, in generale, non viene subito pensato nell'uno-con-l'altro, ma è a questo punto che la nostra ontologia vien meno, una volta che noi siamo «tra di noi» e che l'essere si riduce – se così possiamo dire – a questo.

(Come se l'essere avesse nascosto questo «tra», che è il suo vero luogo, come se si trattasse dunque di un «oblio del tra» più che di un «oblio dell'essere» – o forse meglio, come se l'invenzione dell'essere, in tutta la nostra tradizione, non fosse stata altro che l'invenzione della nostra esistenza come tale, cioè in quanto esistenza, certo, ma in quanto esistenza *di noi e come noi*, noi al mondo, noi-il-mondo: «noi» sarebbe in tal senso il preliminare assoluto, il più sepolto, di ogni ontologia e sarebbe di conseguenza l'effetto più tardivo, il più difficile e il meno appropriabile, che l'ontologia esige).

Il *con* costituisce una sorta di pietra di inciampo permanente della tradizione: una categoria minore, appena una categoria, nella misura in cui l'«essere» è stato rappresentato, fino a noi, fino allo stesso Heidegger per certi versi, come solo, come a sé stante, e senza alcuna co-esistenza o co-incidenza. Così, quando Husserl dichiara che: «*L'essere primo in sé*, che funge da fondamento di tutto quanto è oggettivo al mondo, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che si riuniscono in diverse forme di comunità e di comunione»<sup>1</sup>, questo essere costituisce per lui, ad ogni modo, un orizzonte ultimo, sprovvisto di ogni contingenza e, a conti fatti, di ogni exteriorità dei co-esistenti; è qualcosa che corrisponde a una solidarietà trascendentale più che a una simultaneità empirico-trascendentale; ed è qualcosa che ridiventa a questo punto come un sostrato, non aperto, non dis-posto in sé dalla sua co-costituzione. In generale, l'essere dell'ontologia filosofica non può possedere una co-essenza, possiede solo il correlato del nulla. Ma se invece l'essere stesso *fosse* la co-essenzialità dell'esistenza?

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1994, p. 171, traduzione modificata.

Dal momento che l'essere-sociale ci sembra fuori portata sia come comunità (assunzione del Soggetto, essere puro senza rapporti) sia, simmetricamente, come associazione (accomodamento dei soggetti, rapporto senza essenzialità), la categoria preminente del pensiero contemporaneo diventa quella di «altro». Bisognerebbe mostrare come questa categoria, e l'ossessione che essa rappresenta per una larga parte della nostra filosofia, definisca l'incommensurabilità dell'essere come essere-gli-uni-con-gli-altri e corra tuttavia il rischio di mascherare o differire ancora il regime di quest'essere come regime del *con*, cioè come misura di questa incommensurabilità.

L'altro può di volta in volta essere presentato come l'*alter ego* o come l'altro dall'*ego*, come l'altro fuori di sé o come l'altro in sé, come «gli altri» o come «l'Altro», ma tutte queste vie o tutti questi aspetti, tutti questi volti o tutti questi «senza volto» – la cui necessità, in ogni caso, è incontestabile – riconducono sempre, se arriviamo al cuore della nozione, a un'alterità o a un'alterazione in cui è in gioco il «sé». L'altro è pensabile, e necessario al pensiero, solo a partire dal momento in cui il sé appare e si appare come «stesso».

Ora, questa identificazione del sé in quanto tale – la sua soggettivazione nel senso filosofico più ricco e più pesante del termine, che raggiunge il suo apogeo con Hegel – ha luogo a partire dal momento in cui il soggetto, nella presupposizione infinita di sé che lo costituisce, e in obbedienza alla legge necessaria di una presupposizione simile, si trova o si pone originariamente come altro da sé: come sé più antico e più originario di sé, o come sé che è in sé altro da sé, per se stesso – per dirla in termini più o meno hegeliani.

Così, il sé si sa altro da sé per principio: questa è la costituzione della coscienza di sé, o dell'«autocoscienza», e la logica di questa costituzione consiste nell'aprire il sé all'altro e nel richiuderlo, simultaneamente e paradossalmente. Infatti, l'alterità dell'altro costituisce proprio ciò il cui riconoscimento proibisce di accedervi, o ciò cui si può accedere solo grazie a un'alterazione radicale, o meglio ancora grazie

a un'alienazione. Una dialettica dello stesso e dell'altro, dello stesso nell'altro, dello stesso in quanto altro, scioglie l'aporia, ma solo a costo – ed è questo il costo della dialettica in generale – di rivelare così che la potenza del negativo che trattiene il sé nell'altro, la potenza disalienante e riappropriante dell'alienazione stessa (o dello stesso), ha sempre presupposto se stessa quale potenza del sé, o quale Sé inteso come la potenza stessa. Il Sé rimane dunque solo, anche uscendo da sé. E ciò che viene mancato o saltato a piè pari in questa falsa uscita è il momento del *con*.

Aperto all'altro e come altro, il sé è originariamente nella perdita di sé. Nascita e morte diventano i segni di una provenienza e di una destinazione che hanno sede nell'altro: una provenienza-destinazione intesa come perdita, tutto memorabile dell'immemorabile e come riconquista, riappropriazione di un'inappropriabile aseità, nella sua irriducibile alterità. Quest'altro non è «con», non è più o non è ancora «con», è più vicino e più lontano di ogni essere-insieme. Non accompagna, ma attraversa e trasgredisce l'identità, la trafora. Per certi versi, una modalità generale del *trans*- (trasporto, transazione, trasformazione, trasmissione, trasparenza, transustanziazione, trascendenza) affianca di continuo, in nome dell'alterità, la modalità del *cum*, che essa non può comunque celare o rimpiazzare.

In sé e da sé trascendente, il soggetto nasce alla propria *intimità* («interior intimo meo») e la sua intimità si distanzia da lui *in statu nascendi* («inter feces et urinam nascimur»). «Esistere» diventa: non «essere» più (a sé, in sé), non-essere-già-più e non-essere-ancora, oppure essere-in-mancanza, essere-in-debito-d'essere. Esistere diventa esiliarsi. Che l'intimo, l'assolutamente proprio, consista nell'assolutamente altro è qualcosa che altera l'origine in se stessa, che si ritrova in un rapporto «originariamente luttuoso»<sup>2</sup> con sé. L'al-

<sup>2</sup> D. GIOVANNANGELI, *La passion de l'origine*, Galilée, Paris 1995, p. 133.



tro è in un rapporto originario con la morte ed è in rapporto con la morte originaria.

Così appare – è l'evento cristiano, il che non vuol dire che tale evento non sia stato preannunciato molto prima e non sia a suo modo contemporaneo di tutta la nostra tradizione – la «solitudine». La solitudine per eccellenza è quella del sé che si rapporta a se stesso, *in extremis* e *in principiis* fuori di sé, fuori del mondo, esistenza ex-sistente. La coscienza di sé, l'autocoscienza, è solitudine. L'altro è questa stessa solitudine esposta come tale: come una coscienza-di-sé, un'autocoscienza, infinitamente ritratta in sé e a sé, in sé come a sé.

Il co-esistente allora – l'altro uomo, così come l'altra creatura in generale – appare come colui o come ciò che è infinitamente ritratto in sé. Inaccessibile a «me» nella misura in cui è ritratto al «sé» in generale, ed è ritratto a «sé» in quanto è sé-fuori-di-sé: è questo l'altro in generale, l'altro che trova nell'Altro divino il momento della sua identità, che è anche il momento dell'identità di tutti, del *corpus mysticum* universale. L'Altro è il luogo della comunità intesa come comunione, cioè di un essere-sé-nell'altro che non è più alterato, o la cui alterazione è identificazione. Il mistero della comunione è annunciato, in questo mondo, nella forma del prossimo.

Il prossimo è il correlato dell'intimo: è il «più accanto», il «più vicino», ed è anche il «davvero-quasi» o l'«infinitamente-quasi» me, che però non è me, e non lo è perché è ritratto in sé al sé in generale. La prossimità del prossimo è la distanza infima, intima, ma anche infinita, la cui risoluzione si trova nell'Altro. Il prossimo è il distante per eccellenza – ed è per questo che il rapporto con lui si presenta 1) come un imperativo, 2) come l'imperativo di un amore, e 3) di un amore che sia «come l'amore di me stesso»<sup>1</sup>. L'amore di

<sup>1</sup> Levitico, XIX, 18, ripreso in Matteo, XXII, 39, e in Lettera di Giacomo, II, 8, «*agapésis ton pléion sou os seauton*», «*diliges proximum tuum sicut teipsum*»: avrai caro il tuo prossimo come te stesso – «legge reale», comandamento che riassume, con quello di amare Dio, «tutta la legge e i profeti».

se stessi non è qui l'egoismo nel senso di una preferenza accordata a sé piuttosto che agli altri (il che contraddirebbe l'imperativo), ma è proprio l'egoismo nel senso del privilegio del *se-stesso*, del *sé-proprío*, come modello la cui imitazione fornisce l'amore degli altri. Bisogna amare nell'altro il *sé-proprío* ma, reciprocamente, il *sé-proprío* in me è l'altro dall'ego, è la sua intimità rapita.

È per questo che di tratta di «amore»: questo amore non è un modo possibile della relazione, ma designa la relazione stessa nel cuore dell'essere – ossia in luogo e al posto dell'essere<sup>4</sup> – e designa dunque questa relazione, tra l'uno e l'altro, come relazione infinita tra lo stesso e lo stesso in quanto originariamente altro da se stesso. Così, l'amore è l'abisso tra il sé e il sé, è «l'affetto» o il «prendersi cura» di ciò che all'origine sfugge o si manca: consiste nel prendersi cura di questo ritrarsi e in questo ritrarsi. Per cui quest'amore è «carità»: è valutazione della *caritas*, del costo o del valore estremo, assoluto e quindi inestimabile dell'altro in quanto altro, cioè in quanto *sé-ritratto-in-sé*. Quest'amore definisce il costo infinito di ciò che è infinitamente ritratto: l'incommensurabilità dell'altro. Il comandamento di quest'amore lo enuncia, di conseguenza, per quel che esso davvero è: l'accesso all'inaccessibile. Ma non basta screditare questo amore per il suo idealismo intemperante o per la sua ipocrisia religiosa. Si tratta semmai di decostruire la cristianità e la sentimentalità di un imperativo il cui carattere apertamente eccessivo, chiaramente esorbitante, deve metterci in guardia – e direi addirittura: è fatto, con ogni evidenza, per metterci in guardia. Si tratta di chiedersi quale sia il «senso» (o il «desiderio») di un pensiero o di una cultura che si dà un fonda-

<sup>4</sup> Non mi soffermo sull'intreccio di nozioni di cui quest'amore costituisce il nodo, *eros*, *agape*, *caritas*, e neppure sull'intreccio giudaico-cristiano dell'amore e della legge. Come noto, è questo un campo enorme di indagine, che possiamo appena definire concettuale, a proposito del quale è davvero poco dire che costituisce il fulcro di tutta la nostra tradizione – di ogni nostra concezione di «noi». Decostruire la cristianità – teologica e/o sentimentale – dell'«Amatevi gli uni gli altri», questo è il nostro compito.

mento il cui enunciato denuncia un'impossibilità, e di chiedersi fino a che punto e in che modo la «follia» di quest'amore esibisca la misura incommensurabile della costituzione stessa del «sé» e dell'«altro», del «sé» nell'«altro».

Bisognerebbe perciò capire come in questa costituzione – e dunque esattamente nel centro e nel rovescio del giudeo-cristianesimo – appaia e scompaia allo stesso tempo la dimensione del *con*. Da una parte, la prossimità del prossimo designa il «presso», l'*auprès*, del «con», dell'*avec* (o l'*apud hoc* della sua etimologia). E si può anche aggiungere, forse, che essa circonda e isola questo «presso» in sé e per sé, come contiguità e come simultaneità dell'essere-vicino-a in quanto tale, senza alcuna ulteriore determinazione. In altri termini, il «prossimo» non è più il «parente» stretto della famiglia o il «vicino» della tribù ai quali faceva riferimento forse il precetto biblico nella sua primitiva accezione; non è il prossimo della *gens* o della *phila*, della confraternita; è interamente sottratto a questa logica del gruppo o dell'insieme, alla logica della comunità di natura, sangue, provenienza, principio, origine<sup>3</sup>. La misura del «prossimo» non è più data e il «presso a», il «vicinissimo a» viene esibito nella sua nudità, senza misura: l'affiancarsi reciproco, la folla, la massa diventano possibili – fino all'ammassamento anonimo del carnaio e alla polverizzazione della cenere collettiva. La prossimità del prossimo, quale pura distanza, pura disposizione, può contrarre così come può dilatare all'estremo questa disposizione. Nell'essere-gli-uni-con-gli-altri universale, l'*in* dell'*in-comune* si fa puramente estensivo e distributivo.

Ragion per cui – d'altra parte – il «presso a» del *con*, la simultaneità dello scarto e del contatto, cioè la costituzione più propria del *cum*-, si espone come indeterminazione, e come problema. Non c'è infatti, in questa logica, una misura propria del *con*: l'*altro* gliela sottrae, nell'alternativa o nella

<sup>3</sup> Ed è sottratto, di conseguenza, a quella logica della «politica dell'amicizia» che Derrida si è proposto di decostruire.

dialettica dell'incommensurabile e dell'intimità comune. E, con un paradosso estremo, l'altro si rivela *l'altro del con*.

Al livello piú profondo della tradizione, di conseguenza, si trovano sovrapposte, intrecciate e contrastanti, due diverse misure dell'incommensurabile: secondo l'Altro e secondo il con. L'intimo e il prossimo, lo stesso e l'altro designano nel loro reciproco rimando un «non essere con», e quindi un «non essere in società», un Altro dal sociale, in cui il sociale stesso – *il comune come essere o come soggetto comune* – sarebbe a sé, in sé e per sé: la stessità dell'altro e come Altro. L'essere-con designa, al contrario, l'altro che non ritorna mai allo stesso, la pluralità delle origini. La giusta misura del con, o meglio il *con*, l'essere-con, come giusta misura, come giustezza e giustizia, è dunque la misura della dis-posizione come tale: la misura dello scarto da un'origine a un'altra origine.

Nella sua analitica del *Mitsein*, Heidegger non concede ancora spazio a questa misura. Tra «l'indifferenza di un semplice stare accanto» e un'autentica «comprensione degli altri»<sup>6</sup>, il cui statuto resta imprecisato, dal momento che non si tratta né della comprensione negativa dell'inappropriabilità della morte altrui, né della co-destinazione di un popolo, il tema del «distanziamento esistenziale»<sup>7</sup> finisce per rinviare alla competizione e al dominio, per sfociare nel dominio indistinto del «si». Il «si» è unicamente il frutto di una trasformazione livellante del distanziamento generale di tutti rispetto a tutti, che mette capo al dominio della mediocrità, della misura comune e *media*, della misura comune in quanto *media*, in cui il «comune-mediocre» occulta il «comune-con» essenziale. Ma così resta imprecisato per quale ragione l'essere-con sia essenziale e in che modo esso co-determini l'essenza dell'esistenza.

Ora, lo stesso Heidegger scrive che «come essere-con il *Da-sein* "è" essenzialmente nei-confronti-d'altri... Nell'essere-con

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, § 27.

inteso come nei-confronti-d'altri esistenziale, questi ultimi sono già aperti nel loro *Dasein*<sup>8</sup>. Il *con* designa dunque un essere-gli-uni-nei-confronti-degli-altri in cui ogni uno è, e da cui ogni uno è «aperto», vale a dire costituito in quanto esistente: essendo il *ci*, cioè l'apertura, dell'essere, essendo un «ogni volta» di questa apertura, per cui nessuna apertura (nessun essere) può aver luogo se l'«aperto» non si è già aperto nei confronti di un altro «aperto», dato che l'apertura stessa consiste solo nella co-incidenza delle aperture. Essere-il-ci non significa aprire un luogo all'Essere in quanto Altro: significa aprire/essere aperto alla/dalla pluralità delle aperture singolari.

Né «amore», né «rapporto» in generale, e neppure giusta-posizione di in-differenze, «con» è allora il regime proprio della pluralità delle origini in quanto esse si originano, non le une dalle altre, né le une per le altre, ma le une in vista delle altre o nei confronti delle altre. Un'origine non è origine per sé, né per trattenersi in sé (poiché in tal caso non originerebbe nulla), né per dominare dall'alto una sequenza derivata (in cui verrebbe infine meno il suo essere origine): un'origine è diversa da un cominciamento, essa è al tempo stesso principio e insorgenza, e come tale essa si ripete, «creazione continua», in ogni punto di ciò che essa origina.

Se il mondo non «ha» origine «fuori di sé», se il mondo è la propria origine, o l'origine «stessa», l'origine del mondo è in ogni punto del mondo. Essa è l'«ogni volta» dell'essere e il suo è il regime dell'essere-con di ogni volta con tutte le altre volte. L'origine è per, e grazie a, il singolare plurale di ogni origine possibile. «Con» è la misura di un'origine-di-mondo come tale, o di un'origine-di-senso come tale. Essere-con significa fare senso in modo vicendevole, e soltanto in questo modo. Il senso è la misura intera dell'incommensurabile «con». Il «con» è la misura intera dell'incommensurabile senso (dell'essere).

<sup>8</sup> Ibid., § 26. *Umwelt* può essere reso con «per... in vista di», «in funzione di», «a favore di», «per l'amore di» (*um Gottes Willen*!).



La pluralità delle origini dissemina essenzialmente l'Origine del mondo. Il mondo sorge ovunque e in ogni istante, simultaneamente. È così che esso sorge dal nulla ed «è creato», se vogliamo dirlo in questa lingua – ma occorrerà allora intendere il tutto così: non che **esso sia l'effetto di una particolare operazione produttiva**, ma che esso è, nella misura in cui è, in quanto è creato, ossia è insorto, venuto, cresciuto (*cresco, creo*), sempre-già insorto da ogni parte, o in quanto, ancora meglio, esso è l'insorgenza e la venuta del «**sempre-già**» e del «**da ogni parte**». Ogni essente è quindi all'origine (autentico), ognuno è originario (insorgenza dell'insorgenza stessa) e originale (incomparabile, inderivabile). Tutti, nondimeno, si spartiscono la stessa originarietà e la stessa originalità: l'origine è questa stessa spartizione.

Ciò che la spartizione spartisce non è qualcosa dell'ordine di una sostanza unica cui ogni essente partecipi: ciò che è spartito è al tempo stesso ciò che spartisce, ciò che è strutturalmente costituito dalla spartizione e che noi definiamo «la materia». L'ontologia dell'essere-con non può che essere «materialista», e «materia» non significa qui una sostanza o un soggetto – né un contro-soggetto –, ma significa in senso proprio ciò che si spartisce da sé, ciò che unicamente si distingue da sé, *partes extra partes*, ed è qualcosa di originariamente impenetrabile dalla penetrazione fusionale e sublimante dello «spirito», di questo punto fuori del mondo, senza dimensione e senza spartizione. L'ontologia dell'essere-con è un'ontologia dei corpi, di tutti i corpi, inanimati, animati, sententi, par-

lanti, pensanti, pesanti «Corpo» vuol dire infatti per prima cosa: ciò che è fuori, in quanto fuori, accanto, contro, presso, con un (altro) corpo, nel corpo a corpo, nella dis-*po*zione. Non soltanto da un «sé» a un «altro», ma anzitutto *come sé*, da sé a sé: in pietra, in legno, in plastica o in carne, un corpo è la spartizione e la partenza da sé, a sé, è il presso-di-sé senza il quale «sé» non sarebbe neppure «a sé stante»<sup>1</sup>.

Il linguaggio è l'incorporeo (come dicevano gli stoici). Il dire è corporeo, in quanto voce udibile o tratto visibile, ma quanto viene detto è incorporeo, è tutto l'incorporeo del mondo. Non è al mondo o all'interno del mondo come un corpo: è, nel mondo, il fuori del mondo. È tutto il fuori del mondo: non è l'irruzione di un Altro che rilevarebbe o sublimerebbe il mondo, che lo trascriverebbe in qualcos'altro, ma l'esposizione del mondo-dei-corpi in quanto tale, cioè in quanto singolare plurale dell'origine. L'incorporeo espone i corpi nel loro essere-gli-uni-con-gli-altri: né isolati, né confusi, ma *tra di loro* come delle origini. Il rapporto delle origini singolari tra di loro è il rapporto del *sens*o (il rapporto di un'Origine unica con il resto in quanto resto originato sarebbe un rapporto di senso saturato: non più un rapporto, ma una pura consistenza, e non più un senso, ma la sua chiusura, l'*annullamento* del senso, e la fine dell'origine).

Il linguaggio è l'esponente della singolarità plurale. Nel linguaggio, l'essente tutto intero è esposto come senso del linguaggio, vale a dire come spartizione originaria in cui l'essente si rapporta all'essente, come circolazione di un senso del mondo che non ha inizio né fine, che è il senso del mondo in quanto essere-con, simultaneità di tutte le presenze che sono tutte le une nei confronti delle altre e tra le quali nessuna è a sé senza essere alle altre. È per questo che il dialogo o il «polilogo» essenziale del linguaggio è *in modo identico* quello grazie al quale noi ci parliamo e quello grazie al qua-

<sup>1</sup> J.-L. NANCY, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995.



le io parlo a «**me stesso**», essendo già per conto mio un'intera «società» – essendo in verità, nel linguaggio e come linguaggio, *sempre simultaneamente* «noi» e «io». «io» in quanto «noi» e «noi» in quanto «io». Poiché io non mi direi nulla, se non fossi con me *come* con parecchi altri, se questo *con* non fosse «in» me, direttamente in me, allo stesso tempo di «me», e non fosse, meglio ancora, *quel nello-stesso-tempo* nel quale, unicamente, io sono.

A questo punto, si percepisce forse meglio l'essenza della singolarità: essa non è l'individualità ma è, ogni volta, la puntualità di un «con» che annoda una certa origine di senso e la connette con un'infinità di altre origini possibili. Essa è quindi *infra-* o *intra-individuale*, ed è allo stesso tempo *trans-individuale*, *sempre* le due cose assieme. L'individuo è un'intersezione di singolarità, l'esposizione discreta – discontinua e transitoria – della loro simultaneità.

È per questo che non c'è «il» linguaggio, ma ci sono lingue, e parole, e voci, una spartizione originariamente singolare delle voci senza la quale non ci sarebbe alcuna voce. Nell'esposizione incorporea delle lingue, l'essente tutto intero passa attraverso l'uomo<sup>2</sup>. Ma questa esposizione espone l'uomo stesso fuori dell'umano, al senso del mondo, al senso dell'essere come essere-senso del mondo. L'uomo, nel linguaggio, non è il soggetto del mondo, non lo rappresenta, non è origine o fine del mondo. Non ne è il senso, né lo dona. Ne è l'esponente, ma quanto egli espone non è se stesso, non è l'uomo, ma il mondo e il proprio essere-con-tutto-l'essente nel mondo, come mondo. E per questa stessa ragione l'uomo è anche l'esposto del senso: in quanto «dotato» di linguaggio, l'uomo è per prima cosa essenzialmente *ex-pōsto* nel suo essere. È esposto a e come quel fuori incorporeo del

<sup>2</sup> «Linguaggio, parlato o taciuto, la prima e la più vasta umanizzazione (*Vermenschung*) dell'essente. A quanto pare. Ma è esso per l'appunto la più originaria disumanizzazione (*Entmenschung*) dell'uomo in quanto *essere vivente qui-presente*, "soggetto", e tutto quanto se ne è fatto» (M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, p. 510.).

mondo, al cuore del mondo, che fa sì che il mondo «tenga» o «consista» nella sua stessa pluralità singolare.

Non basta dire che «la rosa cresce senza ragione». Poiché se la rosa fosse sola, la sua crescita senza ragione racchiuderebbe in sé tutta la ragione del mondo. Ma la rosa cresce senza ragione perché cresce con la reseda, la rosa canina e il cardo, il cristallo e l'ippocampo, l'uomo e le sue invenzioni. E il tutto dell'essente, la natura e la storia, non compone un insieme la cui totalità possa essere o meno senza ragione. Il tutto dell'essente è la ragione di se stesso, non ne ha nessun'altra, il che non significa che sia principio e fine di se stesso, poiché non è «se stesso». È la sua propria disposizione in una pluralità di singolarità. L'essere si *ex-pone* dunque come il *tra* e come il *con* dei singolari. *Essere*, *tra* e *con* dicono la stessa cosa: dicono precisamente *ciò che non può che essere detto* (ciò che si definirebbe in altra sede «l'indicibile»), ciò che non può essere presentato come un essente in mezzo ai tanti, poiché è l'«in mezzo» di tutti gli essenti (*in mezzo*: dentro, al centro di, con) che sono tutti e ogni volta gli uni in mezzo agli altri. *Essere* non dice altro e, di conseguenza, se il dire in un modo o nell'altro dice sempre l'essere, l'essere a sua volta viene esposto solo nell'incorporeo del dire.

Il che non vuol dire che l'essere «sia solo una parola», ma semmai che l'essere è tutto quanto è e tutto quanto fa una parola, ossia essere-con sotto ogni aspetto, poiché un termine è quel che è solo in mezzo a tutti i termini, e una parola è quel che è solo nel «con» delle parole. Il linguaggio è essenzialmente nel con. Ogni parola è la simultaneità di almeno due parole, quella che è detta e quella che è intesa – anche solo da me stesso – ossia quella che è *ri-detta*. Non appena una parola è detta, essa è *ri-detta* e il senso non consiste nella trasmissione da un emettitore a un recettore, ma nella simultaneità di (almeno) due origini di senso, quella del dire e quella del suo essere ridetto.

Il senso consiste in questo: che quanto io dico non è semplicemente detto, ma per essere detto mi torna in realtà in-

dietro ridetto. E tornandomi indietro – dall'altro – esso diventa anche un'altra origine di senso. Il senso è il passaggio e la spartizione di origine in origine, singolare plurale. Il senso è l'esibizione del fondo senza fondo, che non è un abisso, *ma semplicemente il con* delle cose che sono, in quanto esse sono. Il *logos* è *dialogo*, ma il dialogo non ha per scopo di tramutarsi in «consenso», il dialogo ha per ragione di tendere, e solo di tendere, dandogli tono e intensità, il *cum-*, il *con* del senso, la pluralità della sua insorgenza.

Non basta dunque contrapporre la *chiacchiera* all'autenticità di una parola piena di senso. Bisogna al contrario discernere nella chiacchiera l'intrattenimento dell'essere-con in quanto tale: è «intrattenendosi», nel senso della discussione, che esso si «intrattiene», nel senso della perseveranza nell'essere. Il parlare-con espone il *conatus* dell'essere-con, o meglio espone l'essere-con come *conatus*, come sforzo e desiderio di conservarsi come «con», e dunque di conservare quanto, di sé, non è sostanza stabile e permanente, ma spartizione e passaggio. E in questo intrattenimento dell'essere-con bisogna discernere in che modo il *linguaggio*, ogni volta, con ciascun significato, dal più elevato al più umile – fino alle insignificanze «fatiche» («pronto», «salve», «bene...») che intrattengono unicamente l'intrattenimento stesso – esponga il con e si esponga a sua volta come con, in che modo s'inscriva e si *ex-scriva* in esso fino ad esaurirvisi, svuotato di significato.

«Svuotato di significato»: cioè, rimettendo ogni significato alla circolazione del senso, al trasporto dall'uno all'altro, che non produce una «traduzione» nel senso della conservazione di un significato (anche modificato), ma nel senso di una «trans-duzione», di uno stramento e di una tensione da origine-di-senso a origine-di-senso. È per tale ragione che questo esaurimento sempre imminente del significato – sempre imminente e sempre immanente al senso stesso: verità del senso – prende due direzioni opposte: quella della chiacchiera comune e quella dell'assoluta distinzione poetica. Esaurimento per insignificanza «fatica» e per intercambiabilità ine-

sauribile, ed esaurimento per pura significanza «apofatica», dichiarazione o mostrazione («*apophasis*») della cosa stessa in una parola che non si può cambiare, che non si può alterare, come la cosa stessa, ma come la cosa *in quanto* tale. Dall'uno all'altro, il *conatus* è sempre lo stesso: il «con» nel quale noi ci esponiamo gli uni agli altri, *in quanto* «uni» e *in quanto* «altri», esponendo il mondo *in quanto* mondo.

Il linguaggio si costituisce e si articola a partire dall'«in quanto». Dire qualsiasi cosa significa presentare l'«in quanto» di qualsiasi cosa. Sotto il profilo del significato, vuol dire presentare una cosa in quanto è un'altra cosa (ad esempio, la sua essenza, il suo principio, la sua origine o il suo fine, il suo valore, il suo significato) – ma sotto il profilo del senso, e della verità, vuol dire presentare l'«in quanto» *come tale*, ossia l'esteriorità della cosa, il suo essere-dinanzi, il suo essere-con-tutte-le-cose (e non il suo essere-in o il suo essere-altrove).

La frase di Mallarmé «io dico “un fiore”» enuncia il fatto che la parola dice «il fiore» come «fiore», e null'altro, che è «assente da ogni mazzo» solo perché il suo «in quanto» è anche la presenza *come tale* di ogni fiore in ogni mazzo. Agamben scrive: «Il pensiero che cerca di afferrare l'essere *come* essere retrocede verso l'ente senza aggiungere ad esso una determinazione ulteriore [...]: comprendendolo nel suo esser-tale, nel medio del suo *come*, ne coglie la pura illatenza, la pura esteriorità. Esso non dice più *qualcosa* come “qualcosa”, ma porta alla parola il *come* stesso»<sup>1</sup>. Ogni parola porta alla parola questo «come stesso», cioè l'esposizione e la disposizione reciproca delle singolarità del mondo (di un mondo di singolarità, dei mondi singolari, delle singolarità-mondo). Il linguaggio è l'elemento del con *come tale*: la spaziazione della sua dichiarazione – e quest'ultima, intesa a sua volta come tale, spetta a tutti e a nessuno – spetta al mondo e alla sua co-esistenza.

<sup>1</sup> G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1996, p. 72.

Come diceva La Bruyère – che non fu sicuramente il primo a dirlo – «Tutto è detto, e si giunge sempre troppo tardi». Tutto è detto, di sicuro, poiché tutto è già stato detto sempre, ma tutto resta ancora da dire, poiché il tutto come tale occorre sempre dirlo daccapo. La morte presenta l'interruzione di un dire del tutto e di una totalità del dire: essa mostra come il dire-tutto sia ogni volta un «tutto è detto», una completezza discreta e transitoria. È per questo che la morte non ha luogo «per il soggetto», ma ha luogo unicamente la sua rappresentazione. E anche per questo che la «mia morte» non si inabissa con «me» nella pura sparizione; in quanto essa è, come dice Heidegger, la possibilità suprema dell'esistenza, essa espone l'esistenza *in quanto tale*. Così, la morte ha luogo essenzialmente come linguaggio e, reciprocamente, il linguaggio dice sempre la morte: dice sempre l'interruzione del senso come propria verità. La morte in quanto tale – e la nascita in quanto tale – ha luogo come linguaggio: essa ha luogo nel e attraverso l'essere-gli-uni-con-gli-altri. È la firma stessa del «con»: il morto è colui che non è più «con» e, simultaneamente, prende posto nell'esatta misura, nella giusta misura dell'incommensurabile «con». La morte è l'«in quanto» senza qualità e senza complemento: è l'incorporeo come tale e quindi l'esposizione del corpo. Si nasce, si muore, non in quanto si è costui o costei, ma in quanto si è, in assoluto, un «in quanto tale», cioè un'origine di senso, assoluta e assolutamente a parte, come si deve (immortale, di conseguenza).

Da tutto questo discende che non si nasce e non si muore mai da soli, o meglio che la solitudine della nascita/morte – questa solitudine che non è neppure tale – è l'esatto rovescio della sua spartizione. Se è vero, come dice ancora Heidegger, che io non posso morire al posto di qualcun altro, è anche vero, ed è la stessa verità, che l'altro muore in quanto è con me, e che noi nasciamo e moriamo gli uni agli altri, esponendoci gli uni agli altri ed esponendo ogni volta l'inesponibile singolarità dell'origine. Noi diciamo in francese e in italiano «mo-

rire a» – al mondo, alla vita – come pure «nascere a». La morte è *alla* vita – il che è diverso dal fare della morte la negatività attraverso cui passare per risuscitare. Per essere ancora più precisi: la morte come negatività feconda è quella di un **unico soggetto** (individuale o generico). La morte *alla* vita, l'ex-posizione *in quanto tale* (l'ex-posto come ex-posto, ovvero ciò che rimanda al mondo, nel mondo, il *nihil* stesso della sua creazione) non può che essere con, singolarità plurale.

In tal senso, il linguaggio è davvero ciò che Bataille definisce «la pratica della gioia davanti alla morte». Nessuno sviamento, nessun accomodamento con l'insopportabilità della morte. In un certo senso, è questo appunto il tragico. Ma la gioia come denudamento di senso che denuda l'origine: ecco il singolare plurale come tale. Il *con* in quanto tale, cioè l'essere-tale in quanto tale: perfettamente e semplicemente – immortalmente – eguale a se stesso e a ogni altro, eguale a se stesso *perché* e *come* eguale a ogni altro, essenzialmente dunque *con* ogni altro in questa uguaglianza. «Destino comune», come si dice: noi abbiamo in comune solo di dircelo (io ho in comune con me stesso solo di dirmelo), noi *scambiamo* e non *scambiamo*, noi *in-scambiamo* (*in-échangeons*) questa estremità del dire in ogni parola, come la parola stessa. La letteratura espone la morte: non la nega né l'afferma, la porta al linguaggio, ed essa non è che questo, ciò che viene essenzialmente portato al linguaggio – e ciò che porta ad esso.

«È la morte che parla in me. La mia parola è il segnale che la morte è, in quel preciso momento, liberata nel mondo, che tra me che parla e l'essere che evoco, essa è improvvisamente sorta. È in noi come la distanza che ci separa, ma questa distanza è anche ciò che impedisce di essere separati, perché è in lei la condizione di ogni intesa»<sup>1</sup>. La «letteratura» è quindi il **linguaggio in tensione di nascita e di morte** poiché e in

<sup>1</sup> M. BLANCHOT, *La littérature et le droit à la mort*, in *id.*, *La part du feu*, Gallimard, Paris 1949 (trad. it. *La letteratura e il diritto alla morte*, Elettropia, Reggio Emilia 1982, p. 94). Ma è tutta l'opera di Blanchot che non cessa di parlare di questa parola della

quanto esso è in tensione d'indirizzo, d'intesa e d'intrattenimento - e lo è in quanto racconto, in quanto discorso o in quanto canto (che formano, a loro volta, la disposizione del linguaggio stesso: la sua esteriorità a/in se stesso, la sua spartizione, non soltanto delle lingue, ma pure delle voci, dei generi o dei toni, spartizione multipla senza la quale non ci sarebbe un «in quanto» in generale). «Letteratura» vuol dire: l'essere-in-comune di ciò che è senza origine comune, ma originariamente in-comune o con.

È per questo che, se il rapporto con la propria morte consiste, secondo Heidegger, nell'«assumere da sé la propria morte più propria»<sup>5</sup>, questa assunzione non implica comunque, contrariamente a quanto sostiene lo stesso Heidegger, che «l'essere-con perda ogni pertinenza»<sup>6</sup>. Se l'essere-con è davvero co-essenziale all'essere *tout court*, o meglio è *nell'essere* stesso, allora la possibilità più propria è co-essenzialmente una possibilità del con e come con. La mia morte è una co-possibilità, «la più propria», della possibilità propria degli altri esistenti. Essa è, essa «sarà» la mia morte nella loro parola che dice «è morto»: ed essa non è e non sarà da nessun'altra parte. Essa è la «mia» possibilità in quanto toglie a se stessa la possibilità del «mio»: *vale a dire* in quanto la «proprietà-mia» viene rimessa al singolare plurale della proprietà-mia-sempre-altra. Nell'«è morto» è senza dubbio dell'essere che si tratta - e dell'essere come essere-con.

«La morte» non è dunque la negatività e il linguaggio non conosce né pratica la negatività (se non logica). La negatività è l'operazione che intende deporre l'essere per farlo essere: il sacrificio, la mancanza-oggetto del desiderio, l'eclissi della coscienza, l'alienazione - e di conseguenza mai la morte, mai la nascita, ma soltanto l'assunzione di una supposizione infini-

morte, cioè della «nascita unica» del linguaggio dell'opera in cui l'opera si in-opera (m., *L'œuvre et la communication*, in 10., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, p. 277).

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1972, § 53, p. 263.

<sup>6</sup> *Ibid.*

ta: l'essere è infinitamente pre-supposto a se stesso e il suo processo è la riappropriazione di questa presupposizione, sempre al di qua e sempre al di là di se stessa, e per questo negatività al lavoro. Ma le cose vanno altrimenti se l'essere è disposizione, singolare plurale. Lo scarto della disposizione è *nulla*: questo «nulla» non è il negativo di nulla. È l'incorporeo attraverso il quale, secondo il quale, i corpi sono gli uni con gli altri, gli uni presso gli altri, fianco a fianco, a contatto e (dunque) a distanza gli uni dagli altri. Questo *nulla* è *res ipsa*, è la cosa stessa: la cosa in quanto è l'essere-stesso, cioè l'essere-tale di ogni essente, l'esposizione reciproca degli essenti che esistono solo per e in questa esposizione. *Tale* è un dimostrativo: l'essere-tale è l'essenza dimostrativa dell'essere: l'essente che si mostra all'essente e in mezzo all'essente.

Del resto, che lo vogliano o meno, tutti i pensieri della negatività conducono allo stesso punto (o quantomeno ci passano, anche se rifiutano poi di fermarvisi): al punto in cui il negativo stesso, per essere negativo (per essere *nihil negativum*, e non soltanto *nihil privativum*) deve sottrarre se stesso alla propria operazione ed essere affermato in sé, senza resto – oppure, al contrario, essere affermato come il resto assoluto, che nulla incatena a una sequenza processuale o operativa (è il punto critico, sospeso, inoperante, nel cuore stesso della dialettica). L'autopresupposizione s'interrompe, c'è una sincope del processo e del suo pensiero: sincope e conversione istantanea della supposizione in disposizione. La disposizione è la stessa cosa della supposizione: in un certo senso, essa è l'antecedente assoluto, e il «con» è già sempre dato. Ma essa non è «posta sotto», non preesiste alle posizioni, ma è la loro simultaneità.

Il non-essere dell'essere – il suo senso – è la sua disposizione. Il *nihil negativum* è il *quid positivum* in quanto singolare plurale: cioè in quanto nessun *quid*, nessun essente, è posto senza con. Esso è senza (a distanza) nell'esatta misura in cui è con: mostrato e dimostrato nell'essere-con, prova d'esistenza.

Il male risiede allora sistematicamente in un'operazione che colma il con. Si può colmare il con riempiendolo o svuo-



tandolo: lo si può riportare a un fondo di pienezza e di continuità, oppure a un abisso di intransitività. Nel primo caso, il singolare diventa un particolare in una totalità – e non è più né singolare né plurale. Nel secondo caso, il singolare esiste solo a sé stante, e dunque come totalità – per cui non è più, nemmeno in questo caso, né singolare né plurale. In entrambi i casi, l'omicidio è all'orizzonte, ossia: la morte come negatività operativa dell'Uno, la morte come *opera* dell'Uno-Tutto o dell'Uno-Io. Ed è per questo che la morte è il contrario dell'omicidio: essa è il «con» inoperante, ma esistente (e l'omicidio manca la morte, inevitabilmente).

Il «con» non è un fondo o un senza-fondo. È – null'altro che essere-con, il *con* incorporeo dell'essere-corpo *in quanto tale*. Prima di essere parola, lingua, verbalità e significato, il «linguaggio» è questo: l'estensione e la simultaneità del «con» in quanto esso è *la più propria potenza* di un corpo, la sua proprietà di *toccare* un altro corpo (o di toccar-si), che non è altro che la sua de-finizione di corpo. Si finisce – cessa e si compie, con un solo gesto – là dove esso e-con.

«Parlare con», in tal senso, invece di parlare-a o di parlarsi, invece di «dire» (dichiarare, nominare) e di proferire (portare al cospetto, alla luce del senso), «parlare con» come intrattenimento e *conatus* di un essere-esposto che non espone alcun segreto, se non la sua stessa esposizione. «Parlare con» come si dice «dormire con», «uscire con» (*co-ire*) o «vivere con»: un (eu)femismo per (non) dire nientemeno che quanto il «voler-dire» vuol dire in tutti i modi, *vale a dire* l'essere stesso *in quanto* comunicazione, e il pensiero così come esso si dice: *co-agitatio* dell'essere. Il «linguaggio» non è uno strumento di comunicazione, e la comunicazione non è uno strumento per l'essere: ma, per l'appunto, la comunicazione è l'essere, e l'essere di conseguenza non è che l'incorporeo in cui i corpi si annunciano gli uni agli altri *in quanto tali*.



L'analitica esistenziale di *Essere e tempo* è l'impresa cui ogni pensiero ulteriore resta tributario, che si tratti del pensiero dello stesso Heidegger o dei nostri pensieri, quali che essi siano e qualunque sia il rapporto, di conflitto e di oltrepassamento, che vogliono stabilire con lo stesso Heidegger. Quest'affermazione<sup>1</sup> non è affatto una professione di «heideggerismo», sfugge completamente alle deboli logiche di «scuola». Essa non significa neppure che questa analitica sia definitiva, ma che essa ha semmai registrato, così com'è, la scossa sismica di una frattura decisiva nella costituzione o nella considerazione del senso (analoga, per esempio, a quella del «Cogito» o a quella della «Critica»). È d'altronde per questa ragione che essa è rimasta incompiuta e continua a propagare ancora oggi le sue onde di sussulto.

Ma l'analitica è rimasta allo stato di semplice abbozzo e in una posizione subordinata, sebbene il tratto del *Mitsein* sia dato come co-essenziale al *Dasein*. In questo, senza dubbio, l'analitica esistenziale nel suo complesso testimonia di una chiusura alla sua stessa apertura. Occorre dunque riaprire, facendo breccia là dove l'ostruzione ha finito per determinare, senza alcun dubbio, il riempimento dell'essere-con e il suo ripiegamento sul «popolo» e sul suo «destino». Questo non vuol dire che occorra «portare a compimento» un'analisi soltanto abbozzata, né che occorra semplicemen-

<sup>1</sup> Di cui sarebbe facile, ma stucchevole, fornire prove sovrabbondanti.

te assegnare al *Mitsein* il posto «principale» che gli compete. Senza dubbio, l'essere-con sfugge «per principio» sia al compimento sia alla posizione principale. Ma occorre insistere sul tratto dell'abbozzo, calcandolo fino a far apparire come la co-essenzialità dell'essere-con implichi nientemeno che una co-originarietà del senso – e come «il senso dell'essere» non sarebbe quel che è, cioè non sarebbe «senso» e soprattutto non sarebbe «pre-comprensione» di se stesso come costituzione dell'esistenza, se non fosse *dato come con*.

Non c'è «senso» che in ragione di un «sé», per certi versi (formula soggettiva dell'idealità del senso: esso ha luogo per e grazie a un «sé»), ma non c'è «sé» che in ragione di un «con», che, in verità, lo struttura: questo dovrebbe essere l'assioma di un'analitica oramai co-esistenziale.

«Sé» non è un rapporto tra un «me» e un «se stesso»<sup>2</sup>. «Sé» è più originario di «me» e di «te». «Sé» non è null'altro, all'inizio, che l'«in quanto tale» dell'essere in generale. L'essere non è nient'altro che il suo proprio «in quanto essere». L'«in quanto» non sopraggiunge all'essere, non si aggiunge ad esso né lo raddoppia: lo è costitutivamente. L'essere è dunque subito, immediatamente, mediato *da sé*, è in se stesso mediazione: mediazione senza strumenti e dunque mediazione non dialettica: dialettica senza dialettica. Negatività senza impiego, *nulla* del con e *nulla* in quanto con. Con in quanto con: null'altro che l'esposizione dell'essere-in-quanto-tale, ogni volta singolarmente tale e dunque sempre pluralmente tali.

Anteriore a «me» e a «te», il «sé» è come un «noi» che non è più soggetto collettivo né «intersoggettività», ma la

<sup>2</sup> Seguo qui le indicazioni di M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, pp. 319 sgg., per riprendere in seguito un insieme di indicazioni note di *Sein und Zeit*, al fine di suggerire una ricomposizione nella quale il *Mitsein* sia effettivamente co-essenziale e originario. Occorre riscrivere *Sein und Zeit*: non è una pretesa ridicola, e non è «la mia», ma è la necessità delle opere maggiori, in quanto esse sono *nostre*. In questa necessità rientra anche, lo si sarà capito, il problema di una riscrittura politica.

mediazione immediata dell'essere in «sé», la piega plurale dell'origine.

(La mediazione sarebbe allora essa stessa il «con»? Certamente. «Con» è la permutazione di ciò che resta al posto suo, ogni uno e ogni volta. «Con» è la permutazione senza Altro. Altro è sempre il mediatore: il suo prototipo è il Cristo. Viceversa, in questo caso si tratta della mediazione senza mediatore, cioè senza «potenza del negativo» e, dunque, senza quella forza insigne di trattenere in sé la propria contraddizione che definisce e piomba il Soggetto. La mediazione senza mediatore non media nulla: essa è luogo-medio (*milieu*), luogo di spartizione e di passaggio, *cioè luogo (lieu) tout court e in assoluto*. Niente Cristo, ma soltanto questo luogo-medio, che non è più croce, ma soltanto incrocio, intersezione e distanziamento, irraggiamento della dimensione stessa del mondo. Questo sarebbe il culmine e l'abisso di una decostruzione del cristianesimo: la dis-locazione dell'Occidente).

«Sé» definisce l'elemento nel quale «me» e «te» e «noi» e «voi» e «loro» possono aver luogo. «Sé» determina l'in quanto dell'essere: se esso è, è *in quanto* è. «A sé», esso è anteriore ad ogni «egoità», ad ogni «proprietà» presentabile. È l'«in quanto» di tutto ciò che è. Non è una proprietà presentabile, poiché è la presentazione stessa. La presentazione non è una proprietà, o uno stato, ma l'evento, il venire di qualche cosa: del suo venire *al mondo*, ma il «mondo» stesso è il geometrico o l'esponente di ogni venire.

Nel suo venire, l'esistente si appropria: non è appropriato da, o a, un «sé» (che potrebbe preesistergli solo ritirando e neutralizzando in sé il venire). Ciò che nasce al proprio «sé» *dinanzi a sé*: ce l'ha *qui* (è questo che vuol dire «*Dasein*» in Heidegger). *Qui*, cioè *quaggiù* – a distanza di spazio-tempo (è il corpo, il mondo dei corpi, il corpo-mondo). La sua appropriazione è trasporto e transappropriazione in questo scarico del *qui*, del *cì*: questo è l'evento-appropriante («*Ereignis*»). Ma questa denominazione significa, non che ci sia un evento in cui / da cui il «sé proprio» sorgerebbe, come un con-

glio dal cappello, ma che il venire è in sé e di per sé, come tale, appropriante (differendo, di conseguenza, in sé la proprietà che esso apre). Per questo, «sé» non (si) pre-esiste. «Sé» = l'ex-istente in quanto tale.

Così, nella misura in cui «sé» - l'«ipseità» - vuol dire «a sé», rapporto a sé, ritorno in sé, presenza a sé come allo «stesso» (alla stessità dell'«in quanto»), l'ipseità avviene, cioè si avviene, come venire, come venuta e pre-venienza. il che non significa preesistenza, né provvidenza, ma al contrario sopra-venienza, sorpresa e consegna al «venire» come tale. all'*a venire*. «Sé» non è un passato dato o un futuro dato: è il presente della venuta, il presente presentante, il veniente-a-essere e così veniente all'essere. *Là dove* esso viene, non è dunque «in sé» come all'interno di un dominio disposto, ma è «presso-di-sé»<sup>1</sup>. Presso di sé: nello scarto della disposizione, nell'elemento generale della prossimità e della lontananza, *che non si misurano con nulla* poiché nulla è dato come un punto fisso di ipseità (prima, dopo, fuori del mondo) e che si misurano dunque con la disposizione stessa.

Sin da subito, anche se considerata nella forma di un «sé» unico e solitario, la struttura del «Sé» è struttura del «con». Il solipsismo, se si vuole adoperare questa categoria, è singolare plurale. Ciascuno è presso-di-sé in quanto e poiché è presso-gli-altri. «Noi» siamo dunque inizialmente gli uni con gli altri: non come dei punti riuniti, né come un insieme ripartito, ma come un essere-gli-uni-con-gli-altri. L'essere-con è per l'appunto questo: l'essere, o meglio *essere*, non si riunisce come la risultante comune degli essenti, né si ripartisce come la loro comune sostanza. *Essere* non è nulla di comune, ma *nulla* in quanto scarto in cui si dispone e si misura l'in-comune, cioè il con, il presso-di-sé di *essere* come ta-

<sup>1</sup> «*Bei sich*» si dovrebbero analizzare daccapo, a partire per lo meno da Hegel, dall'affiancarsi, l'intrecciarsi e il distanziarsi reciproco, nella struttura fondamentale del «sì», dell'«in sé», del «presso di sé» e dell'«a se stesso». L'«ipsum sé», quando avviene e se esso avviene, non è che la risultante di tutto questo.

le, *essere* da parte a parte transito della sua stessa transitività: *essere* essente tutti gli essenti, non come il loro «sé» individuale e/o comune, ma come *la prossimità che li scarta*.

Gli essenti si toccano: sono a con-tatto gli uni degli altri, si dispongono e si distinguono così. L'essente, se ce lo immaginiamo non distinto, non dis-posto, sarebbe infatti indistinto e indisponibile: sarebbe un'assoluta vacanza d'essere. È per questo che l'istanza o il registro ontologico è necessario. «*Essere*» non è il nome della consistenza, è il verbo della disposizione. Niente consiste, né «materia», né «soggetto». «Materia» e «soggetto», lo si sarà capito, sono solo due nomi, correlativi l'uno all'altro, che attribuiscono una consistenza alla spaziatura originaria della dis-posizione ontologica generale.

«Essere-il-ci» (*Dasein*) significa dunque *essere* secondo il valore verbale transitivo della dis-posizione: essere-il-ci significa dis-porre l'essere stesso come scarto/prossimità, significa «fare» o «lasciare» essere la venuta di tutto con tutto *come tale*. *Dasein* (l'uomo come esponente dell'essere) espone così l'essere *in quanto essere*.

Qualcuno entra in una stanza; prima d'essere il soggetto di un'eventuale rappresentazione di questa stanza, si dispone egli stesso in essa e ad essa e, a seconda che la attraversi, la abiti, la visiti, ecc., ne espone la disposizione – la correlazione, la combinazione, il contatto, la distanza, il rapporto di tutto quanto è (nel)la stanza, e dunque della stanza stessa. Espone la simultaneità, a cui egli stesso sull'istante prende parte e in cui si espone nella misura stessa in cui la espone e vi è esposto. Egli *si* espone: ed è così che egli è «sé», ossia che lo è – o che lo diventa – tante volte e ogni volta che egli entra nella disposizione. Questo «ogni volta» non è il rinnovarsi delle esperienze o delle occorrenze di uno stesso soggetto: nella misura in cui «io» sono «lo stesso», occorre sempre un'altra volta in cui io possa dispor-mi in questa «stes-sità». Il che implica a sua volta che un'altra volta in generale, ossia altre volte, indefinitamente, siano non soltanto possibili, ma reali: l'«ogni» di «ogni volta» – l'aver luogo del *ci*

e come *ci* – implica se stesso, non come successione dell'identico, ma come simultaneità del differente. La stanza è allo stesso tempo la stanza in cui io sono, anche solo. presso di – accanto, lungo – tutte le sue altre disposizioni (occupazioni, traversate, ecc.). Non si è nella disposizione senza essere con la disposizione-altra, che è l'essenza stessa della dis-posizione. Le «volte» sono discontinue, ma in questa discontinuità esse sono il loro essere-le-unc-con-le-altre. «Ogni volta» è la struttura singolare-plurale della disposizione. «Ogni volta mio» significa dunque in primo luogo «ogni volta suo», cioè «ogni volta con»: la «proprietà-mia» non è che una possibilità occorrente nella realtà con-corrente dell'essere-ogni-volta-con.

Ma il mondo non è una stanza nella quale si possa entrare, e non si può nemmeno cominciare con la finzione di un solo chiunque che si trovi al mondo: nell'uno e nell'altro caso, si distruggerebbe il concetto stesso di mondo. Questo concetto è quello dell'essere-con in quanto originario. Ossia in quanto senso, se il senso (dell'essere) è la dis-posizione come tale: la struttura del con che è quella del ci. L'essere-con non si aggiunge all'esser-ci: ma esser-ci significa essere-con, ed essere-con significa fare senso – senza sovrappiù, senza sussunzione di questo senso sotto un'altra verità che non sia più quella del con.

Nell'essere-con e come essere-con, noi abbiamo già-sempre cominciato a comprendere il senso. E questa comprensione è già-sempre compiuta, piena, intera e infinita. Noi ci comprendiamo infinitamente, noi e il mondo, e null'altro.

«Con» non è mediato né immediato. Il senso che noi comprendiamo, tale quale lo comprendiamo, non è il prodotto di una negazione dell'essere destinata a ri-presentarcelo come senso, e non è nemmeno la pura e semplice affermazione estatica della sua presenza. «Con» non va dallo stesso all'altro, né dallo stesso allo stesso, né dall'altro all'altro. In un certo modo, «con» non «va», non fa processo. Ma è l'accostarsi, lo sfiorarsi o l'incrociarsi, il quasi della prossimità lontana.

È un accostarsi stralunato, smarrito, fino a quando noi



cerchiamo di valutarlo (come se in un mercato o alla stazione, o al cimitero, noi ci chiedessimo qual è il senso e quale il valore di quelle centinaia di persone, della loro agitazione e della loro inerzia). Ma il senso del «con» – o il «con» del senso – può essere valutato solo mediante e nello stesso «con», in un'esperienza che nulla può distogliere da se stessa, dalla sua singolarità plurale.

Noi comprendiamo, comprendendoci, che non c'è nulla da comprendere – ma questo vuol dire in modo assai preciso: che non c'è appropriazione del senso, poiché il «senso» è la spartizione dell'essere. Non c'è appropriazione, dunque non c'è senso. Ciò stesso è la nostra comprensione. Non è un'operazione dialettica (nella quale «comprendere nulla» equivarrebbe a «comprendere tutto»), e non è neppure una *mise en abyme* (comprendere il nulla della comprensione stessa) o una riflessività (comprendere, per ogni comprensione, che noi ci comprendiamo) – ma è tutto questo insieme rigiocato altrimenti: in quanto *ethos* e in quanto *praxis*.

Per dirla in termini kantiani, se la ragion pura è *di per se stessa* pratica (e non per riferimento e riverenza a qualche norma trascendente) è perché essa è, per essenza, «ragione comune»: il che significa «con» *come* ragione, come fondamento. Non c'è differenza tra l'etico e l'ontologico: l'«etica» espone ciò che l'«ontologia» dispone.

La nostra comprensione (del senso dell'essere) è un comprendere *che* e *perché* – d'un sol tratto – noi ce la spartiamo tra di noi: tra noi tutti, simultaneamente, morti e vivi, tutti, e ogni essente.

Dopo i grandi saggi sulla comunità, la libertà e il corpo, in questo libro Jean-Luc Nancy rivolge il proprio sguardo alla costituzione stessa della realtà – nella sua configurazione insieme singolare e plurale. Quello che la tradizione filosofica ha chiamato «essere» non è che la relazione originaria in cui le singole esistenze s'incrociano in un nodo comune. A partire da questo semplice presupposto, il testo di Nancy si presenta, più che come un trattato sistematico di ontologia, nella forma di un'interrogazione profonda e originale della nostra contemporaneità: dei suoi bagliori e delle sue rovine, dei suoi idoli e delle sue vibrazioni. Dal dispiegamento della tecnica alla società dello spettacolo, dalle antinomie della mondializzazione alla metamorfosi dei corpi, Nancy riconduce la riflessione filosofica al confronto diretto con il nostro tempo. In un mondo da cui il senso sembra essersi definitivamente ritirato, Nancy individua lo spazio aperto per una nuova modalità di pensiero, di cui il dialogo filosofico con Roberto Esposito, che apre il volume, tenta di definire le condizioni e i contorni.

#### Sommario:

Introduzione di Roberto Esposito in dialogo con Jean-Luc Nancy

I. *Che noi siamo il senso*. II. *La gente è strana*. III. *Accedere all'origine*. IV. *La creazione del mondo e la curiosità*. V. *Tra di noi: filosofia prima*. VI. *Essere singolare plurale*. VII. *Co-esistenza*. VIII. *Condizioni di una critica*. IX. *Comparizione*. X. *Spettacolo della società*. XI. *Misura del «con»*. XII. *Corpo, linguaggio*. XIII. *Analitica co-esistenziale*.

Jean-Luc Nancy insegna Filosofia nelle Università di Strasburgo e di San Diego. Tra i suoi libri più recenti editi in Italia: *La comunità inoperosa* (Napoli 1992), *Un pensiero finito* (Milano 1992), *La partizione delle voci* (Padova 1993), *L'essere abbandonato* (Macerata 1996), *Hegel* (Napoli 1998), *L'esperienza della libertà* (Torino 2000).

ISBN 88-06-15906-2



9 788806 159061