

Jean-Luc Nancy

La creazione del mondo  
o la mondializzazione



**BIBLIOTECA EINAUDI**

Titolo originale *La création du monde ou la mondialisation*

© 2002 Éditions Galilée, Paris

© 2003 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzioni di Davide Tarizzo (pp. 3-41, 67-87, 89-118)  
e Marina Bruzzese (pp. 43-66) su licenza di Edizioni Cronopio s.r.l.

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

ISBN 88-06-16482-1

Jean-Luc Nancy  
La creazione del mondo  
o la mondializzazione

Einaudi



## Indice

5	I. <i>Urbi et orbi</i>
43	II. Della creazione
67	III. La creazione come snaturamento: tecnologia metafisica
89	IV. Complementi



«La creazione del mondo o la mondializzazione»: la congiunzione va intesa qui, simultaneamente e alternativamente, come disgiuntiva, sostitutiva o congiuntiva.

Nel primo modo: tra la creazione del mondo o la mondializzazione bisogna scegliere, poiché una cosa esclude l'altra.

Nel secondo modo: la creazione del mondo significa la mondializzazione, una cosa è sinonimo dell'altra.

Nel terzo modo: la creazione del mondo o la mondializzazione, senza differenze, ci conducono allo stesso risultato.

Questa combinatoria ci porta dritti alla domanda: qualcosa che definiamo «mondializzazione» può dare nascita a un mondo, oppure al suo contrario?

E dal momento che non si tratta di profetizzare o di dominare l'avvenire, la domanda si trasforma subito nella seguente: come avere occhi (come aprirli) per guardare davanti a noi, là dove nulla è ancora visibile, occhi che si lascino guidare da queste due parole di cui ci sfugge il senso – la «creazione» (fino ad oggi proprietà esclusiva del mistero teologico) e la «mondializzazione» (fino ad oggi riservata a quell'evidenza tecnica ed economica chiamata anche «globalizzazione»)?





*Urbi et orbi*

*Urbi et orbi*: questa formula della benedizione papale fa ormai parte del bagaglio linguistico di tutti noi, col senso di «dappertutto». Più che di uno spostamento di senso, però, si tratta di un'autentica disintegrazione. Non soltanto, infatti, si è ormai dissolto il legame religioso e cristiano che ancora teneva assieme (più o meno bene) il mondo occidentale nel xx secolo – un secolo nel corso del quale quello precedente, il xix secolo, ha portato a termine la distruzione delle proprie residue certezze (basate sulla storia, sulla scienza e su un'umanità vincente, a spese o a beneficio della cristianità). No, il fatto è che oggi non è più possibile identificare una città che sia davvero «la Città» – come un tempo accadeva con Roma. Peggio, oggi non è più possibile identificare un orbe che descriva il profilo del mondo attorno a quella città. Peggio ancora, oggi non è più possibile identificare la città in generale o l'orbe del mondo in generale. La città si moltiplica e si estende, a tal punto che essa tende a ricoprire l'intero orbe del pianeta, finendo così per perdere i suoi attributi di città, quegli attributi che un tempo permettevano di distinguerla dalla «campagna». Ciò che si estende, allora, non è più «urbano» in senso stretto – né dal punto di vista dell'urbanistica né dal punto di vista dell'urbanità – bensì megalopolitico, metropolitano o conurbazionale. È qualcosa che si definisce al giorno d'oggi «tessuto urbano»,

\* Una prima versione di questo saggio è stata letta a Bordeaux nel marzo del 2001, nel quadro dell'evento culturale *Mutations*, organizzato da Nadia Tazzi e dall'associazione Arc-en-rêve.

un tessuto nel quale si estendono e diffondono le folle delle città, gli ammassi iperbolici delle costruzioni (sempre accompagnate da distruzioni), gli scambi (di movimenti, di mercanzie, di informazioni), e in cui aumentano in misura direttamente proporzionale le divisioni e gli apartheid nell'accesso alla cosa urbana (sempre che la cosa urbana sia definibile in termini di habitat, di comfort, di cultura) o quelle esclusioni dalla città, quei rigetti, quelle defezioni, che da sempre ne connotano l'esistenza. Il risultato finale è qualcosa che davvero non si può fare a meno di chiamare un'agglomerazione, nel senso di conglomerato, di ammasso, di accumulazione, che semplicemente concentra tutto da una parte (in alcuni quartieri, in alcune case, o magari in alcune microcittà) il benessere che un tempo si definiva urbano o civile, concentrando il resto – un resto che porta un nome semplice e spietato, la miseria – tutto altrove.

Questo tessuto, questa rete gettata sul pianeta – ed anche attorno, con le coorti di satelliti e di detriti satellitari che gravitano sopra le nostre teste – deforma ormai il profilo dell'*orbis* e dell'*urbis*. L'agglomerazione erode e sciupa quel che sembrava un *globo* e che si riduce ormai al suo sosia, a un *glomus*. In questo *glomus* si assiste simultaneamente alla crescita indefinita della tecnoscienza, alla crescita correlativa ed esponenziale della popolazione, all'aggravamento delle ineguaglianze di ogni tipo – economico, biologico, culturale – e allo smarrimento di quelle certezze, di quelle immagini, di quelle identità che una volta componevano il nostro mondo e la nostra umanità.

La civiltà che è stata ambasciatrice dell'universale e della ragione – la civiltà che eravamo soliti chiamare occidentale – non si interroga più sulla relatività delle sue norme, non dubita più di se stessa, ma va ben oltre: e questo già da un paio di secoli. (Già Hegel scriveva nel 1802: «Il contatto, estendentesi per necessità naturale, coi popoli stranieri, ad esempio per gli europei la conoscenza di una nuova parte del mondo, ha avuto appunto un simile effetto scettico sul

dogmatismo dell'intelletto umano di allora e sulla innegabile certezza di una gran quantità di concetti che si avevano sul diritto e sulla verità»<sup>1</sup>. Questo scetticismo di cui Hegel apprezzava solo gli effetti benefici, di abbattimento di ogni dogmatismo, non è più oggi la molla di un progresso dialettico verso l'avvenire guidato dalla ragione, guidato da una ragione che ci conduce innanzi, o più innanzi, alla verità e al senso del mondo. Al contrario, è proprio in virtù di questo movimento che la certezza di un progresso storico risulta ormai sospesa, che si è dissolto ogni legame tra il sapere, l'etica e il vivere-bene-assieme, e che si è affermato il dominio di un impero congiunto della potenza tecnica e della ragion economica pura.

L'Occidente è riuscito a conquistare il mondo, ma nel corso del cammino è scomparso: il mondo ha perso la sua guida. Malgrado tutto, però, non si può dire che una nuova configurazione del mondo, o una nuova concezione della ragione e dell'universale, abbia fatto capolino. Anche nei casi, e forse soprattutto nei casi, in cui si fa appello allo «spirituale», o magari alla «rivoluzione» (c'è una differenza?), questo richiamo assume subito le sembianze di un pio voto, del tutto privo di efficacia, o tutt'al più di una pudica scappatoia – quando non si profila addirittura come un ulteriore strumento di sfruttamento, che aggrava lo sfruttamento economico e tecnico già in atto. (Prendere il lato «positivo» dell'Occidente e aggiungervi qualcosa di nuovo – col contributo magari di un'anima africana, buddista, islamica, taoista, super-cristiana o super-comunista, è da lungo tempo il *Leitmotiv* di tante inutili dissertazioni...)

Il mondo ha perso la sua capacità di fare mondo e di essere mondo: sembra avere acquistato solo la capacità di moltiplicare, con tutti i mezzi di cui dispone, l'immondo, che finora, anche senza farsi troppe illusioni sul passato, non ave-

<sup>1</sup> G. W. F. HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1970, pp. 93-94.

va mai marcato a tal punto la totalità dell'orbe. È come se, a conti fatti, il mondo fosse oggi percorso e scosso da una pulsione di morte che presto non avrà altro da distruggere che il mondo stesso.

Non si tratta, ad ogni modo, di inclinare o di propendere per la distruzione o per la salvezza. Poiché non sappiamo che cosa l'una o l'altra possano davvero significare. Così come non sappiamo quale potrebbe essere il profilo di un'altra civiltà o di un'altra barbarie che nascesse, eventualmente, dalle ceneri dell'Occidente. Non possiamo nemmeno sapere che cosa significa «salvo» in un mondo in cui non c'è più spazio per sfuggire all'epidemia del giorno (l'Aids è un fenomeno esemplare a riguardo, così come lo sono certe epidemie tra gli animali: le proporzioni del mondo, delle sue tecniche e dei suoi *habitus*, portano ormai a un'intensità incommensurabile quella che fu un tempo la paura della peste).

Che il mondo si distrugga non è una semplice ipotesi: è una semplice constatazione, da cui prende spunto oggi come oggi qualsiasi riflessione sul mondo. Tanto che non sappiamo più neppure che cosa significhi «distruggere» o quale «mondo» si stia in effetti distruggendo. Ci resta forse una sola cosa, un solo pensiero, per quanto incerto: ciò che accade, sta accadendo veramente, cioè sta sopraggiungendo, più di quanto possa sopraggiungere una storia, o addirittura un evento. È come se l'essere stesso – comunque lo si intenda, in termini di esistenza o di sostanza – ci cogliesse di sorpresa da un altrove innominabile. Ed è proprio, d'altronde, l'ambivalenza dell'innominabile ad angosciarci tutti: per l'altrove in questione non si possono trovare analoghi in nessun'altra forma di alterità.

Non si tratta soltanto di tenersi pronti per l'evento – sebbene questo sia un requisito necessario del pensiero, oggi come ieri. Si tratta semmai di mettersi all'altezza del presente, anche nel suo ritrarsi dall'evento, anche nella sua strana assenza di presenza: noi dobbiamo chiederci daccapo che cosa il mondo voglia da noi e che cosa noi vogliamo da esso,

dappertutto, in tutti i sensi, *urbi et orbi*, nel mondo intero e per il mondo intero, senza più capitale del mondo, ma con tutta la ricchezza del mondo.

Per cominciare, partiamo da una citazione di una certa lunghezza, alla quale è bene prestare la massima attenzione:

Nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l'allargarsi dell'attività sul piano storico universale, sono stati asserviti a un potere a loro estraneo (oppressione che essi si sono rappresentati come un dispetto del cosiddetto «Spirito del mondo», *Weltgeist*, ecc.), a un potere che è diventato sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come mercato mondiale. Ma è altrettanto empiricamente dimostrato che col rovesciamento dello stato attuale della società attraverso la rivoluzione comunista e la proprietà privata che con essa si identifica, questo potere così misterioso per i teorici tedeschi verrà liquidato, e allora verrà attuata la liberazione di ogni singolo individuo nella stessa misura in cui la storia si trasforma completamente in storia universale. Che la ricchezza spirituale reale dell'individuo dipenda interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali, è chiaro dopo quanto si è detto. Soltanto attraverso quel passo i singoli individui vengono liberati dai vari limiti nazionali e locali, posti in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo e messi in condizione di acquistare la capacità di godere di questa produzione universale di tutto il globo (creazioni degli uomini)<sup>2</sup>.

Questo brano de *L'ideologia tedesca* risale al periodo che viene definito, non a torto, il periodo del «primo Marx». Ma esso esprime ad ogni modo una delle sue convinzioni di fondo: il «comunismo» non è altro che il movimento reale della storia mondiale in quanto quest'ultima diventa davvero mondiale e rende così possibile, per non dire necessario, il passaggio alla coscienza e al godimento della creazione umana da parte di tutti gli uomini, ormai svincolati da tutto ciò che intralciava il loro rapporto di produzione reciproca, sia

<sup>2</sup> K. MARX, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 27-28. (Il termine reso con «creazione» è proprio l'equivalente tedesco *Schöpfung*: si dovrebbero analizzare, in Marx, i diversi usi di questo termine e la sua relazione col valore in sé, cioè col lavoro in sé, nonché il suo rapporto con un termine distinto, *Produktion*, che appartiene invece al registro dell'interdipendenza dei lavori).

sul piano spirituale sia sul piano corporeo. Esso esprime, in altri termini, la convinzione che l'umanità sia caratterizzata dal fatto di prodursi essa stessa come totalità – non da un punto di vista astratto e generale, ma tenendo conto dell'esistenza concreta di ciascuno, e tenendo conto inoltre non solo degli uomini ma anche del resto della natura. Appunto questo Marx definisce «mondialità»: la mondialità del mercato che si rivoluziona e si trasforma nella mondialità di una creazione mutua e reciproca. Quella che più tardi Marx chiamerà «proprietà individuale», che non è né la proprietà privata né la proprietà collettiva, è appunto la proprietà o il proprio di ognuno, in quanto ognuno è creato e creatore nel seno di una comune condivisione (*partage*) dei «rapporti reali».

In Marx, dunque, la mondializzazione e il dominio del capitale vanno di pari passo fino al momento in cui una rivoluzione finisce per rovesciare il senso del dominio – potendolo fare proprio perché lo sviluppo mondiale del mercato, strumento e spazio di gioco del capitale, crea da sé possibilità di far apparire la connessione reale delle diverse esistenze come il loro senso reale. La forma-merce, che è la forma-feticcio del valore, deve dissolversi, sublimarsi o distruggersi – in ogni caso rivoluzionarsi, comunque si voglia definire il concetto – per assumere infine la sua autentica forma, che non solo è la creazione del valore, ma è il valore in quanto creazione. Tradotto in termini per noi più abituali (e attenendoci alla distinzione tra «globalizzazione»<sup>1</sup> e «mondializzazione», distinzione che talvolta, soprattutto in Francia, sbiadisce nell'uso ambivalente dello stesso termine «mondializzazione» – ma queste complicazioni semantiche non fanno che ribadire l'entità del problema): la globalizzazione rende possibile la mondializzazione grazie a un ribaltamento finale del dominio globale – dominio che consiste

<sup>1</sup> «Globalizzazione» è il termine più in uso fuori dalla Francia: il suo valore critico potrebbe essere reso, seguendo le precedenti indicazioni sul *glomus*, con *agglomerizzazione*.

nell'estorsione del lavoro, ossia del suo valore, ossia del valore *tout court*. Tuttavia, se la globalizzazione assume un'aura di necessità – Marx parla altrove di una «prestazione storica» del capitale, che consiste unicamente nella creazione da parte del mercato di una dimensione mondiale in quanto tale – ciò si deve al fatto che, in virtù dell'interdipendenza degli scambi del valore sotto forma di valore-merce (che è poi la forma dell'equivalenza generale, il denaro), viene alla luce l'interconnessione di tutti nella produzione dell'umano in quanto tale.

Se ci si passa la formula estremamente sintetica: il commercio genera la comunicazione, che a sua volta esige la comunità, o il comunismo. Oppure: l'uomo crea il mondo, che produce l'uomo, che a sua volta si crea come valore assoluto e come godimento del valore assoluto.

Di conseguenza, la «rivoluzione comunista» non è altro che la presa di coscienza di questa connessione mondiale e la relativa liberazione del valore come valore reale della nostra produzione in comune. La «rivoluzione comunista» è il divenire-cosciente e il controllo da parte degli uomini della loro produzione, nel duplice senso di una produzione della qualità umana («uomo totale», produttore libero della libertà stessa) e di una produzione degli uni da parte degli altri, di tutti da parte di ciascuno e di ciascuno da parte di tutti («uomo totale» inteso questa volta come circolazione del valore non captato dall'equivalenza, del valore che corrisponde all'uomo stesso, ogni volta singolare, e forse anche a tutti gli altri esistenti, in quanto esistenti singolari).

Ovviamente, ogni concetto decisivo in questa interpretazione della storia del mondo suona oggi quanto mai fragile: il processo, la coscienza, la possibilità di enucleare un valore o un fine in sé. Si potrebbe rispondere che non sono questi i concetti sui quali Marx basa la sua argomentazione: sono soltanto concetti soggiacenti. Ma ciò che rende secondario il loro ruolo ne denuncia anche la tacita e incontrollabile pregnanza. Comunque sia, qualcosa resta al fondo di tutto, qual-

cosa che resiste e insiste: da una parte, resta appunto ciò che accade e irrompe al giorno d'oggi col nome di «mondializzazione», vale a dire la crescita esponenziale della globalità (possiamo dire della glomicità?) del mercato – della circolazione di tutto sotto forma di merce – e con essa la crescita correlativa di un'interdipendenza sempre più vincolante che corrode ogni forma di indipendenza e di sovranità, corrodendo così un intero sistema di rappresentazioni dell'appartenenza (gettando nuovamente sul tappeto la questione del «proprio» e dell'«identità»); dall'altra, resta il fatto che l'esperienza accumulata da Marx ai giorni nostri è stata quella del mondo stesso come luogo del senso, del valore e della verità. Chi parla oggi del «mondo» denuncia insomma ogni riferimento a un «altro mondo» o a un «oltre-mondo». La «mondializzazione» significa anche, come vogliono appunto i testi di Marx, che è in «questo» mondo – e dunque come mondo, in assoluto – che si svolge quella che lo stesso Marx chiama la produzione e/o la creazione dell'uomo<sup>4</sup>.

Ciò che ci divide da lui riaffiora, però, proprio a questo punto: in Marx, l'uomo resta implicitamente un termine teleologico o escatologico, inserito in una logica in cui il *telos* o l'*eschaton* assumono il ruolo e la posizione di compimento senza resti. L'uomo in quanto fonte ed espansione del valore in sé giunge al termine della storia nel corso della quale si è prodotto: la fonte deve in sostanza espandersi e realizzarsi integralmente. Per noi, viceversa, l'«uomo» si riduce a un dato di principio, relativamente astratto («persona», «dignità») e come tale disgiunto da ogni effettiva creazione. In realtà, è la figura stessa dell'«uomo», e con essa la configu-

<sup>4</sup> È questo che vuol dire anche la frase di Derrida «Marx non è stato ancora ricevuto e recepito» (J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994, p. 218). Una qualsiasi lettura seria di Marx, svolta da Derrida o da chiunque altro (Michel Henry per esempio, o Etienne Balibar, o André Tosel, o Jacques Bidet, tra i tanti), non fa che confermarlo. Ma bisogna aggiungere due precisazioni: da una parte, la storia del mondo odierno, sotto il segno della «mondializzazione», non traccia da sola il profilo di un'altra «ricezione» di Marx; e dall'altra, non essere ancora capito, e non esserlo mai del tutto, non costituisce forse la forza di un pensiero che va al di là di se stesso e del suo nome proprio?



razione complessiva dell'«umanismo», che noi sappiamo ormai estinta, o quantomeno annebbiata – pur non potendo sostituirla, per ragioni di per sé evidenti, con la figura del «superuomo» o di «Dio».

Non è sicuro, tuttavia, non lo è affatto, che in Marx la logica teleo-escatologica sia realmente incardinata sul compimento di un valore finale. Per certi versi, infatti, è proprio la definizione di questa finalità a far difetto nei suoi testi (se tale assenza può essere considerata un difetto...) – ed è appunto per questo che in seguito si sono potute offrire le rappresentazioni più diverse, e mitizzanti, di questa finalità. Nell'opera di Marx, viceversa, il compimento finale assume solo la forma, essenzialmente aperta e senza fine, di una libertà («lavoro libero») e di una «proprietà individuale» (il proprio di ciascuno negli scambi di tutti). E ciò di cui si è sofferta la mancanza da Marx ai giorni nostri, nel senso letterale della parola «sofferenza», ciò che è mancato e continua a mancare, è a conti fatti un mondo concreto che sia davvero il mondo della propria libertà e della proprietà singolare di ciascuno, senza rimandi a un oltre-mondo o a una super-proprietà (a un altro capitale). Così, la mondialità, che per Marx poteva ancora definire lo spazio di gioco della libertà e della sua appropriazione comune/singolare – l'infinità in atto dei suoi stessi fini – appare invece oggi come un cattivo infinito, se non addirittura come l'imminenza di una fine che equivale, per noi tutti, all'implosione stessa del mondo.

A questo punto, prima di proseguire, bisogna chiarire bene l'essenza del *valore* in sé, o del *valore* assoluto, che Marx descrive anche come «il valore» *tout court*, ben distinto dal valore d'uso e dal valore di scambio, che ne rappresenta solo la maschera fenomenica, la maschera dell'estorsione sociale<sup>5</sup>.

Si è soliti prestare molta attenzione al «feticismo della merce», il cui concetto o la cui immagine sono senza dubbio

<sup>5</sup> Il testo più chiaro in proposito è probabilmente quello del 1880, intitolato *Note critiche sul trattato d'economia politica di Adolph Wagner* (soprattutto la sezione *Altra deduzione del concetto di valore*).

assai importanti. Ma in tal modo si rischia sovente di feticizzare questo stesso «feticismo», facendone il segreto – infine rivelato – della merce. È bene dunque distinguere due prospettive differenti. Una è quella della fenomenicità del valore (del «senso» o dell'«umano»), una fenomenicità che, pur potendo essere «feticizzata», non si riduce al motivo del «feticcio» (non deve essere confusa con una mistificazione religiosa)<sup>6</sup> e risponde invece a una legge assai più generale, secondo la quale il valore o il senso possono essere soltanto (rap)presentati<sup>7</sup>. L'altra – la sola su cui mi soffermerò qui – è quella che ci consente di prendere in esame il valore in sé, ossia la «cosa in sé», dietro il fenomeno<sup>8</sup>.

Il valore assoluto è, alla resa dei conti, l'umanità incorporata nell'opera dal lavoro, inteso come un lavoro umano.

<sup>6</sup> «Mistero» e «mistico» sono parole che Marx adopera quando parla del feticismo; cfr. ad esempio *Il capitale*, vol. I, sezione prima, I, 4.

<sup>7</sup> In realtà, il problema è assai più vasto, come assai più vasta e complessa è la questione generale della fenomenicità. La presenza non fenomenica, e tuttavia effettiva, resta un tema da approfondire. Ma non potremo farlo qui.

<sup>8</sup> È solo un'immagine, ben inteso, utile però a segnalare quantomeno che la realtà del valore non è una realtà soltanto economica, o – complicando un po' le cose – che la realtà dell'economia non è economica nel senso strettamente commerciale della parola, ossia che la realtà del mercato non è... ecc. In ogni caso, la realtà del fenomeno non è identificabile, né qui né altrove, come un «puro fenomeno». Su questa complicazione «fenomenologica» e le sue conseguenze per il rapporto «valore d'uso-valore di scambio» cfr. DERRIDA, *Spettri di Marx* cit., cap. v, «Apparizione dell'inapparente: l'«escamotage» fenomenologico (soprattutto p. 200: «... bisognerebbe allora dire che la fantasmagoria è cominciata prima del cosiddetto valore di scambio, al limitare del valore di valore in generale...»); sulla realtà dell'economia cfr. M. HENRY, *Marx*, Gallimard, Paris 1976, vol. II, cap. v, *La realtà della realtà economica* (anche se non condividiamo la sua interpretazione del «lavoro vivente»); sulla realtà del rapporto d'espressione in cui si forma il valore, e sulla natura del «concetto» o del «contenuto di pensiero» del valore, si veda infine il saggio di P. MACHEREY (*À propos du processus d'exposition du «Capital»*) in AA.VV., *Lire le Capital*, Puf, Paris 1996. Esiste almeno un punto in comune tra tutti questi approcci interpretativi: la definizione di un valore «in sé» che, per l'appunto, non è una «cosa in sé», ma l'effettività di una praxis che «vale» di per sé in assoluto, nella materialità o nella corporeità complessa della trasformazione in cui essa si esprime, si dona o si crea. Ripensando, a questo punto, alla famosa «frattura epistemologica» di Althusser, mi domando se dietro il travestimento «epistemologico» d'epoca non si debba scorgere il tentativo di elaborare, contro un idealismo del valore, un pensiero prassico del valore, o: contro un umanismo che parte dal «valore umano», un pensiero che parte invece dall'insufficienza del concetto d'«uomo» rispetto al valore assoluto di una «creazione dell'uomo»... (Cfr. L. ALTHUSSER, *Marxisme et humanisme*, in *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965).

È dunque l'umanità che si produce producendo degli oggetti (o, come vedremo, l'umanità che si crea producendo)<sup>9</sup>. Ma che cos'è l'umanità? Che cos'è il mondo in quanto opera *dell'uomo*, e che cos'è l'uomo in quanto è *al mondo* e trasforma il mondo stesso *in opera*? In che cosa consiste questa «ricchezza spirituale» di cui parla Marx e che non sembra altro che il valore o il senso dell'opera umana in quanto umana, cioè dell'opera umana in quanto «libera», ma libera nella misura in cui l'uomo è un fine per se stesso e dunque non è un valore commisurabile all'uso né un valore che si dona come equivalenza generale (*anch'essa fine per se stessa*, ma astratta e formale, finalità viziosa...)? Qual è il valore che non è finalizzabile né semplicemente autoequivalente? Qual è il «valore umano» cui l'opera rimanda o di cui reca traccia, senza tuttavia significarlo e senza neppure ricoprirlo con un velo mistico? (Farsi queste domande equivale, in sostanza, a chiedersi quale sia il valore umano pensato a un'altezza che «l'umanismo» non raggiunge)<sup>10</sup>.

Forse, è possibile accostarsi al valore umano prendendone in esame alcune figure rovesciate. L'11 settembre 2001 abbiamo visto tutti urtarsi, nel sintomo e nel simbolo del con-

<sup>9</sup> Senza dubbio è possibile, e perfino necessario, mettere in relazione il «valore» di Marx con quanto L. GERNET scrive in *La notion mythique de la valeur en Grèce* (in *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, Paris 1982), a patto di capire che «mitico» designa qui la realtà della «virtù dei simboli» (p. 178), vale a dire il valore dei «valorosi» che si misurano nell'agone atletico, ricompensato da un «premio» la cui realtà materiale, un oggetto «di pregio», non «vale» come potrebbe valere una moneta, ma come un'offerta invece (regia e divina) fatta a colui che si è fatto valere come il più valoroso: la ricchezza, insomma, non viene capitalizzata in questo caso (altrimenti si cadrebbe nell'*hybris*) ma fa brillare nell'oro lo sfarzo di questo «farsi valere», che potremmo anche interpretare come un «prodursi» – ma un produrre che cosa? nient'altro che l'uomo valoroso, o il valore dell'uomo. Tutto questo avviene, sottolinea Gernet, prima che la moneta sia inventata, quando la competizione non l'ha ancora data vinta al commercio, se così possiamo dire. Tuttavia, Gernet nota anche che vi è una certa continuità tra il valore «mitico» e il valore «monetario», e noi sappiamo che molto si potrebbe aggiungere in proposito (a partire dalla psicoanalisi, ad esempio). Come articolare con precisione il rapporto che qui ho appena abbozzato tra Marx e il mondo «mitico», tra il valore astratto e il valore simbolico (nel senso forte, attivo e ostensivo del termine)? E questo un problema che bisognerebbe approfondire in altra sede.

<sup>10</sup> Ciò significa, come si sarà intuito, che il discorso di Heidegger sull'umanismo non differisce molto dal discorso di Marx sull'«uomo totale».

fronto tra gli Stati Uniti (rappresentati da un nome carico di senso, il «World Trade Center») e il fanatismo islamico, due figure del valore assoluto, che sono anche, non a caso, due figure del monoteismo. Da un lato, quel Dio il cui nome è iscritto sul dollaro; dall'altro, quel Dio in nome del quale è stata dichiarata una guerra «santa». Ben inteso, entrambi questi dèi sono strumentalizzati, ma non mi soffermerò qui sulla logica strumentalizzante che contraddistingue ogni religione. Resta il fatto che queste due figure sono entrambe immagini di un dio unico (o dello stesso Uno preso come dio) ed espongono entrambe l'enigmatica unicità dell'Uno, senz'altro distruttiva. Solo che l'autodistruzione è sempre accompagnata da un'auto-esaltazione e da una super-essenzializzazione.

Queste due figure presentano, ad ogni modo, il valore assoluto come onni-potenza e come onni-presenza dell'onnipotenza. Il valore, in esse, è quindi strumentalizzato sin dall'inizio: esso serve a riprodurre la sua stessa potenza, infinitamente, grazie a una capitalizzazione spirituale o monetaria. Il valore vale, o ha valore, in virtù di un processo autistico senza fine, e questo infinito non ha altro *atto* che la riproduzione della sua stessa *potenza* (da intendersi dunque nei due sensi della parola, potere e potenzialità). Il «cattivo infinito», per come lo definisce Hegel<sup>11</sup>, è appunto quello che non può essere mai *attuale*. Al contrario, il godimento di cui parla Marx implica, come ogni forma di godimento, la propria attualità, vale a dire un'iscrizione finita della propria infinità. Non la potenza che vuole la potenza, né la presenza che insiste in sé, ma la sospensione della volontà, la privazione, o addirittura il cedimento, è questo a connotare il godimento come godimento di una verità o di un senso, di una «ricchezza spirituale» o di una «beatitudine», come dice Spinoza (a connotare cioè il godimento come esercizio o come atto di un rapporto con la totalità del senso o della verità).

<sup>11</sup> Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), § 94. Il «buon» infinito, l'infinito *in atto*, è invece quello che risulta identico al finito nel quale si attualizza.

La potenza si fonda su sé stessa, si fonda sulla potenza stessa, intesa come una ragione sempre sufficiente del proprio esercizio, anche distruttivo e autodistruttivo. Il godimento, invece, non rende ragione di sé. Ed è in questa attualità senza ragione e senza fine (il «lavoro libero» di Marx) che il valore può risultare davvero incommensurabile, invalutabile, fino al punto di non essere più un «valore» e trasformarsi in ciò che la lingua tedesca definisce *Würde* – qualcosa che va ben oltre il *Werte* e che noi di solito traduciamo con «dignità».

La domanda posta dal mondo che si mondializza è la seguente: come fare spazio all'infinito in atto, che è l'esatto contrario della potenza infinita?

Non appena il cattivo infinito appare chiaramente senza fine, completamente scatenato (dopo essersi disfatto da solo del suo umanismo teleologico), questa domanda affiora, nuda ed accecante. Rovesciare un infinito nell'altro, e la potenza in atto, ecco che cosa Marx intende per «rivoluzione». Bisogna pure, per finire, che il mondo valga in assoluto per se stesso – oppure che non valga assolutamente niente, come vogliono del resto le due forme dell'onnipotenza, che nutrono solo disprezzo per il mondo. Bisogna pure, per finire, che l'infinita ragione che rende ragione di sé lasci emergere il senza ragione in atto (o l'esistenza effettiva) – oppure si liquidi da sé, nel suo processo disastrosamente interminabile.

È lecito pensare a questo punto che il problema sia il seguente: in che modo noi possiamo cogliere il mondo (il suo valore assoluto)? Il mondo ha luogo, avviene, ma è come se noi non sapessimo coglierlo. È la nostra produzione e la nostra alienazione. Non è un caso se, da Marx ai giorni nostri, il «mondo» e il «mondiale» sono rimasti designazioni incerte, sempre sospese tra il finito e l'infinito, tra un nuovo e un vecchio mondo, tra questo mondo e un altro: insomma, è lecito pensare che «il mondo» sia rimasto indietro, che si sia ritratto da ciò che dovrebbe essere, da ciò che potrebbe essere, o da ciò che forse è già, per alcuni tratti che ancora non

riusciamo a discernere. E questo è dovuto senz'altro anche al fatto che «il mondo» è rimasto sempre subordinato al concetto di «visione» del mondo (*Weltanschauung*, che non a caso ha svolto un ruolo politico e ideologico importante nella Germania nazista). È come se ci fosse stato sempre un legame intimo tra lo sviluppo capitalistico e la capitalizzazione di visioni o di immagini del mondo (natura + storia + progresso + coscienza + ecc. – altrettante «visioni» accumulate in un quadro la cui composizione, ormai, si ingarbuglia e non fa che colare sulla tela).

Un mondo «visto», un mondo rappresentato, è un mondo sospeso allo sguardo di un soggetto-del-mondo. Un soggetto-del-mondo (che è poi anche un soggetto-della-storia) non può però essere lui stesso nel mondo. Anche in mancanza di una rappresentazione religiosa, un soggetto simile, implicito o esplicito, non può fare altro che ribadire e perpetuare la funzione di un Dio creatore, ordinatore e destinatore (o addirittura destinatario) del mondo.

E tuttavia, caso notevole, non ci vuol molto ad accorgersi che già nelle rappresentazioni metafisiche classiche di questo Dio si tratta solo, in fin dei conti, del mondo stesso, del mondo in se stesso e per se stesso. Per più versi, infatti, le grandi costruzioni trascendenti del razionalismo classico non elaborano altro che il rapporto immanente del mondo con se stesso: esse si interrogano, cioè, sull'essere-mondo del mondo. Domandiamoci anche solo di sfuggita che senso hanno la «creazione continua» di Cartesio, il *Deus sive natura* di Spinoza, la «visione in Dio» di Malebranche, o la «monade di tutte le monadi» di Leibniz. Non sembra una forzatura sostenere che la questione del mondo, la questione della necessità e del senso del mondo, è in realtà l'asse di auto-decostruzione che percorre tutta l'onto-teologia<sup>12</sup>. È in virtù di questo movimento che – al di là di Kant, che per primo ha

<sup>12</sup> Su tutto questo, anche se in una prospettiva diversa, cfr. P. CLAVIER, *Le concept de monde*, Puf, Paris 2000.

affrontato esplicitamente il problema del mondo in quanto tale (e non ha fatto altro, in fin dei conti) – il mondo, non soltanto ha potuto fare ingresso nel pensiero, ma è riuscito ad emergere infine come il luogo, la dimensione e l'effettività del pensiero: come lo spazio-tempo del senso e della verità. In questa prospettiva, l'insistenza di Marx sul mondo – la sua insistenza sul «mondiale» (la coesistenza) e sul «mondano» (l'immanenza) – rappresenta allora un decisivo passo avanti del gesto auto-decostruttivo. (E, per quanto paradossale possa sembrare, è in Husserl e Heidegger che il gesto di Marx si prolunga, nonché in Bergson e Wittgenstein, anche se in maniera completamente diversa).

Ad ogni modo, il tratto decisivo del diventare-mondo del mondo, se così possiamo dire – o del diventare-mondo dell'insieme che un tempo veniva scisso e articolato in natura-uomo-Dio – è il tratto in virtù del quale il mondo si allontana risolutamente e assolutamente dallo statuto di oggetto, per diventare esso stesso il «soggetto» della propria «mondialità» – o «mondializzazione». Ma per diventare un soggetto, bisogna sempre diventare se stessi...

Tentiamo di riprendere daccapo il problema del mondo per come esso si pone oggi. Riformuliamo il problema nei termini più elementari: che cos'è un mondo? che cosa vuol dire «un mondo»?

Per tagliar corto, diciamo che: un mondo è una totalità di senso. Se parlo del «mondo di Debussy», del «mondo ospedaliero» o del «quarto mondo», si capisce al volo che si tratta ogni volta di un insieme al quale appartiene un certo tenore di senso o un certo registro di valore, sia sul piano del sapere e del pensiero, sia sul piano dell'affetto e della partecipazione. L'appartenenza a questo insieme significa che si condivide lo stesso tenore e la stessa tonalità, significa che «ci si ritrova», come si dice talvolta, cioè che se ne colgono gli indici e i segnali, che se ne decifrano i codici e i testi, anche se questi indici, segnali, codici e testi non sono esplicitati o esposti in quanto ta-

li. In un mondo, ci si trova e ci si ritrova: ci si può ritrovare in mezzo a tutti, in mezzo a *tout le monde*, come si dice in francese. Un mondo è per l'appunto un posto in cui c'è posto per tutti, per *tout le monde*: ma un posto autentico, un posto che rende davvero possibile *esserci* (in questo mondo). Altrimenti, non si tratta di un mondo: si tratta solo di un globo o di un *glomus*, di una «terra d'esilio», di una «valle di lacrime».

Da questa breve caratterizzazione si possono trarre alcune conseguenze.

Innanzitutto, un mondo non è un'unità di tipo oggettivo o estrinseco: un mondo non è mai davanti a me, altrimenti si tratta di un mondo diverso dal mio. Ma se è un mondo completamente diverso, non mi accorgerò neppure, o mi accorgerò appena, che quello è un mondo. (Ad esempio, pochi frammenti di arte ittita non mi fanno nemmeno presentire il *mondo* di quest'arte.) Non appena un mondo mi appare in quanto tale, già ne condivido qualche cosa: provo, sento – almeno in parte – le sue risonanze interne. Forse il termine «risonanza» non è il più adatto a farci capire di che si tratta: un mondo è uno spazio in cui risuona una certa tonalità. Ma quest'ultima è a sua volta l'insieme delle risonanze rinviate, modulate e modalizzate dagli elementi, dai momenti e dai luoghi di quel mondo. È così che riesco a riconoscere, ad esempio, un breve estratto di un'opera di Bach o di Varèse – ma anche un frammento di Proust, un disegno di Matisse, o magari un paesaggio cinese.

(Va notato, di passaggio, che non a caso l'arte offre a riguardo gli esempi più pregnanti: un mondo è forse sempre, almeno potenzialmente, qualcosa di simile a un'opera d'arte. A meno che il discorso non vada rovesciato, e la reciprocità tra il «mondo» e l'«arte» non sia costitutiva di entrambi. Tesi che getterebbe luce sul problema marxiano del «godimento» dell'uomo mondiale).

In questa prospettiva, dunque, un mondo è tale solo per



chi lo abita. Abitare significa per forza di cose abitare un mondo, e cioè non soltanto avere dimora in esso, ma aver luogo in senso forte – nel senso in cui si dice che qualcosa ha luogo. Aver luogo significa avvenire, non soltanto essere «sul punto di avvenire», e neppure semplicemente «succedere». Significa avvenire come un proprio ed avvenire in proprio ad un soggetto. Ciò che ha luogo, ha luogo in un mondo e in virtù di questo mondo. Un mondo è così il luogo comune di un insieme di luoghi: di presenze e di disposizioni per dei possibili aver-luogo.

Presenza e disposizione: dimora e comportamento, sono i significati delle due parole greche *éthos* ed *èthos*, che si sono contaminate a vicenda, assumendo infine il senso di una tenuta, di un «tenersi» che è alla base di ogni etica. In maniera diversa, ma curiosamente analoga, i termini latini *habitare* e *habitus* derivano entrambi da *habere*, che significa per prima cosa «tenere» e «tenersi», occupare un luogo, e dunque possedere o avere (*habitudo* significava un tempo: «modo di entrare in rapporto con...»). Si tratta di un avere che ha un valore d'essere: è un modo di esserci e di tenersi. Un mondo è un *ethos*, un *habitus* e un'abitazione: è ciò che si tiene a sé e in sé, in un modo ogni volta proprio e specifico. La tenuta del mondo è una forma di rinvio a sé. Per questo, un mondo assomiglia a un soggetto – e per certi versi, indubbiamente, quello che definiamo un soggetto costituisce ogni volta un mondo a sé. Ma la misura o la maniera di un mondo non è quella di soggetto presupposto come sostanza o come supporto di questo rinvio a sé. Il mondo non si presuppone: è semplicemente coestensivo alla sua estensione di mondo, allo scarto dei luoghi tra cui rimbalzano le sue molteplici risonanze. (Se un soggetto si suppone, si assoggetta per ciò stesso alla sua supposizione. E deve di conseguenza presupporci svincolato da qualsiasi altra supposizione. Il che ovviamente è ancora una presupposizione. Potremmo allora dire che il mondo si presuppone svincolato da qualsiasi altra cosa, e che

proprio in questo consiste il destino del mondo «moderno». Potremmo dire che questo mondo si presuppone solamente, ma necessariamente, come la sua stessa *rivoluzione*: come qualcosa che gira su se stesso e/o si rovescia contro se stesso).

Il senso del mondo non consiste, dunque, in un rimando o in un rinvio a qualcosa che sta fuori del mondo. Sembra sempre che il senso di una cosa consista nel rinvio ad un'altra cosa, ad una cosa differente da quella cui si deve dare un senso (il senso del coltello, ad esempio, sta nel taglio, e non nel coltello stesso). Ma sulla scala di un mondo, il senso non rinvia ad altro che alla possibilità di senso di quel mondo, o al modo in cui quel mondo tiene, al modo in cui tengono tutti coloro che vi abitano, al modo in cui costoro, nella loro singolarità, condividono una stessa possibilità, che nessuno di loro incarna, e che non incarna neppure un luogo o un dio fuori di quel mondo.

La tenuta di un mondo è l'esperienza che il mondo fa di se stesso. L'esperienza (*ex-periri*) consiste nell'attraversarsi fino in fondo: un mondo si attraversa da un bordo all'altro, e non fa altro in fin dei conti. Non oltrepassa mai i suoi bordi, per potersi osservare dall'alto. È finito il tempo in cui ancora potevamo concepire e rappresentarci un *cosmotheoros*, un osservatore del mondo. Ed è finito poiché il mondo non si lascia più rappresentare. Una rappresentazione, una visione del mondo, implica che si assegni un principio ed una fine al mondo. Tanto che si potrebbe addirittura dire che una visione del mondo coincide, in effetti, con la fine di quel mondo, assorbito e dissolto da questa sua visione. La *Weltanschauung* nazista intendeva colmare l'assenza di un *cosmotheoros*. Ed è per questo che Heidegger nel 1938, ribellandosi al nazismo, annunciò la fine dell'epoca dei *Weltbildern* – delle immagini o dei quadri del mondo<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. l'ultima pagina di *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 101.

Il mondo è ormai uscito dalla rappresentazione – dalla sua rappresentazione e da un mondo di rappresentazioni. Ed è questa senza dubbio l'autentica definizione contemporanea del mondo. Già in Marx si assiste ad un'uscita dallo spazio della rappresentazione, un'uscita dettata dal mondo stesso, inteso come il dispiegamento di una produzione degli uomini da parte di se stessi (anche se questa «produzione» conserva forse in lui ancora alcuni tratti di una rappresentazione).

Un mondo uscito dalla rappresentazione è innanzitutto un mondo senza più alcun Dio capace di incarnare il soggetto di questa rappresentazione (della sua fabbricazione, del suo intrattenimento e della sua destinazione). Ma già il Dio della metafisica, come abbiamo sottolineato, è in realtà un Dio che si converte in mondo. Il «Dio» dell'onto-teologia, per l'esattezza, si spoglia man mano di tutti gli attributi divini di un'esistenza indipendente, per assumere soltanto quelli dell'esistenza di un mondo totalmente immanente, intrappolato nell'anfibologia di un'esistenza necessaria e al tempo stesso contingente. Si pensi al Dio di Spinoza concepito come «causa immanente del mondo», o al Dio di Leibniz che crea «il migliore dei mondi possibili», limitandosi ad essere una ragione interna dell'ordine generale delle cose. Il Dio dell'onto-teologia si è prodotto (e si è decostruito) esso stesso come un soggetto del mondo, ossia come un mondo-soggetto. E così facendo, si è abolito in quanto Dio-ente-supremo, per trasformarsi – e perdersi – nell'esistenza di un mondo senza più alcun fuori (né un fuori del mondo, né un mondo del fuori). Il *Weltgeist* che Marx prende tanto in giro diventa – e diventa anche in Marx – *Welt-Geist* o *Geist-Welt*: non più «spirito del mondo», bensì mondo-spirito o spirito-mondo.

Così, l'esistenza del mondo finisce per porsi essa stessa in gioco, in quanto esistenza assoluta: la sua necessità o contingenza, la sua totalità o incompletezza diventano i termi-

ni, del tutto insufficienti, di un problema completamente trasformato dalla scomparsa di Dio. Anche essere «nel» mondo è qualcosa che non può più obbedire alla semplice topologia del contenuto e del contenente. Ed il mondo stesso non si trova più, a questo punto, «in» qualcosa di diverso. È così che l'essere-nel-mondo si trasforma in un essere-al-mondo. La preposizione *al* riassume, in fondo, tutto il problema del mondo<sup>14</sup>.

Per amore di precisione, bisognerebbe aggiungere un'ulteriore osservazione: la mondializzazione è stata preceduta da una «mondanizzazione». In altre parole, il mondo «mondano» del cristianesimo, il mondo creato e decaduto, lontano dalla salvezza e chiamato a trasfigurarsi, ha dovuto diventare il luogo dell'essere e/o dell'essente nella sua totalità, assorbendo in sé l'altro mondo. Come vedremo, tuttavia, la «creazione» resta un aspetto importante anche per il mondo mondiale – e l'esigenza di una trasfigurazione viene trasferita al mondo «mondano». Per il momento, limitiamoci a dire quanto segue: la mondanizzazione implica uno spostamento del valore, mentre la mondializzazione implica uno spostamento della produzione. Ma né l'uno né l'altro aspetto del processo possono essere considerati come una semplice «secolarizzazione» del teologico: si tratta di uno spostamento assai più radicale. Il mondo non diventa un duplicato dello scenario teologico: apre invece uno scenario completamente diverso, per il quale manca, appunto, una scena predisposta già in anticipo<sup>15</sup>.

Questo breve excursus metafisico ha una precisa funzione: quella di mostrare che il «mondo», nella nostra tradizio-

<sup>14</sup> Va notato che la traduzione francese dell'espressione heideggeriana *in-der-Welt-sein*, resa in italiano con «essere-nel-mondo», può essere espressa in francese con *être-au-monde* o «essere-al-mondo» [N. d. T.].

<sup>15</sup> Sulla «secolarizzazione» e sulla necessità di contrapporre a questo modello il pensiero, senza modelli, di un'altra (il)legittimazione, non posso che rinviare ai lavori di Hans Blumenberg, che mi sembrano ancora i punti di partenza di ogni riflessione in proposito.

ne di pensiero, è stato assimilato alla totalità dell'ente, che non rinvia più logicamente a un altro ente (a un altro mondo: poiché un Dio distinto dal mondo sarebbe un altro mondo); e quella di mostrare che il «mondo» è stato assimilato anche alla questione, al mistero o all'enigma della ragion d'essere di questa totalità. Qual è la necessità del mondo, se questa necessità non è l'effetto di una ragione (o di una volontà) superiore? E se non è necessitata da nulla, questa necessità non è forse contingente? E in tal caso, allora, dove ci porterà l'eranza fortuita dell'esistenza?

Se il nostro mondo non è né necessario né contingente, oppure se è entrambe le cose al tempo stesso, che cosa significa tutto ciò? In che modo potremo disfarcì di questa coppia di nozioni? Forse, la soluzione sta nel prendere in considerazione un fatto senza per forza ricondurlo ad una causa (efficiente o finale che sia). Ed il mondo è un fatto di questo tipo: potrebbe anche essere il solo fatto del genere (se tutti gli altri fatti hanno luogo nel mondo). È un fatto senza ragione e senza fine: è il nostro fatto. E pensarlo significa allora pensare questa stessa fattualità senza più ricondurla ad un senso capace di assumerla, ma riponendo invece in essa, nella sua verità di fatto, ogni senso possibile.

Il testo di Marx citato in precedenza contiene molti spunti che vanno nella direzione qui indicata. È possibile, per prima cosa, scorgervi il riflesso di una sorta di onto-teologia alla rovescia, in cui la causa immanente di un mondo che esiste eternamente in sé (come materia di cui il mondo è fatto: bisognerebbe rileggere, in proposito, gli studi di Marx sul materialismo epicureo) è la produzione dell'umanità stessa, rappresentata come il compimento finale e totale dell'auto-produzione (al limite, l'uomo totale diventa per Marx l'auto-produzione compiuta della materia come condizione e come forza della produzione). Ma è possibile anche – e per certi versi è necessario – interpretarlo diversamente: a ben vedere, infatti, se la produzione dell'uomo totale – cioè dell'uomo mon-

diale, o la produzione del mondo umanizzato – non è altro che la produzione della «sfera della libertà», di una libertà che si esercita soltanto «nel godimento della produzione multiforme del mondo intero», allora questa produzione finale non definisce un autentico fine, un *telos* o un *eschaton*. Essa non si definisce cioè come l'autoconcezione dell'uomo e del mondo, ma come un qualcosa che va al di là della stessa produzione e che viene qui chiamato «godimento».

Il godimento – comunque lo si voglia intendere, ponendo l'accento ora sul sesso (in riferimento, se vogliamo, alla problematica lacaniana del «reale», sulla quale non mi soffermerò qui) ora sulla gioia spinoziana o sulla «fruizione» mistica (ma si tratta di due accenti differenti? Non ne sono tanto sicuro...) – il godimento, dicevo, è qualcosa (se «è», ed è «qualcosa») che va ben oltre l'avere e l'essere, così come va ben oltre l'attività e la passività.

Nominando questo godimento della produzione mondiale degli uomini, Marx nomina qualcosa che risulta in eccesso rispetto alla produzione e al possesso (ed è forse questo che egli in seguito proverà a chiamare «proprietà individuale», ancora una volta: né privata né collettiva). C'è qualcosa di sconcertante nel suo pensiero: questo eccesso di godimento (ma il godimento è sempre un eccesso) è come l'esatto parallelo del profitto che detta legge al capitale, ma un parallelo che inverte il segno del superamento della produzione. Mentre l'estorsione del plus-valore trae profitto dal valore creato dal lavoro, per riversarlo sul conto dell'accumulazione regolata dall'equivalenza generale (secondo la legge di un'addizione infinita, il cui principio è sempre l'eccesso, ma un eccesso che trova nell'accumulazione la propria ragione, una ragione il cui fine è quello di riprodurre all'infinito il ciclo della produzione e dell'estorsione), il godimento invece si profila come l'appropriazione condivisa – o la condizione appropriante – dell'inaccumulabile e dell'inequivalente, vale a dire del valore stesso (o del senso) nella singo-

larità della sua creazione. Ma condividere la singolarità (sempre plurale) significa configurare un mondo, o una quantità di mondi possibili nel mondo. E questa configurazione (dei tratti, dei toni, dei modi, dei tatti, ecc.) è ciò che consente alle singolarità di esporsi.

L'estorsione o l'esposizione degli uni da parte degli altri: l'importante non è affrettarsi a dire «ecco l'alternativa decisiva!» (come se il problema fosse tutto qui). L'importante è riuscire a capire come si produca questa prossimità tra i due «ex-» dell'ex-torsione e dell'ex-posizione, o questo eccesso bifido che divide in due lo stesso mondo.

Per certi versi, il profitto e il godimento si comportano, spalla contro spalla, come le due facce dell'infinito: da un lato abbiamo l'infinito che Hegel chiama «cattivo», quello dell'interminabile crescita dell'accumulazione, che coincide col ciclo dell'investimento, dello sfruttamento e del reinvestimento (lo si potrebbe definire pure il ciclo della ricchezza infinita, avviato quando il mondo, che diventa allora precapitalista, non è più un mondo in cui la ricchezza si accumula per sfarzo, ma per la sua stessa riproduzione)<sup>16</sup>; mentre dall'altro abbiamo l'infinito attuale, quello grazie al quale un'esistenza finita accede, come esistenza finita, all'infinito di un senso o di un valore che è il suo stesso senso o il suo stesso valore.

<sup>16</sup> Cfr. la nota 9, sul «valore mitico» analizzato da Gernet. Ancora una precisazione in proposito: non importa che questa deduzione archeo-filologica del funzionamento mitico e simbolico della ricchezza sia esatta oppure o no da un punto di vista, per così dire, «scientifico». Non si può del resto trascurare il fatto che alcuni fenomeni di precapitalizzazione hanno preceduto il capitalismo vero e proprio, così come non si può trascurare il fatto che la ricchezza in quanto forma di potenza è sempre andata a braccetto con la ricchezza in quanto sfarzo, o il fatto che la religione in quanto forma di dominio è sempre andata a braccetto con la simbolica sacra. L'importante, però, è che il capitalismo ci costringe comunque ad andare in cerca del valore del valore, di cui diffonde la forma estensiva e di cui al contempo denuncia l'assenza di forma intensiva (assenza che noi interpretiamo come una perdita: interpretazione certo insufficiente, come ogni pensiero imperniato sulla perdita). Il capitalismo espone, con l'equivalenza generale, la forma inversa di una valenza assoluta e singolare. Che cosa può significare allora il rovesciamento di questa inversione, o – per dirla come Marx – la «rivoluzione»?

Non mi sembra assurdo affermare che questa prospettiva, in apparenza astratta e idealistica, lontana dalla dura realtà, sia a conti fatti quella che meglio ci consente di diagnosticare quanto accade oggi nel mondo, in un mondo in preda ad uno scatenamento infinito di sregolati appetiti di godimento: alcuni sollecitati dal motore dell'accumulazione esponenziale, altri solleticati dalle strategie di produzione asservite anch'esse a quel motore. Dietro lo sregolamento del cattivo infinito (definito giustamente «deregulation» dal pensiero liberale!) che si regola sull'indefinito in quanto tale, si cela un desiderio oscuro dell'infinito attuale: del valore assoluto. Ma è chiaro – ed è questo che il presente rende sempre più chiaro – che nessun valore astratto, nessuna equivalenza e nessuna rappresentazione dell'uomo o del mondo (inclusa quella di un altro mondo) possono soddisfare quest'attesa. Non si gode dell'uomo dell'umanismo, o – se vogliamo – l'uomo dell'umanismo non gode: è per definizione l'uomo senza gioia, che non conosce nemmeno la gioia tragica (diciamo, in due parole, la gioia di sapersi finito) o la gioia mistica (la gioia di un'effusione), per non parlare poi della gioia spinoziana o nietzscheana (la gioia di sapersi infinito ed eterno *hic et nunc*).

Come pensare allora tutto questo entrando in rapporto effettivo col mondo, o meglio con l'attuale dissipazione del mondo nel cattivo infinito di una «globalizzazione» a spirale, che si comporta come l'universo in espansione descritto dalla cosmofisica, eppure restringe sempre più l'orizzonte della terra, chiudendone ogni apertura? Come pensare in pratica un mondo, se tutto ciò che ci resta tra le dita è un globo, un universo astrale, una terra senza cielo (o, riecheggiando Rimbaud, un mare senza sole)?

Un requisito pare imprescindibile, il seguente: bisogna tener conto davvero, e sul serio, della dizione di *mondo* – cosa che forse non è mai accaduta nella nostra storia, ma di cui la storia comincia, oggi, a mostrare la possibilità.

Se un mondo è essenzialmente, non tanto la rappresenta-



zione di un universo (di un *cosmos*) o quella di un quaggiù (il mondo abbassato, se non condannato, dal cristianesimo), quanto l'eccesso, ben oltre la rappresentazione, di un *ethos* o di un *habitus*, di una tenuta in virtù della quale il mondo tiene, si configura e si espone in se stesso, o entra in rapporto con sé senza entrare in rapporto con un principio o un fine prestabilito, se tutto questo è vero, allora bisogna ripartire dal principio di un'assenza di ogni principio. Ciò che potremmo definire anche il «senza ragione» del mondo, o la sua assenza di fondamento. Che il mondo sia «senza ragione», o che esso sia l'unica e assoluta ragione di se stesso, non è certo un'idea nuova: è un'idea che ritroviamo già in Angelus Silesius («la rosa è senza perché») e che travaglia pure i grandi razionalisti classici, soprattutto quando tentano in tutti i modi di scoprire e definire il «principio di ragione» di ogni cosa<sup>17</sup>.

Dicendo che questa idea travaglia la coscienza e l'inconscio dell'Occidente, vorrei essere capito bene: questa idea travaglia nel senso che compie un lavoro effettivo, un lavoro che trasforma e produce valore – un valore che il capitale non riesce, poi, a commercializzare integralmente: il valore del mondo, o meglio il valore di «mondo», il valore dell'essere-mondo o dell'essere-al-mondo, inteso come significanza e risonanza senza ragione.

Ma se il capitale non riesce a riassorbire integralmente nella merce questa risonanza senza ragione, ciò significa che il capitale non si basa soltanto sulla merce: qualcosa precede il capitale, e questo qualcosa è la ricchezza come sfarzo, la ricchezza che non produce nuova ricchezza ma produce il suo stesso splendore, la sua stessa opulenza, come irradiazione di un senso da cui il mondo è sempre già avvolto (anche se il

<sup>17</sup> Mi limito qui a rimandare al saggio di Heidegger, *Der Satz vom Grund*. In realtà, però, bisognerebbe commentare e prolungare ulteriormente le sue riflessioni sul «principio di ragion sufficiente» che diventa, com'egli spiega, una richiesta imperiosa della ragione quando quest'ultima si accorge, sul piano sensibile o intelligibile, che il mondo non è retto da una ragione o da un fondo.

sensu può talvolta essere soffocato dallo sfarzo, di cui si impossessano subito le gerarchie). Il capitale non fa che convertire lo sfarzo in accumulazione produttiva di una ricchezza definita dalla sua stessa (ri)produttività: così facendo, esso trasforma lo sfarzo nel processo indefinito di un sensu sempre a venire o perduto per sempre, che finisce per confondersi col semplice arricchimento. Il capitale, in altre parole, fa perdere alla ricchezza la sua potenza di sensu, per aumentare allo spasimo la sua potenza di accrescimento. Non bisogna dimenticare, in proposito, che il termine «ricchezza» designava un tempo la potenza e la grandezza, o la magnificenza nel sensu nobile della parola<sup>18</sup>: la grandezza «d'animo», ad esempio, glorificata ed esaltata da tutti. E non è un caso, d'altronde, se i segni di questa grandezza spirituale, agli inizi dell'Occidente protocapitalista, si rovesciano diametralmente, facendoci passare dalla ricchezza alla povertà cristiana e filosofica.

In questa inversione di segni, e nel rapporto ormai interminabilmente ambivalente che l'Occidente intrattiene col denaro (e col commercio, la finanza, ecc.), non entra solo in gioco la trasformazione capitalistica della società. Entra anche in gioco qualcosa di diverso, un movimento più segreto e ritorto grazie al quale, nel capitale stesso, il cambiamento di natura della ricchezza si accompagna ad una trasformazione in riserva (in segreto?) della grandezza, vale a dire del *valore* stesso nel sensu «valoroso» della parola, che diventa un resto e un'eccedenza del capitale, o il corpo estraneo che lo angustia e lo contesta dal didentro, come l'altro dell'«economia politica», come la super-economia e l'an-economia che rivendica le sue esigenze ed apre nel capitale una ferita violenta. È questo, è questo valore assoluto del valore<sup>19</sup>, è questo e nient'altro a fare irruzione nel pensiero di Karl Marx.

<sup>18</sup> Così in francese, quantomeno. Il tedesco ha mantenuto i due sensi della parola *reich/Reich*. Analogo spostamento di sensu si verifica con la parola *fortune*.

<sup>19</sup> *Würde* in tedesco, termine che si traduce di solito con «dignità» (in Kant per esempio), ma che appartiene al gruppo semantico di *Wert*, «valore».

(In tal senso, Marx non intende affatto subordinare la storia, la cultura e l'umanità degli uomini a una causalità prettamente economica, o la «superstruttura» all'«infrastruttura», ma tenta semmai di capire in che modo le trasformazioni del valore – o le trasformazioni della valutazione del valore (del senso, della verità) – rendano possibili altrettante trasformazioni economiche, sociali, ecc. Nelle trasformazioni della valutazione del valore, che sono poi le trasformazioni della produzione dei nostri modi di vivere, i processi tecnici e quelli culturali risultano inestricabilmente congiunti e in perenne interazione. Marx, insomma, non vuole affatto ribaltare la presunta visione «hegeliana» della storia, passando da una sua determinazione ideale a una determinazione materiale: semplicemente vuole abolire ogni determinazione che prescindere dalla produzione dell'uomo da parte dell'uomo, determinazione che per l'appunto non è determinata da nulla).

Al giorno d'oggi, la ricchezza intesa come grandezza monetizzabile appare identica all'infinita povertà delle grandezze calcolabili sul mercato. Ma il mercato stesso finisce per produrre anche un ordine crescente di ricchezze simboliche – ricchezze di sapere e di significanza, come quelle di cui è fatta la cultura più nobile dei nostri tempi, nonostante la sua sottomissione alla merce, o come quelle che sembrano sperimentarsi oggi con un'enorme produttività dissipatrice di senso (simboli, segni, modi, schemi, ritmi, figure, abbozzi, codici per fare e disfare tutto, o per mandare tutto ai quattro venti, se così possiamo dire). Può darsi, dunque, che qualcosa del capitale – forse il suo stesso capitale, il suo capo e la sua riserva, l'accumulazione primitiva del suo stesso senso – venga alla luce, infine, nella sua insignificanza, per disseminarsi in una significanza inedita, dissipando ogni significazione e forzando così il passaggio di un senso che resta tutto da inventare: di un mondo che può forse diventare ricco di se stesso, senza più alcuna ragione, né sacra né cumulativa.

È come ipotizzare uno spostamento interno della tecni-

ca e del capitale, uno spostamento che rende finalmente possibile un'inversione di segno: dall'equivalenza insignificante alla significanza egualitaria, singolare e comune: dalla «produzione del valore» alla «creazione del senso». È un'ipotesi fragile, senza dubbio. Ma si tratta forse di coglierla, non come un tentativo di descrizione, bensì come una volontà d'azione. Una simile inversione di segno, ad ogni modo, non va intesa come un'inversione puramente formale, dato che i segni sono gli indici di una valutazione: no, si tratta piuttosto di una rivalutazione generale, di una *Umwertung*, che renderebbe possibile un incontro tra Marx e Nietzsche. E nemmeno una simile possibilità deve diventare l'oggetto di un calcolo garantito e programmatico. Questa garanzia della previsione, infatti, renderebbe del tutto sterile l'*Umwertung*, fornendone in anticipo i piani, le rappresentazioni e – perché no? – anche un partito coi suoi quadri... No, si tratta invece di una possibilità dell'impossibile (secondo una logica studiata a fondo da Derrida) che va riconosciuta in quanto tale, cioè come una possibilità che si staglia sullo sfondo dell'imprevedibile e dell'incalcolabile. Ciò non significa che tale possibilità resti formale e astratta, o magari costituisca un trascendentale slegato da ogni empiria. Essa deve far di tutto per diventare effettiva, ma senza perder mai di vista il suo salto smisurato al di là della realtà calcolabile e controllabile. Dopotutto, anche il trascendentale è sempre qualcosa che detta le condizioni di possibilità dell'esperienza *rendendo al tempo stesso impossibile il soggetto di questa esperienza*, inteso come un soggetto a sua volta empirico. Volere il mondo, non un soggetto del mondo (una sostanza, un autore, un padrone), soltanto così possiamo uscire dall'immondo. E un materialismo dell'effettività – della vita effettiva degli uomini – deve concepire qui la materia come impenetrabilità, oltretutto come impenetrabilità della verità del mondo. Il «senso del mondo» appare allora, in una prospettiva simile, come la passione di questa verità.

Si tratta dunque di produrre e/o di lasciar emergere una

ricchezza che sia ricca unicamente dello splendore del senso e che in tal modo risulti anche povera – la parola «povertà» non a caso designa, agli albori dell'Occidente, non la miseria frutto della spoliazione, ma l'*ethos* (e il *pathos*) che non si basa sulla proprietà (di qualcosa o di sé) bensí sull'abbandono. La povertà o l'essere-abbandonato – nell'ambivalenza complessa dei due valori: abbandonato *da* e abbandonato *a*. (Si dovrebbe analizzare, in tal senso, la nascita di una triplice figura della povertà: greco-filosofica, ebraica e romana).

I tre accenti della ricchezza sembrano dunque essere: lo sfarzo, il capitale, la dissipazione. E sembrano corrispondere a tre momenti del corpo: il corpo ieratico e glorioso degli dèi, il corpo lavoratore asservito allo spirito speculatore, il corpo esposto al contatto di tutti gli altri corpi: un mondo dei corpi, un mondo del senso, un mondo dell'essere-*al*-mondo. Ma va da sé che questi diversi momenti non si succedono come altrettante tappe di un processo, né come età del mondo. È la loro coesistenza, ed il loro conflitto, che occorre qui pensare.

Il lato più inquietante dell'enigma moderno – ciò che rende tale il moderno e lo rende, da almeno tre secoli a questa parte, un enigma per se stesso, ciò che in sostanza identifica il moderno e l'enigma, senza alcun bisogno di ricorrere al «post-moderno» – è il fatto che il senza-ragione possa assumere il duplice aspetto di capitale e di rosa mistica, una rosa che rappresenta il valore assoluto del «senza-ragione». Alcuni potrebbero essere tentati di dire, con un'immaginazione che supera le fantasie più sfrenate del liberalismo attuale, che la rosa corrisponde alla rivelazione finale del segreto del capitale – anche se una rivelazione proiettata nell'avvenire indefinibile del reinvestimento perpetuo. Altri, invece, potrebbero essere tentati di dire – e subiamo tutti, più o meno, una tentazione simile – che il segreto comune della rosa e del capitale corrisponde ad una catastrofe di dimensioni

inaudite, geopolitica, economica ed ecologica, che corrisponde cioè alla globalizzazione intesa come una liquidazione di ogni forma-mondo del mondo.

Ad ogni modo, è ragionevole, anzi è necessario, per un pensiero che non voglia perdere vigore e rigore, disfarsi di ogni rappresentazione: l'avvenire è per l'appunto ciò che eccede la rappresentazione. E già sappiamo che si tratta, per noi tutti, di cogliere nuovamente il mondo al di fuori di ogni sua rappresentazione.

Ma come? In realtà, per liberare il pensiero del mondo da ogni forma di rappresentazione, non esiste una soluzione migliore di questa: bisogna cogliere nuovamente il «mondo» ripartendo da uno dei temi dominanti della tradizione occidentale, una tradizione marcata dal monoteismo, cioè dal tema della creazione.

In via preliminare, è bene però compiere una velocissima precisazione. La «creazione» è un tema, o un concetto, che noi dobbiamo estrapolare dal suo contesto teologico. E ciò è possibile, molto sommariamente, per la seguente ragione: perché è la teologia stessa, come abbiamo accennato in precedenza, ad essersi disfatta di un Dio separato dal mondo. In fondo al monoteismo, noi troviamo un mondo senza Dio, vale a dire un mondo senza un altro mondo. E si tratta allora di capire che cosa voglia dire tutto questo, questo qualcosa di cui non sappiamo ancora niente, privo di verità, «teista» o «ateista» – questo qualcosa che potremmo provare a definire provvisoriamente *absenteista*<sup>20</sup>.

Se la «creazione» significa qualcosa, significa qualcosa di esattamente opposto ad ogni forma di produzione, intesa come una fabbricazione che presuppone un dato, un progetto e un fabbricante. L'idea di creazione, per come è stata ela-

<sup>20</sup> «Absentismo»: un dio assente e un'assenza invece di dio, ma anche l'assenza all'opera come liberazione dalla schiavitù e come riposo sabbatico del dio creatore (*Genesi*, 2. 3), riposo di colui che tuttavia non conosce la fatica (*Corano*, 50. 38), vacanza del vacante... (Venivano definiti «assenteisti» anche i latifondisti che non andavano mai nelle loro terre!)

borata, in modo sempre diverso e sempre convergente, dai mistici dei tre monoteismi ed anche dai grandi metafisici, è l'idea dell'*ex nihilo*. (E non va fatta eccezione per Marx, al contrario: benché egli ritenga la creazione cristiana una semplice rappresentazione strumentale, il valore è per lui, appunto, creato...) Il mondo è creato da nulla: ciò non vuol dire fabbricato col nulla, da un fabbricante assai dotato, poiché semplicemente non vuol dire «fabbricato». E non vuol dire neppure uscito dal nulla (come un'apparizione miracolosa). No, il mondo è creato da nulla significa, in maniera assai più specifica e assai più vincolante per il pensiero, che: il nulla stesso, se così possiamo dire, o meglio *nulla* cresce come *qualche cosa*. (Dico «cresce», poiché è questo il senso di *creasco* – nascere, crescere – da cui proviene il termine *creo*: far nascere e prendersi cura di una crescita.) Nella creazione, una crescita cresce da nulla, e questo nulla prende cura di se stesso, coltiva la sua crescita.

L'*ex nihilo* è allora la formula esatta di un materialismo radicale, vale a dire di un materialismo senza radici.

Così, possiamo adesso precisare meglio ciò che accennavamo poc'anzi: se la mondanizzazione (la de-teologizzazione) sposta il valore, rendendolo immanente, prima che la mondializzazione sposti il valore della produzione, rendendolo universale, entrambe comunque spostano la «creazione», facendone la «non ragione» del mondo. E questo spostamento non va inteso come una trasposizione o una «secolarizzazione» dello schema onto-teologico o metafisico-cristiano: no, questo spostamento è semmai la decostruzione, lo svuotamento di quello schema, che apre un altro spazio di gioco – e di rischio – nel quale siamo appena entrati.

Se il mondo è la crescita di nulla – espressione di una tremenda ambiguità! – è perché il mondo dipende solo da sé, ed il mondo è anche il solo a potersi dare un «sé». Il che però significa che il mondo non è null'altro che la crescita di nul-

la, di un nulla che chiaramente non è un semplice niente, di cui sarebbe difficile immaginare la crescita, ma il nulla-di-ragione del mondo. In tal senso, la «creazione» del mondo non è affatto una rappresentazione che si possa contrapporre alla rappresentazione di un'eternità della materia del mondo. In realtà, né l'una né l'altra – né la creazione né la materia – sono delle rappresentazioni, ed appunto per questo non possono essere contrapposte. L'eternità della materia esprime semmai il fatto che non c'è nulla al di fuori del mondo, che non esiste un altro mondo, o uno spazio-tempo che non sia quello del «nostro» mondo. L'eternità è dunque sempre l'eternità dello spazio-tempo, e null'altro. Mentre la creazione è la crescita senza ragione di questo stesso spazio-tempo. I due concetti, così, rimandano l'uno all'altro, sul limite esatto che divide la metafisica dalla fisica: un limite che non separa due mondi, ma accomuna l'infinità dell'universo (l'infinità della sua espansione, così come viene descritta dalla cosmologia attuale) all'infinità del suo senso.

Scrivendo che il «il senso del mondo dev'essere fuori di esso»<sup>21</sup>, Wittgenstein ha detto due cose in una: che il mondo, in sé, non ha un senso immanente; e che il «fuori» del mondo, non essendoci un oltre-mondo, deve risultare aperto «nel» mondo – ma aperto in modo che non vi sia spazio per nessun altro mondo. Per questo Wittgenstein aggiunge poco più in là: «Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è».

Il senso di questo *fatto* è il senso che viene reso possibile dal nulla-di-ragione. Ed è questo il senso nel senso più forte e più attivo del termine: non un significato già dato (ad esempio, un Dio creatore o un'umanità compiuta), ma il senso inteso, in assoluto, come possibilità di un rimando da un punto all'altro, da un emittente a un ricevente e da un elemento all'altro – rimando che disegna così una direzione, un

<sup>21</sup> *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41, 6.44 (trad. it. Einaudi, Torino 1964, p. 79).



indirizzo, un valore o un tenore di senso. Questo tenore di senso è la tenuta stessa di un mondo: il suo *ethos* o il suo *habitus*. Ovviamente, né il senso come direzione, né il senso come tenore sono qualcosa di già dato. Sono invece da inventare, ogni volta: sono cioè da creare. Bisogna farli sorgere dal nulla e farli sorgere come quel nulla-di-ragione che sorregge, che guida e che forma gli enunciati davvero creatori di senso, che sono quelli della scienza, della poesia, della filosofia, della politica, dell'estetica e dell'etica: ad ognuno di questi livelli, si tratta sempre e soltanto di un aspetto o di una piega, tra le tante, di quello che possiamo chiamare l'*habitus* del senso del mondo. (Mi limito a parlare di «enunciati» per non allontanarmi troppo dalla comune accezione del senso: bisognerebbe però riflettere anche sui gesti – sui gesti di condotta, di passione, di realizzazione delle forme, ecc. Inoltre, anche la solidarietà, l'amore, la musica, la cibernetica sono altrettante espressioni di senso).

Ciò non significa, certo, che tutto possa esprimere un senso, e possa farlo in qualunque modo: questa è semmai la versione capitalistica del senza-ragione, che stabilisce l'equivalenza generale di tutte le forme di senso, immerse in una infinita informità. Il senso del nostro discorso è piuttosto il seguente: la creazione del senso, e con essa il godimento del senso (che non è estraneo, sia detto *en passant*, al godimento dei sensi), esige certe forme, esige l'invenzione di certe forme, e certe forme di scambio. La mondialità, in questa prospettiva, è la forma delle forme che richiede anch'essa di essere creata, vale a dire: non soltanto prodotta in assenza di ogni dato, ma tenuta infinitamente al di là di ogni dato possibile. E proprio per questo la mondialità non può riversarsi in una singola rappresentazione, ma deve continuare a lavorare e circolare in tutte le forme che vanno in cerca l'una dell'altra.

Potremmo anche dire, in tal senso, che la mondialità è la *simbolizzazione* del mondo, o il modo in cui esso fa simbolo in se stesso e con se stesso, o il modo in cui esso congiunge

le forme, rendendo possibile una circolazione di senso, senza rinviare mai a un altro mondo.

Il nostro compito, oggi, è per l'appunto quello di creare una forma o una simbolizzazione del mondo. Questo può sembrarci il più grande pericolo che l'umanità abbia mai dovuto affrontare, ma non è detto che l'umanità non l'abbia già affrontato più volte, o che il mondo stesso non l'abbia già affrontato più volte. Non è un compito astratto o puramente formale – nel senso logico o estetico della parola. È invece il compito estremamente concreto – un compito che può configurarsi solo come una lotta – di porre ad ogni gesto, ad ogni comportamento, ad ogni *habitus* e ad ogni *ethos* una precisa domanda: in che modo ti impegni nel mondo? In che modo ti proietti verso un godimento del mondo in quanto tale, e non verso la semplice appropriazione di una certa quantità d'equivalenza? In che modo dai forma a una differenza di valori, una differenza che non è tanto una differenza di ricchezza nell'equivalenza generale, ma una differenza di singolarità in cui si esprime il passaggio di un senso e l'accadere di ciò che definiamo un mondo?

Questo compito, come ho detto, è una lotta. È la lotta dell'Occidente contro se stesso, o del capitale contro se stesso. È la lotta tra due infiniti, l'infinito dell'estorsione e l'infinito dell'esposizione. E la lotta di pensiero, una lotta concretissima ed urgente, cui veniamo spinti dalla scomparsa di ogni precedente rappresentazione dell'annientamento o del superamento del capitale. Essa esige da parte nostra che si intraveda nel capitale un altro tipo di faglia rispetto a quella descritta in passato come un'insanabile contraddizione – una contraddizione che il capitale è riuscito in realtà ad eliminare, eliminando così ogni nostra rappresentazione. Bisogna pensare, e per farlo bisogna confrontarsi con l'altezza e con la potenza – con la «ricchezza» e con la «fortuna» – del capitale.

È venuto insomma il tempo di porre il capitale di fronte

all'assenza di ragione di cui esso offre lo sviluppo integrale: è il capitale stesso a dirci che è venuto il tempo – un tempo che non è quello di una «crisi» risolvibile nell'ambito del medesimo processo. Questo tempo è di natura differente, ed è su questo che dobbiamo ormai riflettere.

Non si tratta, però, di limitarsi a pensare: è chiaro infatti, è chiaro oggi com'era chiaro ieri, è chiaro con la massima evidenza e necessità – l'evidenza e la necessità del mondo stesso – che questa lotta è innanzitutto un problema di uguaglianza concreta e di giustizia effettiva. E in tal senso Marx non è affatto datato. Il «pensiero» in questione deve certo interrogarsi sul «senso del mondo»<sup>22</sup>, ma deve anche tradursi in precisi atti politici, economici e simbolici. La vera differenza tra la rivoluzione di Marx e quella in cui noi forse siamo già coinvolti senza neppure sospettarlo – come testimoniano al giorno d'oggi tante rivolte, tanta collera e tanti segnali disparati – potrebbe essere descritta in via approssimativa come segue: concependosi come un rovesciamento dei rapporti di produzione, la rivoluzione di Marx presuppone ancora che tale rovesciamento implichi di per sé una conversione del senso della produzione (vale a dire una restituzione del valore creato al suo creatore). Mentre noi ci accorgiamo ormai che si tratta anche di creare, al tempo stesso, il senso o il valore di quel rovesciamento, poiché solo una creazione del genere potrà effettivamente avere la potenza di un rovesciamento.

In altri termini, quando Marx scrive che i filosofi si sono sempre accontentati di interpretare il mondo, laddove si tratta per noi di trasformarlo, non precisa quale rapporto si debba stabilire tra la trasformazione e l'interpretazione del mondo: la trasformazione sospende ogni interpretazione? oppure quest'ultima orienta la prima? oppure si tratta di tra-

<sup>22</sup> Nel senso in cui un mondo è esso stesso uno spazio di senso; cfr. J.-L. NANCY, *Le sens du monde*, nuova edizione, Galilée, Paris 2001.

sformare il loro stesso rapporto, afferrando (e rendendo effettivo) il fatto che il *sensu* è sempre nella *praxis*, benché una pratica non sia solo l'attuazione di un pensiero e il pensiero non si risolva integralmente in pratica? In realtà, è proprio nell'intervallo tra la pratica e il pensiero che si apre uno spiraglio per la *praxis* – è proprio questo che consente *al sensu e alla verità di mettersi al lavoro, di mettersi all'opera*<sup>23</sup>.

Questo intervallo non è l'intervallo tra una filosofia interpretativa e un'azione trasformatrice, o tra un'utopia regolativa e una pratica della rassegnazione, o tra un mito fondatore e la violenza che dovrebbe nascondersi in esso. In realtà, nelle tre figure dell'interpretazione, dell'utopia e del mito resta sempre presupposta, a prescindere da ogni differenza, la possibilità di un'adequazione della verità a una forma, o la possibilità di una manifestazione del sensu compiuto. Mentre si tratta invece di cogliere l'intervallo del sensu per se stesso: questo intervallo, infatti, costituisce il sensu, o è la verità del sensu – di un sensu che risulta sempre in eccesso o in difetto sulla sua opera.

In eccesso o in difetto sulla sua opera non significa certo dispensato da ogni lavoro: significa che il sensu lavora, ma senza subordinarsi mai a un principio, a un fine, a un padrone (senza rincorrere dunque il dominio, l'utilità, l'appropriazione). Significa che il sensu resta in eccesso rispetto a ogni

<sup>23</sup> È giunto il momento di sottolineare l'esistenza di diversi punti di contatto o di diverse analogie tra questo lavoro e quello di A. NEGRI, *Kairos, Abna Venus, multitude* (Calmann-Lévy, Paris 2001) – libro che ho potuto leggere solo una volta terminata la stesura del mio saggio. In effetti, il tema della creazione svolge un ruolo assai importante in Negri (anche se non viene mai messo in relazione con la sua provenienza teologica, di per sé evidente). Ci sono però tra di noi anche parecchie divergenze, soprattutto – direi – la seguente: a Negri non pare necessario interrogarsi sulla natura del «sensu». A me, invece, sembra necessario interrogarsi sul sensu del sensu, ivi compreso sul sensu (del) comune – e forse soprattutto su questo. Se il sensu è sempre del comune ed in comune, ciò non significa però che il «comune» faccia di per sé sensu: il sensu deve sempre prodursi (e dunque pensarsi) come tale, come «sensu-in-comune» (delle forme, delle lingue, delle arti, delle feste, delle filosofie, ecc.). Occorre dunque riflettere accuratamente sulle opere nelle quali il sensu si crea, anche se questa creazione deborda poi ampiamente lo spazio chiuso delle singole opere. Ed occorre riflettere, di conseguenza, sul modo in cui queste opere comunicano il sensu – un sensu che non è mai il «loro» sensu.

finalità, e che perciò resta esposto, senza fine. Ed è qui che l'arte entra in gioco: poiché il lavoro dell'arte è sempre un senso che opera al di là di ogni opera, è un'opera operante che apre al di là di qualsiasi senso costituito o da costituire. L'apertura senza finalità non va dunque intesa come un'opera, nel senso di un prodotto: è semmai il godimento di cui parla Marx, un godimento da parte degli uomini di tutto ciò che apre la loro umanità al di là di ogni umanismo. (Un'opera che implica ancora lavoro, un godimento che implica ancora sofferenza).

*Creare il mondo* significa allora: subito, senza aspettare, riaprire ogni lotta possibile per un mondo, o per ciò che dovrà infine formare il contrario di una globale ingiustizia imposta dall'equivalenza generale. *Creare il mondo* significa condurre questa lotta finché un *mondo* affiori da nulla, un mondo senza preamboli e senza modelli, senza principio e senza fine. Poiché è *questa* la giustizia ed è *questo* il senso di un mondo.

Ma, ancora una volta, occorre creare con una lotta che, pur lottando – e lottando di conseguenza per il potere –, non aspiri tuttavia all'esercizio del potere – e all'esercizio della proprietà –, ma aspiri solo a se stessa e alla propria agitazione, a se stessa e all'effervescenza del suo pensiero in atto, a se stessa e alla sua creazione di forme e di segni, a se stessa e alla sua comunicazione contagiosa, alla propagazione di un godimento che non si risolve nella soddisfazione di un significato acquisito del mondo, ma nell'esercizio insaziabile e infinitamente finito che coincide con l'essere in atto del senso messo al mondo.



## II.

### Della creazione\*

#### I.

Il testo che segue è stato scritto in onore di Lyotard, prolungando una discussione cominciata vent'anni prima<sup>1</sup>. Il problema era allora quello del giudizio, e il punto era per l'esattezza questo: il giudizio sui fini, e di conseguenza la decisione segreta o manifesta che accompagna sempre il gesto filosofico, il suo ethos, la decisione su ciò cui occorre mirare – ad esempio «un mondo» o un mondo «degno di questo nome» – non può configurarsi come una scelta tra diverse possibilità, ma soltanto ed ogni volta come una decisione per qualcosa che non è né reale né possibile: per qualcosa che non è dato in anticipo, ma che fa irruzione, o che irrompe come il nuovo, imprevedibile poiché privo di volto, profilandosi in tal modo come quel «cominciamento di una serie di fenomeni» che definisce, secondo Kant, il rapporto tra la libertà e il mondo.

Decisione per il né-reale-né-possibile, quindi né dato, né rappresentabile, ma in qualche modo necessario e imperioso (come la libertà kantiana nel suo rapporto con la legge che essa stessa è), e allo stesso tempo decisione violenta e senza appello, poiché decide tra tutto e niente – o più esattamente fa essere qualcosa al posto di niente, e questo qualcosa è

\* Una prima versione di questo saggio fu presentata al convegno del Collège international de philosophie tenutosi a Parigi nel 1999, i cui atti furono pubblicati poi col titolo *Jean-François Lyotard – L'exercice du différend*, Puf, Paris 2001 [trad. it. *Pensiero al presente – Omaggio a Jean-François Lyotard*, a cura di Federica Sossi, Cronopio, Napoli 2000].

<sup>1</sup> Cfr. AA.VV., *La faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985.

tutto, perché la libertà non si divide, come sapeva anche Kant, né si dividono il suo oggetto o il suo effetto. Il giudizio sui fini o sulla fine, su una destinazione o su un senso del mondo, è l'impegno di una filosofia (o di ciò che si definisce «una vita»), quando un fine non è già dato: in altri termini è l'atto di nascita della filosofia e della nostra storia cosiddetta «occidentale» o «moderna». In questo senso, atto di un *giorno di collera* in cui si liberano la tensione e la perentorietà di un giudizio (primo/ultimo) che non dipende che da sé: questo *dies irae* di cui Lyotard parla ancora nel suo *Agostino*<sup>2</sup>, e ne parla, con Agostino e Isaia, come del giorno in cui i cieli saranno arrotolati a mo' di *volumen* e, ripiegati sulla luce dei segni, si apriranno allo spessore tenebroso che precede la creazione o succede al suo annientamento; giorno ritirato dal mondo in quanto momento preciso e luogo della sua creazione o decisione, spazio-tempo fuori dello spazio e del tempo. E quindi anche *dies illa*: quel giorno, quel giorno illustre, che si distingue tra tutti perché si sottrae a tutti i giorni, il giorno della fine come giorno dell'infinito.

Dell'interesse di Lyotard per il giudizio che Kant chiama «riflettente», in quanto giudizio per il quale «non è dato l'universale» – formula kantiana per indicare ciò che oltrepassa i confini dell'oggetto fisico-matematico del giudizio «determinante» e dello schematismo trascendentale – e che è diventato in Lyotard la formula generale della «postmodernità», mi sembrava importante riprendere questo: se l'universale non è dato, non è perché esso sia da mimare o da sognare (formula debole di una filosofia del *fare come se*, formula più o meno latente delle sedicenti filosofie «dei valori»), ma da fare. In altre parole, mi sembrava necessario non limitarsi a porre un «giudizio senza criteri» (altra formula di Lyotard), esso stesso definito come un giudizio «che massimizza i concetti al di fuori di ogni conoscenza della realtà» (soprattutto per quanto riguarda il con-

<sup>2</sup> J.-F. LYOTARD, *La Confession d'Agustin*, Paris, Galilée 1998, p. 59.



cetto di fine ultimo o di destinazione del mondo e dell'uomo). Ma è importante comprendere inoltre che qui la «conoscenza» manca, non per un limite intrinseco dell'intelletto umano (finitezza relativa rispetto al modello di un *intellectus intuitivus*) bensì per un'assenza pura e semplice della «realtà» che effettivamente non è data (finitezza assoluta di un *Dasein* che vi mette in gioco il senso - infinito - dell'essere).

In altre parole, il giudizio senza criteri non è soltanto (o forse non è affatto) un'incursione arrischiata, analogica e approssimativa, simbolica e non schematica, del giudizio determinante. Esso non ne è né un'estensione né una proiezione o una figurazione. Forse perfino la stessa denominazione di «giudizio» contiene un'ambiguità nella sua falsa simmetria o nella sua continuità apparente. Poiché, se l'uno procede per costruzione o per presentazione schematica, cioè appoggiando un concetto a un'intuizione - è questo che definisce le condizioni di un'esperienza possibile -, l'altro si trova posto davanti a, o suscitato da, un'incostruibile che corrisponde a un'assenza di intuizione. Quest'assenza di intuizione costituisce la «condizione kantiana dell'oggetto» assoluto, quello che non può essere oggetto, cioè il soggetto dei principi e dei fini («Dio», o ormai l'uomo, in ogni caso il soggetto di ragione, che diventa proprio il nome del soggetto delle ragioni sufficienti e dei fini ultimi, che non può essere intuito). L'incostruibile di un'assenza di intuizione - che genera d'altronde un'assenza di concetto, se è vero che quelli di «causa prima» o di «fine ultimo» ne risultano indeboliti nella loro stessa struttura - definisce la necessità non di costruire nel vuoto (cosa che non ha senso, se non attraverso un simulacro), ma di lasciar scaturire dal vuoto o di fare per mezzo di questo vuoto ciò che si tratta di fare, cioè la fine, questione e obiettivo ormai di una prassi piuttosto che di un giudizio strettamente intellettuale.

In breve: non costruire, ma creare.

(Mi concedo a questo punto una breve digressione: aver a che fare con l'incostruibile nel senso kantiano, questo è anche, o almeno, ciò che vuol dire «decostruire», questa parola ormai entrata nella *doxa* come sinonimo di demolizione e di nichilismo. Lyotard stesso l'ha talvolta fraintesa, altra fonte di divergenza. Ora, attraverso Husserl, Heidegger e Derrida, questa parola – *Abbau* in origine, e non *Zerstörung* – ci avrà piuttosto condotti verso ciò che non è né costruito, né costruibile, ma che si ritira dalla sua struttura, la sua casella vuota che la mette in movimento o che la paralizza).

Lyotard affermava in quel periodo che il giudizio sui fini doveva essere liberato dalla teleologia unitaria di Kant, quella del regno di una «umanità ragionevole». Cosciente del fatto che sostituire semplicemente la pluralità all'unità avrebbe soltanto ostato una struttura immutata verso quel nuovo contenuto che egli chiamava «l'orizzonte di una molteplicità o di una diversità», si affrettava ad aggiungere che la molteplicità finale avrebbe comportato l'irriducibilità delle singolarità – che egli comprendeva sul modello dei giochi linguistici di Wittgenstein –, e che l'«universale» che veniva a supplire un universale «non dato» non poteva essere che la prescrizione di «osservare la giustizia singolare di ciascun gioco».

Nasceva così un'esigenza che non ha cessato di agitare i nostri pensieri e che scandisce in modi sempre diversi un'inquietudine in fondo comune alla nostra assenza di comunità o al nostro rifiuto della comunità e di una destinazione comunitaria: come rendere giustizia, non solo al tutto dell'esistenza, ma a tutte le esistenze, prese insieme ma distintamente e discontinuamente, non come l'insieme delle loro distinzioni, differenze e dissidi – proprio non così –, ma come queste distinzioni insieme, che co-esistono o com-paiono, tenute insieme come molteplici, e quindi molteplicemente insieme, se così si può dire, o ancor peggio, insiemamente molteplici – e

tenute *da un* con - che non è un principio o che è un principio o un archiprincipio di spaziatura nel principio stesso. (Già venticinque anni fa, Lyotard scriveva: «Ci piacerebbero delle molteplicità di principi»)<sup>1</sup>.

Rendere giustizia alla molteplicità e alla coesistenza dei singolari, moltiplicare quindi e singolarizzare infinitamente i fini o le fini è una delle preoccupazioni che ci ha trasmesso questo tempo che, così come è un «post», potrebbe essere anche un tempo primo, un tempo sospeso nei preliminari di un altro tempo, di un altro inizio e di un'altra fine.

La giustizia resa al singolare plurale non è semplicemente una giustizia demoltiplicata o diffratta. Essa non è un'unica giustizia interpretata secondo delle prospettive o delle soggettività - e tuttavia è proprio la stessa giustizia, uguale per tutti benché irriducibile e insostituibile dall'uno all'altro. (Qui si nasconde uno dei segreti e una delle risorse più potenti presenti nella storia da due secoli o addirittura dal cristianesimo: l'eguaglianza delle persone nell'incommensurabilità delle singolarità). Per riprendere un tema che ritorna anche in Agostino, questa giustizia è quindi senza misura comune: ma la sua incommensurabilità è il solo metro con cui si dovrà misurare il giudizio sui fini. Questo implica due aspetti congiunti: da una parte, fine o fini saranno incommensurabili a ogni intento che determina uno scopo, un obiettivo, una qualsiasi realizzazione e, dall'altra, la «comunità» umana (cioè l'essere-insieme di tutti gli enti) non avrà altra misura comune che questo eccesso dell'incommensurabile. In altri termini, ciò che Kant chiamava «umanità ragionevole», invece di essere l'approssimazione tendenziale di una razionalità data (come, ad esempio, nelle utopie con i loro modelli di equilibrio meccanico) e, invece di consiste-

<sup>1</sup> J.-F. LYOTARD, *Economia libidinale*, trad. it. di M. Gandolfi, Colportage, Firenze 1978, p. 303.

re semplicemente nella conversione di questa unità postulata in diffrazione delle singolarità, dovrà pensare la propria razionalità come l'incommensurabilità della Ragione in se stessa o con se stessa.

Un siffatto giudizio sui fini non può quindi contentarsi di essere definito come una estrapolazione del giudizio determinante, né come una estensione dei concetti oltre le condizioni del sapere, sotto la condizione kantiana di un uso «soltanto riflettente». A questo punto, diventa probabilmente necessario pensare che mentre Kant comprende questo uso sul modello di una saggezza che diffida della *Schwärmerei* metafisica, noi dobbiamo pensarlo anche come invenzione attiva e capace di produrre fini. In altri termini, i *postulati* kantiani, invece di costituire un semplice supplemento di rappresentazione all'aridità della legge morale che si sovrappone a una conoscenza finita, devono costituire da se stessi la prassi del rapporto ai fini.

Si può quindi pensare che la «massimizzazione dei concetti», di cui parla Lyotard, debba essere condotta oltre se stessa pur essendo presa alla lettera: il massimo conduce fino all'estremità, ma l'estremità è proprio ciò che non è determinabile e il massimo si comporta come un'estensione infinita o come un eccesso. Nel movimento di questo eccesso, il «concetto» che si trattava di «massimizzare» si rovescia e cambia natura o statuto: così si comporta il giudizio del sublime quando «il concetto di grande numero si tramuta nell'idea di un infinito assoluto o attuale»<sup>4</sup>.

L'«idea», per riprendere questo lessico kantiano-lyotardiano, non è più allora un concetto foggiato in modo analogico o simbolico oltre i limiti dell'esperienza possibile o dell'intuizione data. Essa non è più un concetto senza intuizione, rimaneggiato mediante un sostituto di dato sensibile, ma diventa essa stessa la creazione del suo schema, di

<sup>4</sup> J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1989, p. 143.

una realtà inedita cioè, che è la forma/materia di un mondo di fini. Allo stesso tempo, e secondo i requisiti enunciati prima, questo schema deve essere quello di un universale molteplice, cioè lo schema di un dissidio o di una incommensurabilità generale o assoluta.

[Tra parentesi, si osserverà che lo schematismo di tale mondo dei fini potrebbe certo corrispondere a ciò che viene chiamato «natura» in Kant. In realtà, se la preoccupazione della prima *Critica* è quella di ridurre la molteplicità sensibile naturale a favore di un'oggettività dell'esperienza, quella della terza è di far posto, in maniera riflettente, a questo eccesso sensibile nei confronti dell'oggetto che costituisce la proliferazione vertiginosa e irriducibile delle «leggi empiriche» della natura<sup>5</sup>. Ora, questa proliferazione in cui l'intelletto rischia di perdersi non corrisponde a nient'altro che alla domanda sui fini: in vista di che cosa esiste una simile molteplicità dei principî empirici? (Domanda che si specifica così: a che scopo la «forza formatrice» della vita? E a che scopo la produzione e il progresso della cultura umana?) La natura, con Kant, ha cessato di costituire un ordine dato per divenire l'ordine – o il disordine sempre possibile... – di un enigma dei fini. Tra la prima e la terza *Critica*, la seconda conformerà il giudizio morale – quello dell'agire regolato su un'universalità formale – secondo ciò che non potrebbe, per Kant, avere la natura costitutiva o costruttrice di uno schema, ma che sotto il nome di tipo presenta comunque la regolazione analogica di una natura (il regno morale come una seconda natura). In tutta questa rielaborazione della natura, non è in questione che questo: come pensare l'unità introvabile, il movente, l'intenzione o la destinazione di quest'ordine delle cose che porta naturalmente in sé l'essere non-naturale dei fini? La questione della natura è quindi diventata qui quella di un universo che non sostiene più l'azione creatrice e ordinatrice

<sup>5</sup> Cfr. I. KANT, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, trad. it. di P. Managanaro, Laterza, Bari 1979.

di una Provvidenza, e allo stesso tempo quella di una finalità che non è più guidata dall'istanza o dall'indice di un fine: né di *un* fine né, in generale, di un *fine*...]

Bisogna quindi mettersi alla ricerca di un giudizio regolato da un tale schematismo – un giudizio che non determini (non presenti), né rifletta (rappresenti *come se*), un giudizio che in altri termini non sia né matematico né estetico (nel primo senso che il termine ha in Kant) e, quindi, forse insieme etico ed estetico (nel secondo senso del termine), ma anche né etico né estetico in un senso noto di questi termini.

Per far questo, bisogna ripartire da ciò che si tratta di giudicare: da fini, quindi, ma più precisamente da fini che si discostano tanto dalla semplice assenza di fine (la matematica) quanto dal fine intenzionale (il fine tecnico, cioè quello dell'«arte» in generale, fosse anche «senza fini»).

Del resto, forse, non abbiamo nessun altro concetto di «fine» oltre a quello o a quelli che sono stati appena ricordati, e forse la nostra questione implica in fondo una rottura con qualsiasi tipo di fine in quanto fine mirato, cioè anche in quanto fine rappresentato ed eseguito per effetto di tale rappresentazione che costituisce essa stessa un novente (in Kant il fine di una *volontà*), e, allo stesso tempo, in quanto fine messo in opera a partire da una causa o, più in generale, da un concorso di cause: formale, efficiente, materiale e finale, dove quest'ultima racchiude in verità la causalità propriamente detta – il che, tra l'altro, significa, per Aristotele, il Bene come fine ultimo<sup>6</sup>. In questo senso, la nostra questione è interamente la questione del Bene in un mondo senza fine o con fini singolari...

Ritornando più direttamente a Kant, possiamo dire che ci troviamo qui, in realtà, davanti a quell'elemento che abbiamo già brevemente evocato, la «forza formatrice» della natura, di

<sup>6</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 1013 b 25.

cui Kant dichiara<sup>7</sup> che possiede una «proprietà impenetrabile» e che «non ha alcuna analogia con qualche causalità che noi conosciamo»: il giudizio riflettente può solamente prestarle una «lontana analogia» con la nostra finalità e causalità tecnica. [Si può sottolineare che qui Kant parla della vita, non della natura in generale. Ma si potrebbe dimostrare che la prima sta per la seconda: la distinzione kantiana non è tra una natura inorganica e una natura organica (e poi, su un altro Piano, una cultura), ma tra un ordine delle condizioni dell'intelletto e un ordine delle aspettative della ragione. Rispetto al secondo ordine, la «natura» è interamente regolata da una «finalità interna» che il vivente espone e che l'umanità porta al suo apice].

Ora, ciò che si può intravedere in questa «forza formatrice» dalla causalità inedita non è nient'altro che la tesi di una creazione del mondo resa inammissibile dalla destituzione di un Dio creatore, ma allo stesso tempo ravvivata o acutizzata, come in negativo, dall'esigenza di pensare un mondo di cui non sono più dati né ragione né fine, né provenienza, né destinazione e che tuttavia bisogna continuare a pensare come un mondo, cioè come totalità di senso, almeno ipotetica o asintotica.

Un fine che esclude il fine intenzionale oppure una causa finale che confonde in sé la causa formale o la sostanza stessa e tende a identificarsi con l'assenza di fine; cioè per Aristotele, la tautologia vuota: «perché una cosa è se stessa»<sup>8</sup>. Ma dal vuoto di questa tautologia scaturisce forse, a partire da Kant, la realtà di un nuovo mondo o una nuova realtà del mondo. Poiché la pura e semplice assenza di fine conviene allo schema matematico o a quello dell'oggetto costruibile. Ora, qui si tratta dell'incostruibile, cioè dell'*esistenza*, la cui definizione in Kant<sup>9</sup> è in fondo l'incostruibilità, l'indeterminabilità e la non oggettualità.

<sup>7</sup> Cfr. I. KANT, *Analogie dell'esperienza. Dimostrazione*, in *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari 1963.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>9</sup> *Ibid.*

L'esistenza in quanto tale è proprio ciò che non può essere presentato come oggetto nelle condizioni dell'esperienza possibile. Come spiegano le prime due Analogie dell'esperienza, la sostanza muta nel tempo, ma non vi nasce così come non vi muore. La *substantia phaenomenon* è certo coestensiva al tempo e allo spazio che costituiscono il dispiegamento del fenomeno. Kant ricorda il principio *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*<sup>10</sup>. Questo principio enuncia esplicitamente la negazione di una creazione. Ed è sempre questo principio che, pur mantenendo l'oggetto nelle condizioni dell'esperienza possibile, cioè del meccanismo, allontana in un'esperienza impossibile ogni considerazione del fine delle cose ed anche della provenienza della loro esistenza in quanto tale.

La nostra questione diventa allora chiaramente la questione dell'esperienza impossibile o dell'esperienza dell'impossibile: un'esperienza sottratta alle condizioni di possibilità di una conoscenza finita e che resti tuttavia un'esperienza. Il giudizio sui fini senza criterio dato, e che è esso stesso, in atto, l'*ethos* e la *praxis* di questa «finalità», sotto tutti gli aspetti singolare, tale è l'«esperienza» in questione. In un certo senso, la filosofia dopo Kant sarà il pensiero di un'esperienza dell'impossibile: cioè un'esperienza dell'*intuitus originarius* o della *penetrazione originaria*, per mezzo della quale c'è un mondo, ci sono esistenze, «ragioni» e «fini». Il dato del problema era il seguente: senza voler minimamente mettere in discussione la rigorosa delimitazione critica della metafisica, come si può riaprire e inaugurare di nuovo l'essenza della capacità e dell'esigenza metafisica, quindi del discernimento di ragioni e fini?

D'altra parte, ciò che risulta «impossibile» nel contesto kantiano di un «possibile» limitativo che traccia i confini

<sup>10</sup> *Ibid.*, A 186.



dell'intelletto non originario (che non crea il suo oggetto o, meglio, che costruisce il suo oggetto ma non crea la cosa, né quindi la provenienza-e-fine del mondo) è anche ciò che, da Descartes e soprattutto da Leibniz in poi, è passato dallo statuto del reale a quello del possibile, questa volta inteso non in forma limitativa, ma al contrario nella forma illimitante dell'apertura e dell'attività. Il mondo è un possibile prima ancora di essere un reale: ciò rovescia la prospettiva da ciò che è dato a ciò che dà, da ciò che è provenuto al proveniente. Il «migliore dei mondi possibili» è un'espressione che rimanda innanzitutto all'attività che trae questo mondo dall'immensità dei possibili<sup>11</sup>. Il pensiero che inaugura la singolarità plurale monadica è anche quello che capovolge (ma con Descartes e Spinoza) il regime di pensiero della provenienza-e-fine del mondo: dalla creazione come risultato di un'azione divina compiuta, si passa alla creazione come attività e come attualità incessante di questo mondo nella sua singolarità (singolare di singolari). Un valore della parola (la creazione come stato delle cose del mondo dato) cede il posto ad un altro (la creazione come messa al mondo di un mondo – senso attivo che non è d'altronde che il primo senso di *creatio*). Così, persino la creatura che era immagine finita del suo creatore<sup>12</sup>, e quindi votata a rappresentare (interpretare, raffigurare) la creazione, diviene anch'essa un creatore in potenza, come soggetto dei possibili e dei fini, come essere dei lontani e della propria distanza oppure (o allo stesso tempo)

<sup>11</sup> Da questo punto di vista, Spinoza, in anticipo sui tempi, rappresenta una congiunzione di questo «possibile» e del «reale», un modo di riunire il «dato» e il «fare», che d'altronde sopprime tutte quelle difficoltà e quelle aporie legate ad un «Dio» e a una «creazione» che Kant ha dovuto sceverare ed eliminare. Ecco perché dopo Kant ci sarà uno scatenarsi di spinozismi. Tuttavia, la sostanza spinoziana tiene ancora lontana o paralizzata, mi sembra, quella questione della «gratuità» del mondo di cui vorrei parlare io qui (molti Spinoziani, lo so, mi sconfesseranno...)

<sup>12</sup> È importante sottolineare brevemente che è stato proprio questo statuto d'immagine del creatore (statuto dell'uomo ma anche per certi aspetti dell'universo e/o della natura) a rendere possibile, persino necessaria, la trasformazione di cui qui si parla. In altre parole, questa trasformazione deriva dal fatto che la creazione non è in primo luogo produzione (ci tornerò più avanti), ma espressione, esposizione o estraneazione di «sé».

affronta la «creazione» – origine e fine – come l'incommensurabile e l'impossibile della propria esperienza.

Ma che ci siano nel mondo l'istanza, la potenza o almeno la questione e/o l'esperienza della propria creazione, è ormai dato con il mondo come la sua stessa mondanità – che da creaturale diventa creativa –, cioè alla lunga, come la sua mondialità. Che ci sia nel mondo o anche come mondo (sotto il nome di «uomo» o sotto altri nomi, «storia», «tecnica», «arte», «esistenza») una messa in gioco della sua provenienza e della sua fine, del suo essere-possibile, e quindi del suo essere e dell'essere in generale, e che questa messa in gioco sia, essa stessa, tutta la necessità che si può cogliere al posto di un essere necessario situato al di sopra e a monte del mondo, ecco come stanno ormai le cose<sup>11</sup>.

Ciò che quindi si delinea come un problema inedito della «creazione» è la questione di un giudizio sui fini che sia non soltanto un giudizio estrapolato al di là dei limiti dell'intelletto, ma anche o piuttosto il giudizio di una ragione per la quale non sono dati in anticipo né fine(i) né mezzo(i), né niente che possa far pensare a una qualsiasi specie di «causalità che noi conosciamo». Il giudizio sulla «fine di tutte le cose» deve avere a che fare con una condizione d'essere che non deve niente né alla causalità né alla finalità, niente quindi al concatenamento meccanico, né all'intenzione soggettiva. Destituendo il Dio creatore e l'*ens summum*, ragion sufficiente del mondo, Kant mette a nudo che la ragione del mondo non può consistere in una causalità produttrice. Egli apre all'interno e fuori della teologia una questione inedita della «creazione»...

Ci viene, però, data anche una seconda indicazione: ciò che esclude l'*ex nihilo* dall'intelletto kantiano è la perma-

<sup>11</sup> Questa è anche la ragione per la quale è possibile e necessario mostrare che la rivoluzione kantiana ruota interamente attorno al problema della creazione che Kant stesso ha insieme riconosciuto e respinto (il grande libro di Gerhard Krüger sulla morale kantiana contiene varie indicazioni in questa direzione).

nenza necessaria dell'unica sostanza fenomenica nella quale si producono i cambiamenti attraverso la causalità. Ma l'unicità di questa sostanza è essa stessa il correlato del «principio della produzione» (seconda Analogia) di tutti i fenomeni. Ora, ciò che abbiamo detto sin qui costringe a porre che il principio, non di tutti i fenomeni ma del *tutto* dei fenomeni e della fenomenicità stessa, il principio ontologico della fenomenicità della cosa in sé, non può per l'appunto essere un principio della produzione: esso deve essere di un ordine che si delinea come quello di una «creazione», cioè di una provenienza senza produzione (né derivazione, né provvidenza, né progetto: una provenienza sprovvista di *pro*, di prototipo e di promotore...)

Ma da qui, e anche se non sappiamo ancora niente di un «principio della creazione», si potrebbe pensare che ciò che la produzione lega a priori, come sostanza e nella sua unicità, si trovi invece disperso dalla creazione – e non meno a priori – in una pluralità essenziale delle sostanze: in una molteplicità di esistenze, la cui singolarità, ogni volta –, è appunto omologa al carattere esistenziale, se l'*esistenza* è davvero ciò che si distacca o ciò che si distingue assolutamente (ciò che si distacca da sé in *tutti* i sensi dell'espressione), e non ciò che può essere prodotto da un'altra cosa<sup>14</sup>.

In questo senso, un'esistenza è necessariamente un taglio finito sulla (o nella o fuori della...) permanenza indefinita (o infinita nel senso di interminabile), allo stesso modo in cui essa è il non-fenomenico sotto il (o nel o fuori del...) fenomenico della permanenza. Ma questa finitezza costituisce proprio l'infinito reale e assoluto o l'atto di questa esistenza: e in questo infinito essa mette in gioco il suo fine più proprio.

In due modi almeno, congiunti e co-implicati – a proposito della provenienza e della destinazione del mondo e a proposito della pluralità dei soggetti –, la questione lyotardiana

<sup>14</sup> Si può riconoscere in questo un corollario della tesi kantiana sull'essere che non è un predicato reale. Non essendo un predicato, l'*essere* è il *soggetto* dell'esistenza e, come tale, *nient'* altro che l'esistere.

di un giudizio sui fini senza un fine dato e senza un'unità teleologica, la questione d'una fine all'infinito, conduce quindi a una questione che appare inevitabile chiamare questione della «creazione».

## II.

A condizione di intendersi, ovviamente.

Innanzitutto sul fatto che io uso qui la parola «creazione» solo a titolo preliminare o provvisorio, con la speranza di poterla trasformare. Alla lunga questa parola non può bastare, perché troppo carica e troppo logora il monoteismo, anche se, in tutto questo contesto filosofico, essa indica anche l'usura del monoteismo (ci tornerò fra breve) ed io non so con quale parola si potrebbe sostituirla, a meno che, invece di sostituirla, non la si debba lasciar cancellare nell'esistere, dell'esistenza.

Attraverso tutti i significati che le sono stati attribuiti, la parola creazione rimanda, da un lato, alle teologie monoteiste<sup>15</sup> e, dall'altro, alla costruzione intellettuale dell'idea di una produzione a partire da niente, costruzione così spesso e così vigorosamente denunciata dagli avversari del monoteismo<sup>16</sup>. Il niente o il nulla utilizzato come causa materiale presuppone, infatti, una causa efficiente prodigiosa (in cui la teologia sembra cedere il posto alla magia), e presuppone inoltre che l'agente di questa efficienza sia esso stesso un soggetto preesistente, con la sua rappresentazione di una causa finale e, così, di una causa formale, a meno che quest'ultima non preesista a sua volta, il che aggraverebbe

<sup>15</sup> Di cui costituisce un tratto comune abbastanza indipendente dalle loro divisioni più salienti.

<sup>16</sup> Tutti gli argomenti necessari sono presenti e ripetuti con accanimento soprattutto in Valéry (si vedano i *Quaderni*, *passim*).

ulteriormente le contraddizioni. Così raffigurata, infatti, almeno secondo la *doxa* teologica più volgare, la «creazione» è il più disastroso dei concetti (oppure bisogna immaginare che il *nihil* sussuma le quattro cause insieme e, con esse, il loro soggetto: esso non sarebbe allora che una parola senza concetto...).

Si potrebbe d'altronde mostrare come le difficoltà intrinseche di questa nozione abbiano dato luogo alle elaborazioni teologiche e filosofiche più potenti e più sottili in tutti i grandi pensatori classici, in particolare intorno a questioni come la libertà del creatore rispetto alla creazione o nella sua creazione, il suo movente o la sua assenza di movente, e naturalmente la sua intenzione o la sua attesa (gloria, potenza, amore...).

Ma è avvenuto, e certamente non è stato un caso, che i pensatori dei tre monoteismi – in particolare del misticismo ebraico, cristiano e islamico<sup>17</sup> – abbiano sviluppato un pensiero o forse un'esperienza di pensiero molto differente, che è continuata, tra gli altri, anche in Hegel e Schelling e senza alcun dubbio segretamente anche in Heidegger, ma che all'inizio era iscritta in Kant, come ho suggerito. Ora, in questa grande filiazione che, se considerata in tutta la sua ampiezza, è anche quella del pensiero dell'essere (dell'essere dell'ente nella sua totalità) a partire dal monoteismo in tutte le sue forme e nelle sue conseguenze ultime (il pensiero greco dell'essere come ciò di cui c'è *logos* con il pensiero ebraico dell'esistenza come ciò di cui c'è passaggio: il che costituisce lo strano «con» della nostra condizione *greco-ebraica*...) si scoprirà costantemente un duplice movimento simultaneo:

1) da una parte, il creatore sparisce necessariamente nel suo atto e con questa scomparsa si compie, almeno in potenza, un episodio decisivo del movimento d'insieme che già

<sup>17</sup> Ma anche in varie meditazioni spirituali che non possono essere considerate né propriamente mistiche, né propriamente speculative, come quella, per fare un esempio moderno, di Simone Weil.

altre volte mi è capitato di chiamare «decostruzione del cristianesimo»<sup>18</sup> e che non è che il movimento più intimo e più proprio del monoteismo come assentarsi integrale di Dio nell'unità che lo riassorbe e in cui si dissolve;

2) dall'altra parte e in modo analogo, l'essere vi si getta interamente, fuori da ogni posizione presupposta e vi si versa integralmente a causa di una transitività per la quale esso è ed è soltanto, in ogni esistenza. L'infinito del suo esistere e la coniugazione di questo verbo (l'essere non sostiene l'esistente, né lo causa ma l'«è» o l'«esiste»).

In questo duplice movimento, mentre il modello di una produzione causale e secondo fini dati è stato chiaramente individuato e classificato dal lato dell'oggetto, della rappresentazione, dell'intenzione e della volontà, il non-modello o il senza-modello di un essere senza dato – senza universale dato, senza agente dato e senza fine presupposto né mirato, insomma senza o *con niente* di dato, senza o con un niente di dono dato – ha fatto sorgere il suo *reale* incommensurabile e ha sfidato il giudizio che Kant, in realtà, aveva raccolto a suo modo, iscrivendo indirettamente l'enigma della creazione.

L'*essere senza dato* non può essere inteso che dando un valore attivo a questo verbo «essere», addirittura un valore transitivo<sup>19</sup>: «essere» non come sostanza né come sostrato, ancor meno come risultato o come prodotto, né come stato, né come proprietà; ancor meno, se è possibile, con una semplice funzione di copula, poiché «il mondo è» è una proposizione compiuta senza predicato per il suo soggetto: ma come atto, e quindi come equivalente di «fare», benché non risponda a nessuno dei modi conosciuti del «fare» (né produrre, né ge-

<sup>18</sup> Cfr. *La déconstruction du christianisme*, schizzo molto sommario di questo tema pubblicato negli «Études philosophiques» n. 4, 1998, e le indicazioni già presenti in *Être Singulier Pluriel*, Paris, Galilée, 1996 [trad. it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001].

<sup>19</sup> Secondo quanto propone Heidegger in *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1981, p. 23. Essere non è soltanto un verbo intransitivo: esso dice l'intransitività stessa, ma la dice in modo tale che la si deve intendere «in senso transitivo».

nerare, né modellare, né fondare, insomma un «fare» né fatto né da fare...) «Essere» transitivo, del quale i valori storici dei termini impiegati per l'idea di «creazione» non danno, naturalmente, che approssimazioni vaghe (*bara* ebraico, usato solo per quest'atto divino, *ktizo* greco = piantare, trarre dallo stato selvaggio, installare, *creo* latino, forma transitiva di *cresco*, *crescere* = far crescere, coltivare, curare)<sup>20</sup>.

Questo *essere* è incommensurabile con ogni dato come con ogni operazione che presupponga un dato messo in opera (e un agente che opera). La sua sostanza è uguale alla sua operazione, ma la sua operazione non opera più di quanto non lasci anche essere o far(si)... *niente*, come è noto, *res*, la cosa stessa. Questo essere non è un niente: esso è (transitivamente) niente. Esso transita niente in qualcosa o niente vi si transita in qualcosa.

Così esso taglia corto con ogni idea di una mancanza o di un «impresentabile» che resterebbe nascosto al cuore dell'essere o a monte di esso: al mondo non manca niente, perché l'essere del mondo è la cosa transitata dal niente. (Forse questo si discosta anche da ogni pensiero del fenomeno: apparizione/sparizione, presenza/assenza), senza per questo appropriarsi del segreto della presenza «in sé»: non ci sono più né cosa in sé né fenomeno, c'è solo la transitività dell'essere-niente<sup>21</sup>. Non è, in fondo, quello che Nietzsche aveva capito?

La sottrazione di ogni dato costituisce quindi il cuore di un pensiero della creazione. Questo è anche ciò che lo distingue dal mito, per il quale in generale c'è qualcosa di dato, qualcosa di primordiale che precede, che costituisce così la precedenza stessa e la provenienza. Il monoteismo non è più il regime del mito di fondazione, ma quello di una storia di elezione e di destinazione: il dio unico non è affatto la riu-

<sup>20</sup> Mi riprometto in altra sede un'analisi precisa della storia filologica e teologica del lessico della creazione.

<sup>21</sup> Ne risulta anche uno spostamento del pensiero del desiderio.

nione né la sussunzione (né «la spiritualizzazione») degli dèi molteplici sotto un principio (molto spesso sullo sfondo del mondo mitico figura un principio unico).

Va detto con nettezza: «politeismo» e «monoteismo» non stanno l'uno all'altro come la molteplicità all'unità. Nel primo, ci sono dèi, cioè presenze dell'assenza (poiché la legge assolutamente generale di ogni presenza è la sua molteplicità). Nel secondo, c'è l'ateismo o l'assentarsi della presenza. Gli «dèi» non sono più, in esso, che «luoghi» in cui accade questo assentarsi (nascere, morire, sentire, godere, soffrire, pensare, cominciare e finire).

Il mono- o a-teismo è quindi una metamorfosi completa della divinità e della provenienza. Niente è dato o, meglio, l'unico dato (poiché il mondo del mito non scompare all'improvviso, proprio come i miti babilonesi di «creazione del mondo» impregnano il *Libro delle generazioni* o la *Genesi*) è il dono fatto dal Dio unico: ma, se per un verso questo dono viene ancora dato (la creazione come stato, il mondo ricevuto dall'uomo), esso non può ridursi a questo stato: esso è più propriamente ciò che dà, è l'atto stesso del dono e in quest'atto inizia la storia singolare secondo la quale l'uomo – e con lui tutte le «creature» – è un partner e non semplicemente colui che riceve l'azione divina (ricevere il dono fa parte, infatti, del dono stesso).

Nella sua verità profonda quindi, la creazione non è niente che dipenda da una produzione o da un modellamento del fondo, essa è interamente la mobilitazione di un atto e questo atto è quello di un rapporto tra due attori o agenti, Dio e la sua creatura, entrambi singolari. La creazione «fa» con «niente», poiché essa non fa niente che sia dell'ordine di un sostrato: ciò che essa «fa» è storia e rapporto, e in questo senso non è nessuna cosa, né proviene da alcuna. Non è quindi neanche un «fare» e, se è un «essere», lo è solo nel senso in cui *questo essere non è nient'altro che il senso della storia o del rapporto in cui esso si impegna*.

Ecco perché la più famosa versione mistica della creazio-



ne (per utilizzare la categoria usuale), quella della *Simsum* della qabbalah luriana<sup>22</sup>, afferma che il «niente» della creazione è quello che si apre in Dio, quando egli si ritira in sé (e, tutto sommato, *da sé*) nell'atto di creare. Dio si annienta come «sé» o come essere distinto per «ritirarsi» nel suo atto — che fa l'apertura del mondo.

La creazione costituisce quindi uno dei punti nodali di una «decostruzione del monoteismo», nella misura in cui una tale decostruzione procede dal monoteismo stesso e ne è perfino la molla più attiva. Il dio unico, la cui unicità è il correlato dell'atto creatore, non può precedere la propria creazione né può sussistere, in qualche modo, al di sopra di essa o distinto da essa. Egli si confonde con essa: confondendosi vi si ritira e ritirandovisi vi si svuota: svuotandosi non c'è mient'altro che l'apertura di questo vuoto. Solo l'apertura è divina, ma il divino non è altro che l'apertura.

L'apertura non è la fondazione né l'origine. L'apertura non è neanche una sorta di ricettacolo o di estensione per le cose del mondo. L'apertura del mondo è ciò che si apre lungo queste cose e tra di esse, ciò che le separa nelle loro singolarità rigogliose e che le mette in rapporto reciprocamente nella loro coesistenza. L'aperto o il «niente» tesse la comparizione degli esistenti, senza rapportarli ad un'altra unità d'origine o di fondo. Come scrive Gérard Granel: «L'aperto ha bisogno del chiuso o è perfino un modo del chiuso, espressione concreta dell'essenziale finitezza che ogni forma di essere modula ... È al Chiuso che l'Aperto si intacca, si ferisce e solo così è aperto»<sup>23</sup>. Ma questa «finitezza» deve essere compresa contemporaneamente come fine nel quale o verso il quale l'aperto infinitamente si apre: fine indefinitamente moltiplicato da e in ogni cosa esistente al mondo. Il

<sup>22</sup> Tralascio i riferimenti necessari, sia a proposito della qabbalah (in particolare gli studi di Gershom Scholem) che a proposito delle altre interpretazioni, cristiane e musulmane, della «creazione», come pure non riprendo le analisi di Schelling; tutto questo resta, però, ovviamente sullo sfondo.

<sup>23</sup> G. GRANEL, *Etudes*, Galilée, Paris 1995, pp. 126 e 132.

«mondo» stesso non è che l'illocalizzabile totalità di senso di tutti questi fini aperti tra di loro e all'infinito.

Il mondo del mito, e del politeismo, è il mondo del presupposto dato. L'onto-teologia – la sospensione del mito – è al contrario l'ordine del presupposto che è posto: posto attivamente come affermazione del Dio unico e/o come tesi dell'essere. Quando non è più dato, ma posto, il presupposto contiene anche il principio della propria deposizione, poiché esso non può presupporre niente come una causa (né, quindi, come un fine) o come una produzione, senza respingere per questo i limiti del mondo. Il presupposto vi diventa infinito o nullo, e questo semplice enunciato contiene già tutto il programma dell'onto-teologia a proposito del fondamento e dell'auto-decostruzione di questo fondamento, cioè a proposito del suo accesso all'incostruibile. In altri termini, se il nichilismo corrisponde al compimento dell'onto-teologia secondo la logica di un infinito («cattivo») del presupposto, un pensiero della «creazione» costituisce proprio il rovescio del nichilismo, conformemente alla logica di un presupposto nullo (che equivale anche a un «buon» infinito o a un'infinità attuale).

L'*ex nihilo* non contiene niente di più, ma niente di meno, dell'*ex* dell'*ex-istenza* né prodotta né costruita, ma soltanto *essente* (o, se si vuole, *stata*, «fatta» di quel fare che la transitività dell'essere costituisce). E questo *ex nihilo* fratura dall'interno il nocciolo duro del nichilismo.

Né dato, né posto, il mondo è soltanto presente: presente del presente del giorno in cui esiste, *dies illa*. Quel giorno illustre e infinitamente lontano; quel giorno della fine e del giudizio è anche il giorno di tutti i giorni, l'oggi di ogni «qui». Questa presenza non differisce né deriva da alcuna altra presenza presupposta, né da un'assenza come negativo di una presenza: *ex nihilo* vuol dire che è il *nihil* che si apre e si dispone come lo spazio di tutta la presenza (o, come si vedrà, di tutte le presenze).

In un certo senso, questa presenza non differisce dal tut-

to: la differenza ontologica è nulla, ed è proprio questo che vuol dire la proposizione secondo la quale l'essere è l'essere dell'ente e nient'altro. L'essere è: che l'ente esista. È così ad esempio che Wittgenstein comprende il senso della «creazione» quando dice che questa parola descrive l'esperienza che faccio quando «mi meraviglio per l'esistenza del mondo»<sup>24</sup>.

«Che l'ente sia», può intendersi come il *fiat* della creazione. Ma questo «che» confonde in sé l'indicativo, il congiuntivo e l'imperativo: così si modalizza la transitività del verbo essere. Il fatto di essere è identico al desiderio di essere e all'obbligo di essere, oppure l'essere, essendo, si desidera e si obbliga. Ma in assenza di ogni soggetto di un desiderio o di un ordine, questo significa che il *fiat* – il fatto del *fiat* – cancella in sé la differenza fra una necessità e una contingenza, come pure quella fra un possibile e un reale. Poiché niente produce l'ente, non c'è né necessità, né contingenza del suo essere, mentre la questione della «libertà» di un «creatore» scompare nell'identità della libertà e della necessità nel sorgere *ex nihilo*. La nullità della differenza ontologica è anche nullità della differenza tra necessità e contingenza e/o libertà o ancora tra essere e dover-essere.

La differenza di Derrida è l'articolazione della nullità della differenza ontologica: essa cerca di pensare che l'«essere» non è altro che l'«ex» dell'esistere. Questa articolazione è pensata come quella di una presenza-a-sé che si differisce<sup>25</sup>. Ma «sé» si risolve in *nihil* nel momento in cui il presupposto è deposto (e si depone...): in realtà, il *si/sé* è il presupposto per eccellenza o assolutamente, e non è nient'altro (esso è il

<sup>24</sup> L. WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1969, pp. 16-18.

<sup>25</sup> J.-L. Marion, da parte sua, tenta di mettere in rapporto questa differenza con una «differenza senza eguale», che sarebbe al di qua di ogni temporalità e nella simultaneità di una «chiamata» e di un «responsorio» (cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, Puf, Paris 1998, p. 407). Questo tentativo non si distacca ancora da un «darsi» (e «mostrarsi») del fenomeno, mentre io propongo qui, semplicemente, che *niente* si dia e che *niente* si mostri – e che questo sia.

presupposto con il suo corollario necessario, la postposizione di un fine, di una causa finale del *mondo*). Il *supposto* (o il *soggetto*) diventa quindi nullo o infinito: è esso stesso il *nihil* e l'*ex*, è l'*ex nihilo*. In esso consiste tutto l'essere-a-sé dell'essere del mondo e la sua presenza. Questa presenza non è né quella di un presente dato (*Gegenwärtigkeit*, *Vorbandenheit*) né quella di un «presentarsi». Essa è *prae-sentia*, essere-semprè-davanti-a-sé, *uscendo da sé ex nihilo*. Non bisogna quindi comprendere la differenza come una sorta di fuga permanente di un «sé» asintotico e inattingibile (rappresentazione troppo frequente e troppo legata a una sorta di desiderio che si esaurisce all'infinito), ma piuttosto come la struttura generatrice propria dell'*ex nihilo*.

Niente si *presenta*. Il che significa che neppure *un* niente, o *il* niente si presenta: fine della teologia negativa, e anche di una fenomenologia in generale, fosse anche dell'inapparente. Il presente non si presenta ma non per questo è meno esposto. Esso non è *niente* altro che questo ed è questo che ormai dobbiamo pensare.

Nell'essere o nella presenza secondo la «creazione», l'infinito in quanto niente (in-finito = nessuna cosa) passa nel finito. Non è una individuazione né una singularizzazione, non è un processo di produzione né di generazione e non è una mediazione dialettica. L'infinito è finito: esso non esce da sé *ad extra*, ma è scavato «in sé» (in niente) dal suo ritrarsi, che ne costituisce quindi anche l'apertura in cui si dispongono i singolari finiti. Questa apertura come niente, che né si presenta né si dà, aperta direttamente sui finiti, come il loro essere-insieme o il loro essere-con, fa la disposizione del mondo.

Come indica il suo nome, la *dis*-posizione è uno scarto e il suo modello è più spaziale che temporale. Più che il ritardo infinito di una differenza a sé nel senso di un differimento da sé o come la finitezza stessa – cioè l'assolutezza – di questo ritardo (e non la sua finitura), è la spaziatura infinita-

mente finita delle isole singolari nell'arcipelago che fa l'evento dell'essere o l'evento d'essere. Ma, per essere più precisi, non ci sono né essere né evento: niente proviene né sopraggiunge, se niente è presupposto. Ci sono le esistenze, i loro andamenti, i loro andirivieni.

Secondo questa archi-spazialità della disposizione, che è anche la spaziosità dell'apertura, ciò che è in gioco non è una provenienza d'essere (né un essere di provenienza o d'origine), ma una spaziatura di presenze. Queste presenze sono necessariamente plurali. Esse non provengono dalla dispersione di una presenza: sono ex-istenti, non nel senso di una *ek-stasis* a partire da un «sé» immanente (emanazione, generazione, espressione, ecc.), ma in quanto disposte insieme e esposte le une alle altre. La loro coesistenza è una dimensione essenziale delle loro presenze ai cui bordi l'apertura si apre. Il *con-* si intrica nell'*ex*: niente esiste se non *con*, quando niente esiste se non *ex nihilo*.

La coesistenza non è né data, né costruita. Nessun soggetto che schematizza e nessun dono preliminare<sup>26</sup>. Di conseguenza, niente più «darsi»: una presenza unica, probabilmente, si darebbe (e sarebbe forse lo stesso che causarsi, essere *causa sui* come Dio). Ma la coesistenza è il dono e il ritegno, il soggetto e la cosa, la presenza e l'assenza, il pieno e il vuoto. È ciò che tiene insieme senza essere «uno» e senza essere tenuto da nient'altro o piuttosto essendo tenuto da niente: dal *niente* del *con-*, che non è nient'altro che il tra-due, nient'altro che il *con* dei singolari gli uni con gli altri. Questo niente-con è la non-causa del mondo, materiale, efficiente, formale e finale. Questo vuol dire anche che il mondo c'è, semplicemente (esso è o transita il suo «ci», la sua spaziatura), e che è la coesistenza che esso non contiene, ma che al contrario lo «fa».

Che il mondo sia là significa che non è da nessuna parte,

<sup>26</sup> L'aporia del dono, secondo Derrida, è che esso «non debba nemmeno essere ciò che deve essere, e cioè un dono» (J. DERRIDA, *Donare il tempo*, I, trad. it. di G. Berto, Cortina, Milano 1996, p. 177), poiché esso non può voler dare né volersi come dono senza sopprimere la propria generosità e gratuità.

perché è l'apertura dello spazio-tempo. Che esso sia la coesistenza significa che la sua apertura lo apre in tutti i sensi, *partes extra partes*, dispersione che dis-pone lo spazio-tempo e tra lo spazio e il tempo, come pure dispersione dell'uno nell'altro, materia identica alla propria distensione<sup>27</sup>. Tale è l'*Auseinandertreten* di cui parla Heidegger e la cui divisione o decisione apre, nel suo linguaggio, l'appartenenza all'essere<sup>28</sup>.

La separazione, l'uscire-l'uno-fuori-dell'altro, è allo stesso tempo *Ent-scheidung*, decisione: è alla decisione d'essere, decisione di niente in essere o da niente a essere, che rispondono da una parte la disposizione o la diffrazione del mondo che è (che fa) il mondo e, dall'altra, la decisione di esistenza mediante la quale un «soggetto» viene al mondo. Questo «venire al mondo» significa nascita e morte, uscita da niente e andata verso niente, che sono il rapporto al mondo o il rapporto-mondo, la divisione del suo senso e l'esistenza intera come insieme o partizione di decisioni singolari.

C'est à nous de *nous* décider.

<sup>27</sup> L'astrofisica e la cosmologia contemporanee non cessano, a questo riguardo, di nutrire il pensiero e l'interrogazione.

<sup>28</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, p. 88. Si ricorderà che la creazione, nei miti babilonesi da cui hanno avuto origine i racconti monoteisti, è innanzitutto una separazione, di un cielo e di una terra, ad esempio, o della terra e delle acque. Creare non è porre, ma separare.

### III.

La creazione come snaturamento: tecnologia metafisica\*

#### I.

La filosofia comincia da sé: è questo uno dei suoi assiomi costanti, implicito o esplicito in tutti i filosofi, tranne che in Marx forse – cosa che sarebbe da verificare – se tra l'altro Marx può essere considerato un filosofo – cosa che sarebbe anch'essa da verificare. Comunque sia, la proposizione è valida, senza dubbio, da Platone fino a Heidegger. La filosofia può rappresentarsi ciò che precede il suo cominciamento come un preliminare (un'infanzia, un balbettamento della ragione) oppure come qualcosa di totalmente esteriore (un mondo del mito estraneo al mondo del *logos*), ma l'iniziativa prettamente filosofica spetta sempre alla filosofia. Questo vale già per il suo nome: la filosofia non soltanto si battezza, inaugurandosi e per inaugurarsi, col nome di *philosophia*, ma forgia lei stessa questo nome, il primo di tutti i *termini tecnici* che verranno forgiati nel corso dei secoli (e la filosofia si racconterà anche la storia, o la leggenda, di questa iniziativa linguistica).

La filosofia comincia sotto forma di tecnica autoproduttiva del suo nome, del suo discorso, della sua disciplina. Si genera, si fabbrica un concetto, un'Idea di se stessa, nel momento stesso in cui inventa o costruisce quelle realtà ideali o strumentali che sono il «concetto» e l'«Idea». Di tutta que-

\* Il resto che segue, presentato al Congresso della Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung (Freiburg 2000), riprende e in parte rielabora una comunicazione su Alain Badiou e la sua polemica con la storicità (o l'epocalità) heideggeriana, che sarà pubblicata negli atti del convegno *La pensée forte*, dedicato appunto a Badiou (Bordeaux 1999).

sta operazione, l'aspetto che colpisce di piú, ed il piú noto, è la sua differenziazione dalla cosiddetta «sostantiva»: dinanzi a questa tecnica del *logos* la filosofia rivendica la sua diversità, si costituisce come un'altra *techné*, una *techné* differente da ogni altra, poiché in grado di dirne subito, o alla fine, la verità. Così, la filosofia si inventa come qualcosa di differente da ogni altro sapere, da ogni altra disciplina, da ogni altra osservanza. E di questa differenza capitale, l'auto-istituzione offre la nota fondamentale.

Per questa strada, la filosofia si trova costretta a pensare la propria provenienza scegliendo una delle seguenti alternative: o concepisce la propria provenienza come il frutto di un progresso inarrestabile dell'umanità, oppure ne fa un accidente di cui non occorre render conto o spiegare le ragioni. Nell'uno e nell'altro caso, però, il filosofo non è piú in grado di mantenere le sue promesse. *Nel primo caso*, infatti, deve inserire la nascita della filosofia in uno schema di crescita o di progresso che solleva subito due problemi: in primo luogo, qualche cosa della filosofia deve esistere in germe anche prima di lei, e dunque la filosofia non comincia da sé; in secondo luogo, questo schema deve essere prolungato anche in avanti, come lo schema della propria storia o della storia in generale, il che scatena subito, e ha scatenato nella storia della filosofia, una miriade di difficoltà, concernenti il «progresso» in generale (ossia l'idea di una supposta naturalità del processo storico) e il progresso filosofico in particolare (vale a dire il problema di una sua naturalità e/o scientificità: il problema, dunque, della costituzione della sua stessa *techné*). *Nel secondo caso* invece – ipotizzando cioè che la nascita della filosofia sia un semplice accidente, che rende l'Occidente stesso un accidente, felice o infelice a seconda che si parli di un «miracolo greco» o di un immediato declino metafisico in seguito alla sfuggente aurora del senso dell'Essere, un accidente comunque sottomesso allo stesso schema di accidentalità o contingenza – in questo caso, dicevamo, il filosofo non è piú in grado di conferire alla sua *techné* la minima necessità, e non



può tuttavia basarsi solo su una categoria tanto inconsistente, e di scarso spessore filosofico, come quella definita un tempo dall'espressione «miracolo greco». Certo, si dirà, un'espressione come questa non è affatto filosofica, ma puramente e fiaccamente ideologica. Ma bisognerebbe capire allora che cos'è, più esattamente, l'«ideologia», e che cosa la differenzia dalla filosofia. Il che ci riporta al problema di partenza.

La filosofia, volendosi auto-cominciata e auto-finita, o auto-finalizzata – volendosi *auto-* in tutti i modi, ed essendo solo questa *volontà dell'auto-* in entrambi i sensi del genitivo –, tradisce e rivela al tempo stesso la storia di un movimento, se vogliamo quantomeno intendere per «storia», in via provvisoria, la realtà di un movimento e di una temporalità che non possono essere subito schiacciati tra la pura necessità di un processo teleologico e la cieca accidentalità di un processo discontinuo. (Non è questo, forse, il problema contemporaneo della storia: come risolvere questa antinomia?)

La filosofia tradisce la storia, poiché – se quest'ultima designa qualche cosa – designa innanzitutto il non-cominciamento da sé e non-compimento da sé. Se davvero esiste qualcosa di simile a un processo-da-sé, questo esclude in linea di principio la storia: non può accadere nulla che non sia già una trasformazione del processo in risultato. (E, a partire di qui, si può discutere per l'eternità sul modello, tanto dibattuto, della «storia hegeliana»: si tratta di capire se il processo si trasformi in risultato, oppure se il risultato sia il processo stesso, un processo senza più alcun risultato. Lo stesso dicasi *a fortiori* della storia marxista, che mette capo all'attività di un «lavoro libero», in cui la produzione del risultato si profila come una produzione infinita...)

La storia è qualcosa che rimanda l'origine e la fine ad un altrove, a un altro tempo – cioè al tempo stesso, dato che il tempo non è altro che l'alterità e l'alterazione dello stesso, o lo stesso che si altera. La storia non è «natura», se per natura si intende qualcosa che ha in se stessa la sua origine e la sua fi-

ne (questo supponendo che esista *ancora* una natura in una storia che, per l'appunto, rimanda sempre ad un altrove la naturalità stessa di ogni natura: quasi che la storia nascondesse in sé la *natura naturans* di ogni *natura naturata*, e dunque al tempo stesso la sua *natura denaturans*). La storia è il rimando infinito di ogni natura, ed è per questo che noi ci troviamo ormai confrontati con una domanda del genere: c'è mai stata una «natura», se una volta almeno c'è stata storia, ossia rimando indefinito di ogni natura? C'è mai stata una «preistoria», non soltanto nel senso della preistoria umana, anteriore alla storia concepita ed archiviata in quanto tale (vale a dire la storia contemporanea della filosofia), ma anche nel senso della preistoria non-umana, anteriore alla vita stessa, di una preistoria del mondo o dell'Universo che non sia già stata sempre, in qualche modo, storica? Questa domanda, lo si capisce al volo, ne solleva a ruota almeno altre due: può esistere una qualche post-istoria? Ed è possibile, parallelamente e per le stesse ragioni di fondo, parlare di una pre- e/o post-filosofia?

Senza dover affrontare di petto tali questioni, qui ed ora, si concederà comunque che deve esserci per forza una qualche «storia del mondo», se il mondo rivela di non avere in sé la propria origine e la propria fine. E questo *anche e soprattutto* se ogni «fuori» del mondo va concepito come *nulla*, anche e soprattutto se il senso del mondo non è altro che il mondo stesso, nel suo rapporto iniziale e finale col rimando infinito dell'origine e della fine a quel *nulla* di cui il mondo stesso costituisce l'espansione – ossia la crescita o la creazione (la parola è la stessa), o magari... *la storia*.

Ad ogni modo, sarà chiaro ormai, l'auto-costituzione e l'auto-cominciamento della filosofia non possono fare altro che tradire la storia e il mondo. E questo tradimento si denuncia da sé, poiché la filosofia deve per forza rinunciare a pensare una storia del mondo, se davvero vuole aderire allo schema di un'insorgenza da sé: la filosofia infatti esclude, così, che il mondo fuori della filosofia possa in alcun modo essere articolato con la storia filosofica. È questo, per certi ver-

si, il senso della divisione tra il *mythos* e il *logos*, nell'atto di fondazione della filosofia: questa divisione è omologa in tutti i filosofi, da Platone fino a Heidegger, allo schema dell'auto-costituzione e delle sue aporie – aporie tra le quali la più evidente è appunto quella della storia.

Ma la filosofia, allo stesso tempo (se si tratta dello stesso tempo, se non si tratta di un altro tempo, di un'altra storia, che resta forse ancora da scrivere) rivela la storia. Infatti, l'auto-designazione della filosofia come auto-fondazione, come auto-cominciamento e auto-compimento, non è affatto estranea a quell'operazione che consiste nel problematizzare subito (e, di nuovo, allo stesso tempo) ogni struttura e ogni processo *auto*-costitutivo e *auto*-referenziale. È appunto riconoscendosi come un processo autonomo, e dunque come storia (la filosofia è storia e *fa* storia, da quando Platone rintraccia la sua stessa provenienza in Anassagora, in Parmenide, in Socrate), che la filosofia riconosce la problematicità di una auto-costituzione che deve conquistarsi da sé (cioè auto-costituirsi) attraverso la mediazione della sua stessa differenza temporale e genealogica, lungo la quale l'*auto*- si altera, originariamente, nella misura stessa in cui si identifica. Ma, allo stesso tempo, è fuori da questa storia che viene individuata la possibilità di una auto-costituzione: nell'ordine della *physis*, inteso come l'ordine di ciò che è di per sé il dono e la genesi immediata del suo stesso *nomos*, della sua stessa *techné*, del suo stesso *logos*. Ma il *logos* a sua volta, il *logos* in senso stretto, si forma solo a patto di dovere conquistare, mediamente, *dia*-logicamente o *dia*-letticamente, una *physis* che non gli è data (o, se vogliamo, una *physis* che il *logos* può darsi solo a patto di smarcarla subito da se stessa, *dia*-letticamente, e cioè storicamente).

Si produce così un chiasmo notevole, nel quale l'«auto» e l'«allo», il «tramite sé» e il «tramite l'altro» si scambiano continuamente i posti. Questo chiasmo coincide con l'insorgenza stessa della filosofia, dell'Occidente e della storia.

Istantaneamente, allo stesso tempo, due tempi vengono instaurati: il tempo *cronico* o *cronologico* della storia e il tempo *acronico* o *anacronico* di ciò che è fuori della storia. Ma il primo, che potremmo definire anche il tempo dell'auto-cronia, è il tempo della differenza e come differenza; mentre il secondo, nella sua etero-cronia (di tempo fuori dal tempo), si profila come il tempo (o lo spazio) dell'identità già data, dell'identità non differita. Ed in questo spazio-tempo la filosofia riconosce lo spazio-tempo del *mythos*.

Donde i seguenti paradossi: lo spazio-tempo del *mythos* cade all'esterno della storia e, allo stesso tempo, diventa il primo tempo o la preistoria della storia, ponendo subito un problema, dato che si viene a situare così fuori e dentro la storicità. Questo problema non è poi altro che il problema della storicità della filosofia stessa, e dell'impossibilità con cui la filosofia si scontra: quella di pensare il suo cominciamento, il cominciamento dell'auto-cominciamento. Simultaneamente, designandosi e istituendosi da sé, la filosofia designa un altro – il suo altro, l'altro da se stessa – regime di senso e di verità: un regime di allo-costituzione, in cui la verità è già data, e non è da conquistare. In ciò che la filosofia battezza *mythos*, la verità è data dal «di fuori», da un «di fuori» che non è un passato e non è il processo di una (auto)produzione, da un «di fuori» che è immemorabile e dunque è sempre presente, ma di una presenza che sfugge all'instabilità istantanea del presente filosofico. La filosofia è lo scotimento, la sospensione e la dissoluzione del presente mitico. Il che spiega la sua ossessione per il presente e per la presenza del tempo, o meglio per la sua assenza, ossia per il tempo *cronico*. Ma, con questo, la filosofia si priva della sua stessa presenza, del suo stesso venire in presenza.

Il sottrarsi del cominciamento fa parte dell'auto-cominciamento. Il cominciamento resta un che di non fondato<sup>1</sup>. La

<sup>1</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, vol. II, sezione IX, *Essere*.

questione aperta dalla filosofia, nella sua storia e come storia, la questione aperta dalla storicità della filosofia come dimensione essenzialmente auto-constitutiva della filosofia, è la seguente: è possibile, oppure no, fare della non-fondazione del cominciamento la ragione – e quindi il fondo – del processo storico stesso? Una questione che si traduce, com'è chiaro, in quest'altra: è possibile, oppure no, fare della non-fondazione dell'Occidente la ragione della sua stessa storia? E dato che questa storia è diventata la storia del mondo: è possibile, oppure no, concepire la non-fondazione della storia del mondo? Il che significa: è possibile *fare* una storia, *ri-cominciare* una storia – o la Storia stessa – a partire dalla sua non-fondazione? È possibile farsi carico, al tempo stesso, dell'assenza di auto-costituzione (stabilendo dunque un rapporto col pre-filosofico che sia diverso da quello, assai problematico, con l'esteriorità perduta e desiderata della *physis* e del *mythos*) e dell'assenza di auto-compimento (cancellando dunque ogni teleologia, ogni teologia ed ogni messianismo)?

## 2.

Tale è la questione della metafisica e della tecnica. Se la metafisica, in quanto è essenzialmente storia, si compie nella forma della tecnica, e se la tecnica va concepita come il dominio planetario dell'assenza di cominciamento e fine, del venir meno di ogni *dato* iniziale e finale – di ogni *physis* e di ogni *mythos* –, in che modo pensare questo processo e in che modo pensare la storia senza ricadere negli schemi ormai desueti del progresso e/o del declino, dell'accidente felice e/o infelice?

Il compimento della metafisica – la sua *fine* e la sua *pienezza* – si verifica nel corso della storia nella misura stessa in cui si tratta, per l'appunto, di un compimento della possibilità storica, o del compimento del «senso della storia» tale quale è stato riconosciuto perlomeno a partire da Nietzsche,

ma forse addirittura, anche se in modo più ritorto, dallo stesso Hegel, e tale quale Husserl e Heidegger hanno tentato, ciascuno per conto proprio, di coglierlo come problema e come risorsa a un tempo.

La possibilità storica propriamente detta, nel senso che ha finito per assegnarle, lungo il suo percorso, la filosofia (o la metafisica: la possibilità di una storia metafisica e di una metafisica della storia), è la possibilità che un processo porti a termine la realizzazione di una ragione, cioè di un *Grund* e di una razionalità. È dunque la possibilità che il processo storico operi come un processo naturale. La storia metafisica è la storia pensata come *fisica*: come «storia naturale», per riprendere questa antica espressione nella quale, per l'appunto, «storia» non aveva ancora il senso di processo, ma di «collezione». La verità di questa storia era che, al termine di tutto, essa si sarebbe negata come storia, per (ri)diventare natura.

Di tutta questa elaborazione, quel che si è esaurito è il *portare a termine*. Che il termine si chiami presenza, soggetto, ente supremo o umanità totale, in ogni caso si è esaurita la capacità di assumere un qualsiasi *terminus ad quem*. Per essere più esatti, quel che si è esaurito è l'esaurimento stesso in un termine (la *teleologia*). Ed è proprio questo esaurimento (compimento, maturità) che la filosofia aveva trasformato in Storia, dopo aver rimodellato sulla salvezza cristiana, anch'essa concepita come un processo temporale, il movimento anamnesico dell'u-topia o dell'ec-topia platonica. Quel che si è esaurito è quindi la presenza di un presente terminale della storia, di un presente che non sia più *praes-entia*, essere-essente-dinanzi-a-sé, ma solo ed esclusivamente un essere eguale a sé, in sé perfettamente indifferente.

Che l'esaurimento sia esaurito – che la storia naturale si fenda e si *snaturi* – è attestato dalla strappo che la filosofia effettua da sola in sé (o su di sé): uno strappo storico della sua storia, definito da Heidegger «fine della filosofia», per sottolineare la profondità e la serietà di ciò che, nel corso della storia, accade così alla Storia, e in virtù di cui una «storia dell'es-

sere» o una «destinalità» dei suoi «invii», che è poi la fine di questi stessi invii, non può essere altro che *snaturata*. Questo *snaturamento*<sup>2</sup>, tuttavia, ci obbliga a pensare fino a che punto e con quale profondità – davvero senza fondo – la storia non sia e non possa essere né auto-generatrice né auto-telica, fino a che punto, dunque, essa non possa ritornare a se stessa o in se stessa, non possa riassorbirsi in alcuna «fine della storia»: essa ci obbliga a puntare invece direttamente lo sguardo sulla differenza e sull'alterazione dell'*auto-* che la metafisica, pur producendo, si è impegnata sempre a nascondere o a negare.

Di conseguenza, benché la nostra attesa dell'avvenire sia ormai priva di anticipazione, di rappresentazione e di concetto, essa deve nondimeno, al pari del giudizio kantiano senza concetto, postulare una verità (e/o un universale) in quanto verità non data: lo «snaturamento» dev'essere postulato esso stesso come «ragione» del processo, di questa storia che finisce per assumere la forma di una erranza. Non data, né come germe né come termine – il che significa anche non mitologica –, la verità in quanto tale è sempre innanzitutto aperta, e aperta a se stessa: è struttura e sostanza di un incontro con se stessa, è attesa e fedeltà nei confronti di sé, di quel sé che non è dato. In tal senso, la verità si svuota di ogni contenuto presentabile (sia che lo si pensi sotto forma sacrale, sia che lo si pensi come un sapere positivo). Ma questo vuoto è il vuoto dell'esaurimento di cui ho parlato: la verità è vuota, o meglio è svuotata del «pieno», della pletora o della saturazione di un compimento, è svuotata della pletora e per ciò stesso aperta in se stessa e su se stessa.

Ciò vuol dire in primo luogo, si capisce: aperta alla questione della propria storicità. La verità – la verità della filosofia e della storia – non può fare altro, ormai, che aprirsi alla mancanza di un suo cominciamento, all'assenza di un cominciamento – una mancanza, un'assenza, sia di fine, sia di fondo.

<sup>2</sup> Su questa parola e su questo tema, il mio lavoro va di pari passo (anche per uno scambio reciproco dei testi) con quello di Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, Galilée, Paris 2002.

Il gesto storico – cioè il gesto teorico sulla «storia», sul suo concetto, e il gesto pratico, attivo, nel nostro tempo, per appropriarci di nuovo di questo tempo, per *ereignen* un'altra *cronistoria* del mondo – questo gesto diventa allora necessariamente una «decostruzione». «Decostruire» significa smontare ciò che si è edificato sui cominciamenti, per lasciar emergere ciò che si scava sotto di essi. È dunque un gesto che scuote (non distrugge) l'edificio della tradizione filosofica (o metafisica) e l'auto-posizionamento storico di questa stessa tradizione. Che cosa si è edificato, e a partire da quali cominciamenti, e in che modo questi cominciamenti si sono qualificati in quanto tali, e infine – e forse soprattutto, come vorrei mostrare – qual è la loro provenienza? «Decostruzione» non vuol dire in fondo altro che questo: la filosofia, ormai, non può più disfarsi del problema della storicità – non soltanto nel senso della sua storicità interna, ma anche nel senso della sua provenienza *esterna*, sebbene la provenienza esterna e la produzione interna finiscano poi per intrecciarsi tra loro. (Ecco perché si tratta solo di bordi, di estremità, di fini o di confini della filosofia, senza che sia più in causa un qualche compimento o una qualche cessazione. E di cosa si tratta in fondo in Heidegger, e pure in Derrida, che riapre, anche malgrado Heidegger, questa dimensione della decostruzione, di cosa si tratta se non di questo: che la filosofia può fare ritorno su se stessa o in se stessa, come la sua *auto-logia* la costringe a fare, solo a patto di eccedere da ogni parte la sua autonomia e dunque la sua stessa storia?)

Cominciamenti della filosofia: la parola si deve scrivere al plurale, poiché non se ne può designare uno solo, eppure non si può evitare di designarne almeno uno. (Designare un solo cominciamento significa senza dubbio accettare la denegazione metafisica dell'alterazione)<sup>3</sup>. La filosofia è certo

<sup>3</sup> Ci vorrebbe, a dire il vero, tutto un lavoro a parte per analizzare come la filosofia riconosca oppure neghi i propri cominciamenti: da Platone a Heidegger, la filosofia esclude l'indagine antropologica sulla propria provenienza, e l'auto-genesi – comunque la si voglia chiamare (*logos* o *thaumazein*) – si auto-istituisce e si riflette. Quasi la filosofia dovesse incarnare una seconda natura, invece che la tecnica della verità snaturata...



cominciata in quanto tale, ed essa riconosce di essere cominciata: la filosofia, indubbiamente, non si dice mai senza dire anche che comincia e si auto-comincia, che si auto-ricomincia. Ma il soggetto di questa inaugurazione, che la filosofia vuole incarnare, si disfa o si destituisce, come abbiamo visto, nel gesto stesso della sua inaugurazione. In tal modo, la filosofia si istituisce sempre in un misto di decisione e indecisione sul suo stesso conto, e la decostruzione le è a conti fatti consustanziale, poiché essa si costruisce sulla base di questa considerazione: le occorre essere anteriore al suo stesso edificio, e perfino al suo piano architettuale.

Questo misto di decisione e indecisione - ovvero la decisione di porsi senza prendere una decisione sul suo conto, o di mobilitare all'infinito questa decisione - può essere descritta ancora meglio ponendo in rilievo i seguenti tratti: cominciando, la filosofia prescrive a se stessa, come se si trattasse di una sua legge specifica, un'anamnesi impossibile della propria origine (dell'immemorabile) e al tempo stesso una prospettiva cieca sulla verità che essa attende, alla quale tende o pretende. Da una parte, la filosofia si dà come un qualcosa che è senza cominciamento o che comincia da sé (chi verrà a liberare il prigioniero dalla caverna?); dall'altra, la verità si assenta nell'oscurità o nell'abbagliamento di ciò che deve venire e deve farlo, per l'appunto, senza mai avvenire, come l'ultimo passo, mai compiuto o mai consolidato, che porta al di là dell'ascensione dialettica e che non appartiene al tempo cronologico della successione e del compimento.

Il duplice postulato della risalita verso l'immemorabile e dell'avanzamento verso l'inavvenire è ciò che noi chiamiamo «metafisica»: di cui diciamo che è «finita» solo per dire che essa esaurisce ciò che dovrebbe portare a compimento tanto la sua retrospezione quanto la sua prospezione. L'una e l'altra devono rimanere senza compimento, devono incarnare la stessa incompiutezza, in conformità all'essenza della filosofia, che si rivela così indissociabile dalla sua storia, che appare come una immobilità che si stira, che si allunga nell'assentamento della sua provenienza e della sua fine (la metafisica).

Da queste premesse seguono due proposizioni che non si possono tenere disgiunte: la metafisica è senza cominciamento e senza fine; la metafisica comincia e finisce. Si potrebbe addirittura dire che essa non cessa mai di cominciare e di finire il «senza-cominciamento-e-senza-fine». E per questo essa è *finita* in senso strutturale e non diacronico: la metafisica è finita poiché articola un *non-dato* di senso o del senso («non-dato» che crea senza dubbio il «vuoto» della sua verità: la finitezza ontologica è ciò che apre sul vuoto – ma è l'essere che è aperto da questa stessa apertura, l'essere non in quanto è, ma in quanto si apre in uno spazio-tempo, o come spazio-tempo). La finitezza strutturale decostruisce le diverse finiture storiche (ad esempio quella tal figura del razionalismo, dell'empirismo, del criticismo, oppure la figura stessa dell'onto-teologia, o magari la figura figurale dell'«onto-tipologia» per come la *tipizza* Lacoue-Labarthe). Con una portata davvero illimitata, la metafisica comincia sempre, ha cominciato e ricomincia, come *Abbau* di tutto ciò che è *gebaut* (e che ha sempre l'aspetto di un tempio e di un palazzo, di dimora e monumento, ed anche di impero o impresa).

Sin da subito, e forse prima ancora, in una storia in cammino prima ancora della propria storia – tra il XII e il IX secolo a.C. – la filosofia è stata una decostruzione degli edifici di un mondo che si stava allora scuotendo: il mondo mitico-religioso del senso dato e della verità piena e presente. Lo scuotimento di questo mondo è stata la condizione, se non già l'avanzamento, della filosofia, della storia e dell'«accidente occidentale»: e se volgiamo indietro il nostro sguardo, verso ciò che doveva rendere possibile quest'accidente, ci rendiamo conto di quanto poco esso sia stato «accidentale» nel senso ordinario della parola (e dunque poco «occidentale» nel senso ordinario della parola – come se l'«Occidente» si fosse preceduto e disperso nella storia anteriore del mondo, così come ai giorni nostri si succede e si dissemmina in un divenire-mondo).

In questo mondo in cui nasce la filosofia, un mondo in seno al quale sono state appena definite un certo numero di

tecniche (ferro, scrittura, contabilità commerciale – ci ritorneremo), si apre il sipario sulla tragedia, come se quest'ultima costituisse l'ultima testimonianza del culto e del sacrificio, e la prima attestazione di una fuga del senso e di una mancanza della verità: a dire il vero, è proprio allora che sono forgiati i termini, i concetti e le questioni del senso e della verità. Le quattro condizioni della filosofia enumerate da Badiou, di cui mi servirò per la loro chiarezza, ed i cui nomi e concetti sono forgiati anch'essi in questo periodo – politica, scienza, arte e amore –, compongono una quadrupla moltiplicazione di questa fuga e di questa apertura. Non mi soffermerò su questi quattro dispositivi di quella che potremmo chiamare la *fuga inaugurale* dell'Occidente: si capisce subito come ciascuno di essi sia strutturato da questa fuga nell'*assenza di senso* (nell'*absenso*<sup>4</sup>, per riprendere un termine caro a Blanchot). Politica, scienza, amore e arte sono quattro strutture dell'impossibile. Ma, al tempo stesso, il dato comune a tutte e quattro è ancora un'altra dimensione, trasversale, della fuga, vale a dire: la comune incommensurabilità delle quattro «condizioni» (incommensurabilità ignota o comunque trascurata dal mondo mitico-religioso). La filosofia è appunto il luogo comune di questa incommensurabilità: la filosofia articola la fuga o l'assenza di senso come regime generale dell'incommensurabile. Quella che verrà definita in seguito metafisica si produce dunque come un'articolazione di questa incommensurabilità: quella dell'essere in se stesso, dell'essere che *ex-siste* a se stesso, o quella dei principî e dei fini anarchici (sia detto in memoria di Rainer Schürmann) e atelici.

Che ci sia un arrivo della metafisica, non soltanto è un dato di fatto (*de facto*, nella storia dei popoli, tutto ciò arriva, capita in un preciso momento, nello spazio mediterraneo, ed è in tal senso il *factum rationis empiricum* della filosofia – che non è privo tra l'altro di un *analogon* orientale, dato allo *stes-*

<sup>4</sup> *Absens*, omofono di *absence*, assenza [N. d. T.].

so tempo, e costituito dal buddismo e dal confucianesimo, su cui bisognerebbe tornare con calma), ma è proprio ciò, è proprio l'arrivo, che costituisce la metafisica. Poiché essa arriva, si produce, come una fuga, come una partenza: e, per l'esattezza, come la partenza degli dèi (partenza il cui primo nome è dato in Occidente dal monoteismo, che significa già all'incirca «morte di Dio» – e potremmo aggiungere: che cosa fa Platone, se non intrecciare assieme la tragedia e il monoteismo, poco prima che il giudaismo ellenistico e il cristianesimo portino a termine il lavoro?) Questa partenza non è semplicemente un assentarsi, un congedo o una soppressione, e non è neppure una *Aufhebung* nel duplice senso hegeliano della parola. È in primo luogo una marcatura: un tratto d'assenza, una sottrazione per parlare come Badiou, un ritrarsi per parlare come Heidegger, un'iscrizione per parlare come Derrida. Ciò significa che la partenza degli dèi traccia, incide un'apertura di senso inaudito: d'un sol colpo, il senso in fuga come passato e come a venire – ma *d'un sol colpo*, «il senso», precisamente e assolutamente, l'idea o la questione del senso (e di una verità che gli risponde)<sup>5</sup>.

Se la metafisica nasce come scienza dei principî e dei fini, è perché i principî e i fini sono *barrés*, sono *barrati*, se mi si passa il gioco di parole in argot, è cioè: sono cancellati e partiti<sup>6</sup>, o anche, in modo ancor più elaborato, sono divisi da se stessi e in se stessi, e dunque «inscritti». Ed è soltanto, del resto, a partire dal momento in cui sono *barrés* che appaiono come tali, come «principî» e come «fini»: sottratti alle loro stesse istanze (ai fondamenti e ai complimenti dei templi, degli imperi e dei lignaggi) e aperti come questioni di senso.

<sup>5</sup> Il «senso» come questione, tensione e intenzionalità, come passione pure, e passione della verità, procede dall'assenza di un senso dato, o da ciò che B. STIEGLER chiama il «disorientamento originario», in *La technique et le temps*, Galilée, Paris 1994 (vol. I), 1996 (vol. II), 2001 (vol. III).

<sup>6</sup> In argot, *barrer* non ha tanto il significato di «sbarrare», quanto quello di «andarsene», come nell'espressione *je me barre*, «me ne vado» [N. d. T.].

## 3.

Questa sottrazione però – questa sottrazione/addizione del senso che crea la filosofia – arriva da qualche luogo (o almeno arriva in qualche luogo, nella contingenza di un certo luogo e di un certo periodo, o di più luoghi e più periodi) o per effetto di qualche forza (il cui sopraggiungere è anch'esso contingente: nulla consente di stabilire la necessità di ciò che accade, anche se ciò accade potenzialmente a tutta l'umanità e al mondo intero).

Questa forza, comunque la si consideri, è la forza della *tecnica*. Dietro ciò che sta diventando, in un senso che dovremo precisare, *tecnologia*, si cela un insieme di tecniche, che vanno dalla tecnica del ferro a quella del commercio (contabilità e navigazione), dalla tecnica della scrittura a quella dell'urbanistica. In questo preciso frangente della storia delle tecniche, è come se una soglia fosse oltrepassata. Un movimento che è contemporaneo all'uomo – la tecnica in quanto ominazione, semplicemente, *Homo faber* inventore o produttore dell'*Homo sapiens*, tecnico di se stesso –, un movimento che opera sin dall'inizio per sottrazione o per svuotamento (dalla perdita dell'estro, per esempio, fino all'intaglio delle pietre ed al grafito), ma che fino a quell'istante si presenta solo come una forma di comportamento e di acclimatazione, come un accomodamento delle condizioni di sussistenza per un animale sempre in deficit, questo movimento, che coincide con l'«uomo» e che di conseguenza, attraverso l'uomo, nell'uomo e al di qua dell'uomo, proviene dalla «natura» stessa, questo stesso movimento prende un'altra piega: invece di garantire la sussistenza, crea una situazione interamente nuova, o crea una sorta di strana «supersistenza» nella natura ed al di fuori. La produzione dei mezzi di sussistenza ci riporta all'era neolitica: adesso invece – ossia tra il x e il vii secolo a.C., in tutta l'Asia Minore – appare e si impone come tale una *produzione dei fini*. Ma questa produzione dei fini, come non vederla già af-

fiorare in sordina, segretamente, dalla produzione stessa, non prodotta, della natura o del mondo, dell'animale, e poi dell'uomo in lui? Come non vederla affiorare, dunque, da quella che dovremmo pur definire una storia del mondo?

Con l'ominazione, questo movimento non fa che apparire a se stesso come il suo stesso principio e il suo stesso fine. E cioè come un movimento senza principio e senza fine, frutto di un distacco, di una separazione iniziale, che potremmo chiamare «condizione umana», la cui permanenza consiste nell'estrema instabilità e mutevolezza di ciò che si è così distaccato (la contingenza forma quindi la necessità di questa «storia»). Ed è proprio questo che possiamo chiamare lo *snaturamento*, fingendo di credere che vi sia stata, inizialmente, una «natura» integra e stabile. Potremmo dire, allora, che l'«umanità» è il nome indiziale del termine, indeciso e infinito, dello snaturamento umanoide.

È nello snaturamento che può aver luogo la rappresentazione di qualcosa come una «natura» o un ordine auto-telico, e dunque non tecnico, che solleva subito il problema, assai difficile, di capire come lo snaturamento sopraggiunga dalla natura e nella natura (come sopraggiunga l'animale in deficit, l'animale senza requisiti stabili). Ed è di lì che scaturiscono: da una parte, una tecnica di interrogazione *peri physeos* o *de natura rerum*; dall'altra, un pensiero della provenienza non naturale della natura, sotto forma di «creazione *ex nihilo*». In tutti questi modi, la metafisica si interroga, sin da subito, sullo snaturamento in quanto tale, ossia sulla fuga dei principî e dei fini, o sull'essere che non è nulla di essente.

Un'interrogazione simile è resa possibile, per non dire inevitabile, da un singolo evento snaturante: l'evento che definiamo «tecnica», da quando è nata la filosofia, che incarna anch'essa il regime auto-referenziale e auto-riflessivo di questo evento. Quest'ultimo appartiene al mondo, non soltanto

<sup>7</sup> Cfr. S. MARGEL, *Logique de la nature*, Galilée, Paris 2000.

perché il mondo, anche prima della storia, ne ha contenuto sempre la possibilità (che non si può, per questo, definire né contingente né necessaria: né più né meno del mondo stesso).

Che vi sia qualcosa come una natura – *physis* o *natura*, senza dare troppo peso allo scarto che Heidegger dice di misurare tra queste due parole, quasi misurasse l'allontanamento da una natura più «naturale» che non avrebbe nascosto in sé la possibilità della tecnica umana – ebbene, che vi sia qualcosa come una natura, è possibile solo se si oppone alla «natura» una non-natura. In altri termini, il tema stesso della «natura» è di per sé snaturante. La «fisica» dei presocratici ionici è già una tecnica di maneggiamento di quell'oggetto «natura» che sorge non appena si scompone l'ordine mitico-religioso: questa fisica è già una tecnica dei fini e dei principî barrati (*barrés*).

Il nome *metafisica*, apparso per accidente solo in seguito, non ha nulla di accidentale, in fin dei conti. È già preparato e preannunciato da quel complesso tecnico che ha prodotto la «natura» come oggetto di maneggiamento al contempo pratico e teorico, facendo sì che la «tecnica» divenga chiaramente principio e fine per se stessa – come avviene nel commercio, nella scrittura o nella produzione dei principî e dei fini. Il fatto che questo movimento sia un *divenire* è una necessità, poiché si tratta per l'appunto di ciò che non è dato, e poiché la tecnica in generale è il *savoir-faire* di ciò che non è fatto: con la tecnica, la storia viene ad opporsi alla «natura». Ma è sempre e altrettanto necessario che questo divenire non costituisca un *sensu*, né progressivo né regressivo. L'ossessione del senso, che comunque caratterizza buona parte della metafisica, è solo l'effetto ricorrente di una «fisica» mitico-religiosa che cerca di riaffermarsi, malgrado la metafisica o proprio grazie ad essa. Ragion per cui la metafisica è presa continuamente nell'ambivalenza radicale di una fuga e di una chiusura, o nella difficile topologia che consente di chiudere grazie a una fuga o di fuggire grazie a una chiusura.

Se esiste un «senso» del mondo per la tecnica, la sua so-

la misura è quella incommensurabile della non-necessità e non-naturalità del mondo (della totalità di significabilità possibile), il che implica anche la sua non-storicità nel senso metafisico e teo-teleologico della parola «storia». Un simile senso, un simile *absenso* e un simile *absenteismo*<sup>8</sup> sono appunto quelli dell'evento tecnico stesso.

Esiste dunque una pre-condizione di tutte le condizioni logiche e filosofiche dell'accidente occidentale. Questa pre-condizione è a un tempo, indissolubilmente, storica, tecnica e trascendentale – il che significa anche necessaria, poiché è la ragione della filosofia come metafisica, eppure contingente, poiché non c'è ragione per questa ragione, se non lo snaturamento generale e congenito (connaturale...) della natura, che contiene già, che contiene sempre, senza necessità e senza contingenza, al pari dell'universo che non è necessario né contingente, la possibilità dell'uomo tecnico. (È Rousseau, mi pare, il miglior pensatore – e dunque il più problematico – di questa iscrizione snaturante nella natura stessa, un'iscrizione infinitamente ritorta, che è poi l'iscrizione stessa della dipartita degli dèi.) Politica, scienza, amore e arte (quadripartito piuttosto rousseauviano, a pensarci bene) rispondono sempre, nella loro reciproca incommensurabilità, a questa condizione tecnica, nella sua forma di autonomizzazione metafisica: ogni elemento del quadripartito è strutturato dall'impossibilità di determinare il suo principio o il suo fine, ognuno di essi rappresenta una tecnica o una configurazione tecnica, o meglio ognuno di essi opera sullo sfondo di un infinito concatenamento di trasformazioni tecniche. Ed è per questo che il quadripartito è al tempo stesso condizionato e condizionante rispetto alla filosofia.

(Si potrebbero anche articolare tra loro i quattro elementi del quadripartito, mostrando come ciascuno di essi funga da

<sup>8</sup> *Absens* e *absentéisme*: per il primo termine cfr. p. 79, nota 4; il secondo è composto con il primo e con la parola *théisme*, «teismo» [N. d. T.].



fine per gli altri tre, di modo che la struttura resta costantemente aperta e intotalizzabile, e di modo che, oltretutto, ogni definizione di «fine» resta incommensurabile rispetto alle altre, pur costituendo il loro *telos* e il loro limite).

Ma è per questo, soprattutto, che la filosofia in quanto tale *comincia*: essa comincia come *tecnica* del senso e/o della verità. In questo senso, la filosofia non è affatto un prolungamento del mondo mitico-religioso, non costituisce il suo oltrepassamento o magari la sua *Aufhebung*, e non costituisce neppure il suo declino o la sua perdita: la filosofia è semmai la re-inscrizione tecnica della «natura» e degli «dèi». Quando il senso si snatura – o si demistifica – la verità emerge come tale: questione, tutta da definire, del senso (principio e fine dell'essere in quanto tale) o interruzione dell'*absenso*, o – per finire – le due cose assieme, intrecciate, annodate in qualsiasi costruzione o decostruzione metafisica degna di questo nome. Perché stupirsi allora che la sofistica divenga, a un certo punto, il correlato e il contrappunto di tutto un complesso di tecniche (che vanno dal commercio al diritto, dalla politica all'urbanistica, nell'Asia Minore dei presocratici)? La sofistica non è soltanto una tecnica del *logos* che viene ad affiancarsi alle altre. Col concetto di *logos*, che include l'ordine del discorso ma anche una certa forma di autonomia verificante, questa tecnica finisce per farsi carico della produzione, non più della sussistenza o della «super-sistenza», ma del senso stesso. Ed è in questo preciso senso che io definisco la metafisica come una *tecno-logia*: come una fuga in avanti verso l'autonomia verificante della tecnica o dello «snaturamento». Certo, quest'autonomia non fa che rinnovare e riprodurre all'infinito le aporie primitive dell'*auto-* in quanto tale.

E dovremmo chiederci allora, mi accontento solo di segnalarlo, se non sia proprio per questo che la filosofia, con Socrate, assume subito la forma di un dialogo con le tecniche, o di un'interpellanza meta-tecnica – di un dialogo con i

sofisti, ma anche con i matematici, con i calzolari, con i falegnami o con i generali. Ricordiamoci in proposito dell'osservazione di Aristotele, secondo il quale la filosofia sopraggiunge solo una volta superati i bisogni della sussistenza<sup>9</sup>: come se la filosofia consentisse di ottenere un altro tipo di soddisfazione, in continuità però, o in analogia, con la postura tecnica. (E ricordiamoci inoltre che la «meraviglia», definita nello stesso brano da Aristotele, sulla scia di Platone, come la fonte della filosofia, non descrive altro che la tecnica di un non-sapere: non, però, l'ignoranza in attesa di un insegnamento, o magari l'inesperienza in attesa di un'iniziazione, entrambe retaggio del mondo mitico-religioso, bensì un sapere che, per cominciare, entra subito in rapporto con la sua mancanza).

Potremmo dunque prendere in considerazione – ed anche in questo caso devo limitarmi a qualche accenno – la possibilità, o perfino la necessità, di ricostruire la storia delle tecniche assegnandole unicamente il senso, fondamentalmente contingente, di un rapporto indefinito della tecnica con se stessa e con la fuga in avanti del suo snaturamento. E dovremmo allora prendere in esame, in questa prospettiva, la successione delle diverse tecniche di supplementazione immediata del corpo umano (utensili, armi, abiti), di produzione della sussistenza (agricoltura, allevamento), di scambio (moneta, scrittura), e poi di produzione del senso e della verità (sostantiva, filosofia), della ricchezza in quanto tale o della produzione stessa (capitale, lavoro), di produzione della società, ed infine di produzione della natura o del suo snaturamento definitivo, sia per mutazione sia per distruzione integrale e calcolata (ingegneria biologica, ecologica, etologica...). Il tono e l'invio, o l'avvio dell'intera serie, il suo principio e il suo fine, che resta nondimeno senza principio e senza fine, sarebbe comunque dato dall'arci-tecnica, ossia dalla produzione del pro-duttore, o dall'ex-posizione dell'ex-po-

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 982b, 22.

sto: dalla «natura» dell'uomo come snaturamento in lui della «natura» intera – ciò che chiamiamo oggi «simbolico» e che corrisponde all'apertura di uno spazio vuoto in cui si (ri)gioca l'infinita «creazione» del mondo (a meno che il simbolico non vi scompaia completamente – inghiottito, sommerso con l'umanità).

L'evento della tecnica – rappresentato per noi, da lungo tempo ormai, dalla storia e dalla metafisica come storia – sembra dunque avere un senso, in un senso preciso tuttavia, che non è né direzionale né significativo: nel senso invece in cui si dice di qualcuno che ha «il senso degli affari» o «il senso della musica», o nel senso in cui si ha, più in generale, il «senso di questa o quella tecnica». L'evento della tecnica sembra avere un senso solo in questo senso, che è poi il senso del principio e della fine (dell'essere o dell'esistenza), là dove per l'appunto non sono dati, non sono disponibili, né un principio né una fine, e neppure l'essere, ma l'esistenza si ex-pone, mancando di senso, e facendo di questa mancanza la sua stessa verità. Metafisica è il nome di *questo* senso: il *savoir-faire*, il saperci-fare con lo snaturamento o con l'infinitizzazione dei fini e delle fini. Il che implica, in primo luogo, non tanto un sapere, quanto un *ethos*, implica il *logos* stesso in quanto *ethos*: la tecnica, o l'arte, della tenuta e del soggiorno nella fuga dell'*absenso*. L'arte della tenuta e del contegno, che consente di tener duro, e di tenere con contegno, anche quando, e soprattutto quando, non si gode più di alcun sostegno e di alcuna sicurezza.



## Complementi

*Nota sul termine «biopolitica».*

Da qualche anno si usa molto il termine «biopolitica». La parola è stata forgiata da Foucault e ripresa poi da altri teorici, con accezioni che variano a seconda dei casi. La varietà di queste accezioni ha finito però per produrre una certa confusione, su cui è meglio gettare luce.

In particolare, è l'uso di termini analoghi a «biopolitica», di termini come «bioetica» ad esempio, a creare una certa confusione, poiché la «bioetica» si occupa certo delle decisioni morali da prendere dinanzi alle nuove possibilità offerte dalla tecnica biologica (o «biotecnologia»), ma non si occupa e non pretende affatto di definire un'etica complessivamente incentrata sul *bios*<sup>1</sup>.

«Biopolitica», al contrario, indica una politica complessivamente incentrata sulla vita, votata tutta al suo mantenimento e al suo controllo. Il termine non segnala, dunque, «una politica focalizzata sulla vita o sul vivente», bensì «la vita stessa che determina la politica» o «la sfera della politica intesa come coestensiva alla sfera della vita»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Capita d'altronde oggi che il senso della parola «biopolitica» si riduca a questo: «riflessione etico-socio-politica sui problemi posti dalla tecnoscienza biologica», ponendo magari talvolta l'accento sul «potere politico offerto dalle nuove possibilità biotecnologiche»... Così, per limitarsi a due esempi recenti, nel libro collettivo *Biopolitik*, a cura di Christian Geyer (Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001) e nel n. 1 di «Multitudes», intitolato *Biopolitique et biopouvoir* (2000), nel quale comunque veniva aperta una discussione sul concetto stesso.

<sup>2</sup> Certo, sono anche possibili usi più circoscritti della parola. Ma prenderò qui in considerazione solo gli usi che si vogliono dichiaratamente filosofici ed inserir-

Per Foucault, che assegna un significato decisamente più ristretto alla parola, quest'ultima esprime unicamente il fatto che a partire dal Settecento il controllo delle condizioni della vita umana<sup>3</sup> si è imposto come un problema apertamente politico (salute, alimentazione, demografia, esposizione ai pericoli naturali e tecnici, ecc.). Fino a quel momento, il potere si occupava poco o nulla di tutto ciò, esercitandosi su altri oggetti: il territorio innanzitutto. Su questa tesi storica, di indubbio interesse, non ho nulla da aggiungere se non una piccola precisazione: che essa richiederebbe, comunque, di essere presa in esame attentamente, poiché preoccupazioni di carattere «biopolitico» sono riscontrabili anche prima della nascita dei tempi moderni (esisteva, ad esempio, una politica del grano a Roma e una politica delle nascite ad Atene).

Foucault pensa che le politiche totalitarie – quella nazista in primo luogo, ma anche quella socialista – siano state biopolitiche poiché si sono dedicate, più che al dominio degli avversari, al controllo di una popolazione, di una «razza» o di un «popolo», concepiti secondo norme di salute, di vitalità produttiva, ecc. (Foucault raccoglie tutti questi fenomeni sotto la categoria, piuttosto vaga, di «razzismo»). Non svolgerò un esame dettagliato di queste ipotesi. Ritengo però necessario domandarsi se la «vita» costituisca davvero l'oggetto (reale o presunto: è un altro discorso) di questi poteri, o se non abbiamo invece a che fare, qui, con altrettante figure epocali («razza», «umanità lavoratrice») che vanno a sostituirsi alle figure classiche della sovranità. La riduzione di queste figure alla «vita» non sembra infatti sufficiente a spiegare la loro potenza politica e affettiva.

Se guardiamo all'estensione che il concetto ha assunto in

scono la parola in proposizioni che valorizzano entrambi i termini che la compongono. Non cercherò di rubricare questi usi sotto nomi o titoli di opere: descriverò piuttosto alcune tendenze di pensiero.

<sup>3</sup> Poiché è della vita umana che si tratta per Foucault. È chiaro che la vita animale e la vita vegetale sono sottomesse allo stesso destino (selezione, cura, ecc.), ma tale era stato il loro destino da lunghissimo tempo, dagli inizi della cultura e dell'allevamento. Certo, si assiste a un mutamento in questo *continuum* tecnico: e il problema è appunto quello di apprendere a pensarlo.

tempi recenti, o al suo variare sotto uno stesso nome, siamo portati a credere che la politica (di cui lo stato continua a incarnare l'attore principale) si concentri sempre più sulla gestione controllata della vita naturale.

È abbastanza lampante, tuttavia, che la cosiddetta «vita naturale» – che si tratti della sua produzione o della sua conservazione, dei suoi bisogni o delle sue rappresentazioni, e che si tratti poi di vita umana, animale, vegetale o virale – è ormai inseparabile da tutto un insieme di condizioni che definiamo «tecniche» e che costituiscono quella che dovremmo più correttamente definire l'*ecotecnica* in cui si sviluppa al giorno d'oggi per noi tutti (e per opera di tutti) ogni specie di «natura». Questa vita è precisamente la vita che non è più soltanto «vita», se con questo termine intendiamo l'automantenimento e l'autoaffezione. Quel che appare alla luce del giorno, con l'*ecotecnica*, è semmai il carattere infinitamente problematico di ogni determinazione dell'«auto-» in generale. Ed è in questo contesto che una «biopolitica» diventa possibile, dato che essa si definisce appunto come una gestione tecnica della vita. Tutto ciò implica però che l'esistenza, almeno in linea di tendenza, non metta più in gioco qualcosa di diverso dalla sua riproduzione e dal suo mantenimento, qualcosa che obbedisce alle finalità segrete del potere – a meno che queste ultime non siano concepite come le finalità cieche, o senza fine, della stessa totalità *ecotecnica* in perenne movimento.

È vero dunque che il *bios* – o la vita come «forma di vita», come messa in gioco di un senso o di un «essere» – finisce per fondarsi esclusivamente sulla *zoè*, sulla vita semplicemente vivente, ma quest'ultima è in realtà diventata già *technè*.

La politica diventa allora, implicitamente, la semplice autogestione dell'*ecotecnica*, la sola forma di «auto-»nomia possibile, che per l'appunto non ha più a sua disposizione alcuna delle forme fino ad oggi possibili della politica: né la «sovrànità» autofondatrice<sup>4</sup>, poiché non c'è più nulla da fondare,

<sup>4</sup> A patto di non confondere, come spesso capita, «sovrànità» e «dominio».

né il «dibattito sulla giustizia» di una città aristotelica, poiché non c'è più città, né la contestazione o il dissidio, poiché il vivente e il potere avanzano mano nella mano, obbedendo a un consenso asintotico e sprovvisto di finalità, o privo – se vogliamo – di verità.

Né la vita (come forma di vita) né la politica (come forma di coesistenza) – ecco che cosa designa involontariamente il termine «biopolitica». E si può ben dire che nessuno di noi, in effetti, è più in grado di riprendere e riutilizzare l'una o l'altra di queste parole in una loro qualsivoglia accezione. L'una e l'altra sono infatti travolte, ormai, da qualcosa che se le porta via entrambe, nell'ecotecnica.

Il rischio della parola sembra allora risiedere nel fatto che essa si espone a due interpretazioni che surrettiziamente mantengono inalterata l'accezione dei termini. Si può essere tentati di pensare che questa vita, ridotta a un'assenza di forma diversa dalla sua gestione interessata da parte di un potere economico e sociale (potere che anch'esso cerca solo di mantenersi), si rovesci in modo pressoché dialettico in un'assenza di fini grazie a cui ritroveremmo una vita quasi allo stato nascente, una vita esposta all'assenza di senso della sua nuda contingenza, che la vita stessa sarebbe ormai in grado di riconquistare come una propria invenzione: nascita indefinita della vita, di una vita che in virtù della sua eranza e della sua assenza di giustificazione riuscirebbe a scivolare ai margini del dominio che la manipola. La forma di vita sarebbe, in questa luce, un gioco furtivo o un modo elegante di sottrarsi alla presa della macchina tritatutto. Oppure si può essere tentati di pensare che la cattura della vita nella produzione tecnica renda la vita stessa capace di prodursi nella sua totalità e di riappropriarsi così dell'esteriorità del dominio, in una sorta di autoproduzione o autocreazione comune, la cui vitalità riassorbirebbe in sé ogni politica.

In un modo o nell'altro, ponendo l'accento sulla sola vita o sulla politica riappropriata in comune, ciò che viene però



riproposto è il doppio postulato dialettico mediante il quale: da una parte appare una figura estrema (il proletariato d'un tempo) dotata in sé di un carattere di verità; mentre dall'altra il potere riappropriato e riconquistato dalla comunità vivente effettua la negazione della separazione politica. Questa figurazione e questa negazione ossessionano la coscienza occidentale sin da quando l'invenzione democratica ha posto fine alla politica fondata sulle figure dell'identificazione. Ma non basta certo trovare una nuova figura (anche infigurata, anonima e priva di identità) e non basta neppure dialettizzare la negazione del polo identificatorio. Questi due motivi, opposti o congiunti che siano, possono magari ridare energia a lotte necessarie – e ce ne sono tante... Ma non possono comunque riconoscere nel problema posto dalla democrazia un problema posto dall'ecotecnica, che richiede in effetti, o che produce, l'assenza di figure separabili e di fini identificabili: poiché è tra figure e fini, è tra fenomenizzazione di una teleologia e teleologia di una fenomenizzazione, che fino ad oggi si è giocata la partita della vita e/o della politica, del senso della vita e/o della forma della politica.

Non vogliamo spingerci oltre in questa sede. Le nostre precisazioni servivano solo a mostrare come ciò che *fa mondo* oggi sia proprio la congiunzione tra un processo di illimitata ispezione ecotecnica e uno svanire delle possibilità di forma di vita e/o di fondamento comune. Il «mondo» in queste condizioni, o la «mondializzazione», non è che l'enunciato – preciso e severo – di tale problema<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. sotto, nota 9, p. 112.

«*Ex nihilo summum*» (Della sovranità)\*.

La sovranità designa innanzitutto la sommità, la cima. Per il gusto della lingua, citiamo solo *ès souverainetés des monts*, dalla sommità dei monti, traduzione risalente al XII secolo di *in summis montium* (passo della Vulgata citato da La Curne). La cima, la sommità, domina dall'alto. (*Summus*, *supremus*, *superans* sono tutti, in fondo, gemelli linguistici). Si poteva dire un tempo «une grosse tour qui est maistresse et souveraine de la porte du chastel»: [una grande torre che è padrona e sovrana della porta del castello] (*ibid.*). La parola assume un significato simile in virtù dell'identificazione tra la sommità e il dominio, e in virtù pertanto di un parallelo analogico tra l'elevazione e la potenza (potenza che implica altresì valore ed eccellenza). Questo parallelo è d'altronde presente anche nell'uso romano del termine *summa*: per i romani infatti, che effettuavano i loro calcoli dal basso in alto, la somma dell'addizione figurava sulla *summa linea*.

Da tutto questo consegue allora che la sovranità non è per prima cosa la qualità somma, ma la sommità stessa (un termine che ha un valore botanico oltre che accademico), la cima, il sovrano: non un attributo, ma la sostanza di un soggetto, il cui essere consiste nell'elevazione.

Il più elevato domina però soltanto nel senso militare segnalato dall'espressione «grande torre»: dall'alto è più facile sorvegliare e colpire chi si presenta sotto. Le cime furono sempre, del resto, luoghi di fortificazioni e di cittadelle. Ma il dominio guerriero si unisce così subito all'elevazione e all'altezza innalzata verso il cielo, ritagliata nel cielo e conficcata in cielo. Il sovrano comunica con l'elemento staccato da ter-

\* Una prima versione di questo saggio fu presentata al convegno *La souveraineté*, Centres régional des lettres de Montpellier, Château de Castries, luglio 2001.

ra, sottratto ad ogni pesantezza. Similmente, il *capo* o la testa (il capitano, il capitale o la capitale) si eleva al di sopra del suolo, seguendo l'erezione di quel corpo di bipede la cui stazione eretta (il portamento altero) dirige lo sguardo lontano, separa le mani dai piedi, allontana l'odorato dal suolo. Ma il sovrano è più di un capo: il capo prolunga e realizza un corpo, mentre il sovrano si stacca al di sopra del corpo.

Il sovrano è nell'elevazione perché quest'ultima, separando l'alto dal basso, libera il primo dall'umiltà del secondo: dall'humus e dal dorso piegato a lavorare la terra, dalla postura distesa del sonno, dalla malattia e dalla morte, dalla *cosa estesa* in generale. L'estensione si raccoglie tutta sullo stesso piano, ma la cosa non estesa, quella che domina dall'alto l'estensione e la ispeziona, è la *cosa pensante*, il soggetto del governo generale delle cose. Al posto di una sensibilità per le vicinanze, veicolata dal tatto, dall'odorato e dal gusto, essa fa regnare gli organi della lontananza, la vista e l'udito. Non si accontenta di reagire a ciò che le sta accanto e la circonda, ma si informa sulle disposizioni e sui messaggi delle realtà distanti, per poter dettare loro la sua legge. (Insegne del sovrano: l'aquila, il sole).

Il sovrano è elevato perché l'elevazione separa. La separazione garantisce infatti la distinzione e la distinzione, a sua volta, garantisce quel dislivello necessario a fissare una gerarchia, che non consiste tanto in un comando sacro, bensì nel carattere sacro del comando o del governo in sé: nella sua stessa natura separata, segreta e discreta, ritirata o ritratta. Questo ritirarsi raccoglie il sovrano in se stesso, liberandolo da ogni legame con le cose schiacciate l'una contro l'altra, incastonate nelle loro mutue azioni e reazioni. Il sovrano è al riparo da questi vincoli e da questo continuo interscambio dei mezzi e dei fini. Il sovrano non è un mezzo e non è un fine. È qualcosa di completamente diverso: è colui che indicizza ogni orizzontalità, tanto il suo spessore quanto la sua trama, in virtù della propria verticalità perpendicolare. La sovranità non soltanto domina dall'alto: è anche trasversale.

In quanto cima, sommità (*summum, supremus*) il sovrano non soltanto è elevato: è il più elevato. Il suo nome è un *superlativo*: è, alla lettera, ciò che si eleva al di sopra senza più rientrare nell'ordine del comparativo o del relativo. Non è più in relazione, è *absolutum*.

Il sovrano è il più alto, è l'estremità dell'elevazione: è l'altissimo. L'Altissimo è colui la cui altezza non è più relativa, non soltanto rispetto ad altezze inferiori. È l'Altezza stessa, tutta l'altezza e nient'altro che l'altezza (grammaticalmente, è quello che si dice anche un superlativo assoluto). L'Altissimo sfugge ad ogni considerazione: si sottrae alla vista, così come risulta inaccessibile ad ogni forma di ascensione. Sfugge persino alla contrapposizione tra l'alto e il basso, designando piuttosto la differenza tra l'altezza e ciò che non ha né altezza né profondità (*altus* possiede entrambi i valori). L'Altissimo è l'Ineguale. È ineguale rispetto ad ogni specie di eguaglianza o ineguaglianza: al contrario, è soltanto grazie a lui che si può parlare di qualcosa come l'eguaglianza o l'ineguaglianza.

L'Altissimo è colui o ciò verso cui la testa non può neppure voltarsi senza sbilanciarsi fuori dell'asse che la tiene attaccata al corpo. Quando questo accade, la testa cessa di essere una testa: o si perde nell'altezza, oppure ricade nell'eguaglianza del corpo con se stesso.

L'Altissimo può dare solo le vertigini. Le vertigini che ci colgono quando raggiungiamo la cima, la sommità. *Vertex* è un altro nome della cima. È il punto cui la verticale raggiunge il punto massimo: in quel punto, essa si ripiega su se stessa, non avendo più spazio in cui elevarsi, dato che ha raggiunto la massima elevazione. La vertigine è l'affetto della sommità, della cima. È l'apprensione dell'incommensurabilità tra l'orizzontale e la verticale, tra la base e la cima. È la vertigine dell'assoluto, di un assoluto che è slegato da tutto e che può solo avvitarsi su se stesso, senza poter stabilire alcun rapporto. Ma è proprio in virtù di tutto questo che il sovrano può e deve decidere di ogni forma di rapporto e delle sue regole.

Il sovrano ha avuto in passato, nel pensiero, una sorta di gemello: il signore (*suzerain*). I due termini si sono a volte scambiati i rispettivi significati. Essi condividono, del resto, la medesima radice etimologica: il *su* (*sus*), il *sopra* (*dessus*) e l'*al di sopra* (*au-dessus*). Sono entrambi forme del *superiore*. Ciononostante, il sovrano non è commisurabile al signore. E proprio qui sta il senso del passaggio dalla feudalità all'età politica moderna.

Il signore occupa una certa *altezza* all'interno di un edificio ben ordinato. Sotto di lui c'è il vassallo (originariamente un servitore). Vassallo e signore sono legati da un giuramento di fedeltà e di reciproca assistenza. Il giuramento garantisce la *féauté*, vale a dire la fedeltà. La feudalità – ossia il regime del *feudo* – si basa infatti sul giuramento di fedeltà tra vassalli e signori. Questa fedeltà si esercita nei due sensi all'interno del feudo, che è il bene territoriale sul quale si esercita la signoria, termine che a sua volta esprime l'autorità del maggiore (*senior*).

Il più anziano non è però l'equivalente del più alto: la successione delle età compete alla natura e non definisce – quantomeno esattamente, o interamente – una differenza simile a quella tracciata dall'*altezza*. Il più anziano ha sempre davanti a sé qualcuno che è ancor più anziano di lui, fosse anche il padre morto. Il diritto è dunque ancestrale: non obbedisce all'assolutezza di un'*altezza* in sé. Ration per cui la signoria ha diverse altezze, e il *sire* (altro nome del signore) può essere duca o marchese, barone o semplice cavaliere. In questo caso, l'insieme dei vincoli su cui si fondano i feudi e i vassallaggi viene prima del potere: gli conferisce la sua stessa ragion d'essere. In un certo senso, il potere è qui vincolato sin dall'inizio.

Nella sovranità, al contrario, è il potere a fondare e a formare il vincolo, il legame, che non è più un legame di fedeltà, bensì di autorità. In altre parole, il sovrano è l'autore della legge, laddove la fedeltà presuppone ancora una legge antecedente.

La feudalità risulta così anch'essa subordinata a un'autorità che sopravanza ogni signoria: quella dell'unico signore che merita questo titolo in maniera assoluta, Nostro Signore, l'Onnipotente, il creatore e redentore del mondo. Certo, sotto il profilo storico, la feudalità ha senz'altro aperto la strada a una dualità di poteri, quello temporale e quella spirituale, che ha a sua volta aperto la strada a un'autonomia del primo. Ma questa autonomia diventa pienamente autonoma solo col principio (è proprio il caso di chiamarlo così: si tratta infatti della definizione del Principe) della sovranità. Il sovrano non è, cioè, un signore di altri signori: è slegato da ogni vincolo. Dunque, non ha più vassalli, ma solo sudditi.

(E in tal modo tutti diverranno sudditi: i vassalli di livello inferiore non avranno più al di sotto di loro i servi, i servitori provenienti dalla gleba. Non ci sarà più proprietà esclusiva della gleba, ma al contrario i sudditi diverranno tutti proprietari. Con l'avvento del proprietario nel senso moderno del termine, il signore scompare, senza per questo diventare sovrano: continua a mantenere l'autorità, ma non deve nulla alla sua proprietà. Non deve dettarle una legge, deve solo goderne, o - se questa parola suona ancora troppo nobile - deve solo approfittarne).

Il suddito del sovrano va inteso in due modi: è colui che è assoggettato all'autorità sovrana, ed è colui che crea ed autorizza questa stessa autorità. Questa ambibologia ci fa passare senza soluzione di continuità dalla monarchia alla democrazia. Il popolo sovrano non detiene nulla di diverso dal monarca assoluto, vale a dire l'esercizio stesso della sovranità.

Questo esercizio non è altro che la fissazione dello stato e della sua legge, o della legge che fa uno stato. Esso presuppone che nulla lo preceda né lo domini dall'alto, che alcuna autorità o forza istituyente venga esercitata prima. La sovranità è la fine di ogni teologia politica: se fa ricorso alla figura del diritto divino, lo fa soltanto per modellare questa stessa figura sui tratti del sovrano. E i tratti sono quelli de-

scritti dalla seguente anfibologia: il sovrano è il suddito dell'esercizio che lo assoggetta.

Mentre l'autorità divina si giocava tutta tra creatore e creatura – sulla base di una differenza assoluta di natura, che comunque consentiva alla creatura di fuoriuscire dall'atto creatore – nella sovranità la differenza scompare per fare spazio a un'identità d'eccezione, che è per l'appunto quella del sovrano. Qualunque sia la sua determinazione concreta (repubblica di un principe, di un consiglio o di un popolo), la sovranità deve risultare identica a sé nella sua istituzione e nella sua esecuzione. Non ha un fuori che la preceda, che la fondi o la duplichi.

Il sovrano è un rapporto con sé (con sé come legge) ed è soltanto questo (mentre il creatore è essenzialmente un rapporto con l'altro, e da questo rapporto dipende anche il vincolo di fedeltà). Donde un paio di conseguenze:

– la prima concerne quella che si usa chiamare la «secolarizzazione»: senza nemmeno entrare nell'immenso dibattito che si è svolto attorno a questo concetto, mi limiterò soltanto a dire che la sovranità moderna (la sovranità intesa come concetto moderno, un concetto la cui paternità viene attribuita a Jean Bodin, anche se lo si vede già prefigurato, almeno in parte, in Machiavelli) non è la secolarizzazione di una sovranità divina, proprio perché quest'ultima contiene, per definizione, la ragione e la potenza suprenie che la sovranità moderna ha il compito di darsi;

– la seconda consiste nel mettere in relazione il sovrano col problema costitutivo del rapporto con sé o dell'autoposizione in generale: il sé di un rapporto con sé non può essere dato prima di questo rapporto, poiché è il rapporto stesso a fare il sé (sé vuol dire *con sé*, e non ci sono casi in cui sé funga da soggetto). Il sovrano non trova la sovranità come qualcosa di già dato: deve costituirla, e dunque costituirsi egli stesso come sovrano.

Ciascuna di queste conseguenze ne scatena a sua volta molte altre, e in particolare le seguenti:

– dalla prima consegue che Dio, o il divino in generale, non può affatto essere «secolarizzato», poiché la «secolarità» designa l'ordine esterno alla divinità, che si comprende solo sulla base di una sua precisa distinzione (mortale/immortale, secolo/eternità, mondo/regno di Dio); ciò significa che la politica non può riassorbire in sé la religione, se quest'ultima ha una consistenza propria, o – in alternativa – che non esiste religione autonoma che non sia già sempre lo strumento di una politica, di una politica che si trasforma, grazie alla religione, in un'istanza ultima di autorità e di legittimità (forse lo si dovrebbe dire ancora altrimenti, distinguendo la religione, sempre politica in un modo o nell'altro, dal rapporto col divino, che si dovrebbe nominare in altro modo; è questo un problema che lascerò qui aperto);

– da quanto precede consegue pure che le possibilità di distinzione fin qui esposte sono tipiche dell'articolazione occidentale-monoteista del «divino»: nel cosiddetto «politeismo», infatti, politica e religione non vanno separate (poiché, per certi versi, non esistono); per il monoteismo, al contrario, esiste sempre una tensione tra la separazione politica/religione e la cancellazione di una delle due ad opera dell'altra;

– dalla seconda conseguenza consegue a sua volta che la sovranità si può definire soltanto come un'istituzione (nel senso attivo e transitivo del termine, e qui per l'esattezza come istituzione di sé) – istituzione infinita che comprende però in sé la necessità imperiosa del momento finito della propria istituzione (questa volta nei due sensi dell'istituente e dell'istituito): esiste dunque una contraddizione intima della sovranità e, legata ad essa, una contraddizione intima della politica moderna (ateologica), che è forse, come ho cercato di insinuare, la politica tout court.

La sovranità del popolo descrive chiaramente, in Rousseau, lo stato di più radicale contraddizione della sovranità:



a differenza del monarca, che poteva ripararsi dietro un riferimento divino, anche solo formale, il popolo in quanto popolo sovrano deve intendersi come il suddito o il corpo che si forma da sé: questo è l'oggetto del contratto, che diventa in Rousseau, ben più che un patto di sicurezza, l'istituzione stessa dei contraenti e del loro corpo, ossia dell'umanità in quanto tale, come recita il testo del *Contratto sociale*. Il popolo sovrano è il popolo degli uomini che si fanno reciprocamente sudditi e soggetti (*sujets*)<sup>6</sup>: si tratta, cioè, di un rapporto di ciascuno con sé nel rapporto di ciascuno con tutti gli altri, e di un assoggettamento di tutti quanti a questo rapporto. Ma dato che il rapporto con sé è un rapporto infinito, il popolo si ritrova infinitamente in difetto o in eccesso rispetto a sé.

In tal senso, la questione politica moderna sembra ridursi alla questione della sovranità: quest'ultima non definisce forse l'impasse politica per eccellenza, intesa come impasse della soggettività? E se così stanno le cose, possiamo pensare una sovranità non soggettiva, o una politica non sovrana? O dobbiamo, magari, pensare le due cose assieme?

La sovranità in quanto sommità pone il problema della natura della sommità. Qual è il suo rapporto con la base e che cosa ne consegue per la sua stessa costituzione? La sommità riposa sulla base, si appoggia su di essa, oppure se ne stacca, per accedere a una diversa sfera ontologica?

La sommità è davvero la regione, tangente il cielo, in cui l'elevazione giunge al massimo e inverte l'ascensione in discesa, per ripiegarsi su di sé e attraccare così la propria altezza al suolo, dandole equilibrio e misura? Oppure è il punto in cui l'elevazione si fa assoluta, si scinde dal suolo e dalla base, facendo cenno verso qualcos'altro, senza entrare in rapporto con ciò che essa domina dall'alto, ma col fatto stesso di non essere a sua volta dominata da nulla?

Seguendo la prima ipotesi, la sommità sussume e assume

<sup>6</sup> In francese, *sujet* significa sia «soggetto» sia «suddito» [N. d. T.].

la base, che d'altronde è la *sua* base, la fondazione e l'assise del suo essere. Ma in tal modo il più alto non può mai asurgere all'Altissimo, all'assoluto dell'altezza. Si ritrova sempre situato a un'altezza relativa, restando a conti fatti un *primus inter pares*. Ciò significa che questa sommità entra in un rapporto per lei essenziale con un fondo, che è sempre anche un latifondo: un'assise, un piano, un vassoio, una garanzia che costituisce una risorsa e un capitale di autorità, di legittimità e di potere esecutivo.

(E dato che abbiamo parlato di capitale: la sommità, in questa accezione, non si confonde forse con il capitale? O meglio, il capitale non deriva proprio da questa struttura in cui la sommità accumula e potenzia le risorse della base, le sue produzioni, a partire dal momento in cui esse non si limitano a riprodurre la base stessa? In che misura il capitale – nel senso di Marx, chiaramente – è connesso alla sovranità? In che misura l'autonomia non teologica dello stato è sostanzialmente connessa a un'accumulazione anch'essa non teologica della ricchezza, cioè alla ricchezza che non brilla più di una gloria ieratica, ma brilla per se stessa e per la sua riproduzione? Nel capitale, in ogni caso, è chiaro che la sommità definisce una massa accumulata, una somma, una massa che non deve mai smettere di crescere: il capitale è sovrano, allora, nel senso che si mette solo al proprio servizio. La parola «capitale» definisce così la ricchezza sovrana, una ricchezza che si distingue dalla ricchezza che serve a soddisfare i bisogni della necessità, e che si distingue anche dalla ricchezza che non serve a nulla, se non a concentrare – e a dispensare, a disperdere – uno sfarzo ierofanico. Ecco quindi la ragione dell'accoppiamento tra lo stato moderno e il capitale: l'autofinalità che si configura come finalità senza fine, o l'autoprincipato che si conferisce da solo l'investitura).

Seguendo la seconda ipotesi, invece, la sovranità si distingue essenzialmente dalla padronanza (*maîtrise*), secondo quello che fu, fino all'esasperazione, lo schema di pensiero

di Bataille. La padronanza può certo porsi esclusivamente al servizio di se stessa, ma rimane comunque un servizio: essa deve piegarsi a un progetto, al progetto che essa incarna. Il padrone (*maître*) incarna, infatti, il progetto di sottomettere lo schiavo e di garantirsi, grazie allo schiavo, quei mezzi di sussistenza per i quali lo schiavo è stato sottomesso. Il padrone è sottomesso a questa stessa sottomissione, che equivale in fin dei conti a una sottomissione ai mezzi predisposti per un fine la cui dignità finale resta comunque opaca: perché, in fin dei conti, l'esistenza deve preservarsi (come se fosse una di quelle cose il cui essere si risolve integralmente in un'inerte persistenza)?

Il sovrano, in queste condizioni, è allora colui che si stacca dalla padronanza e dalla servilità fondiaria. Non è che egli rinunci alla padronanza, o almeno non rinunci a questo bene in nome di un bene superiore. Il sovrano non giudica e non calcola il valore della padronanza. Si mantiene sempre, e sin da subito, all'altezza di un valore assoluto.

Questa altezza è un'altitudine in sé, un'elevazione che è giunta sino alla sommità senza che l'ascensione assuma il valore di un'accumulazione o di una conquista, o magari di un progresso verso un fine. In verità, non si può nemmeno dire che giunga sino alla sommità. Poiché il sovrano è la sommità, è il punto di contatto con il fuori di tutto l'edificio che poggia sulla base: e dato che questo fuori non è nulla, e dato che non si tratta dunque di accedervi, dato che l'accesso viene sperimentato subito come una penetrazione in nulla, la sovranità si rivela infine come questo stesso *nulla*. (Come noto, Bataille amava scrivere «la sovranità non è NULLA», in cui le lettere maiuscole sembrano voler ironizzare sulla pretesa di capitalizzare l'assoluto sovrano).

Non essendo nulla – o meglio, essendo nulla – la sovranità è comunque qualche cosa: è quella che certa cosa che è *nulla*. Non «il nulla», come se si trattasse di una qualche entità, e precisamente di quell'entità che è la negazione dell'essere. Questo è semmai il niente. Ma il niente non è nulla: è

ciò in cui l'essere si rovescia non appena viene posto per se stesso nella sua unilateralità. Sia che si pensi, con Hegel, che l'essere puro e semplice è una mera astrazione, sia che si pensi, con Heidegger, che l'essere o *essere* non è nulla di essenziale, si pensa così l'essere come la cancellazione di se stesso, come una cancellazione che lo annienta e, annientandolo, dà luogo alla spaziatura della concretezza. Non esiste ontologia senza dialettica, o senza i paradossi di una meontologia.

In compenso, *nulla* è la cosa stessa, *res*: il senso primo di «nulla» è «qualche cosa» (ad esempio noi diciamo ancora oggi: «Non si può pensare nulla di ciò che non conosciamo affatto», espressione in cui «nulla» sta palesemente per «qualche cosa»). Anche se *nulla* ha acquisito nella negazione «non... nulla» un senso privativo, ha comunque mantenuto il senso di «cosa»: «non si deve pensare nulla» significa «non si deve pensare qualche cosa», nemmeno «una cosa». *Nulla* è dunque la cosa che tende verso il suo puro e semplice essere di cosa, tendendo di conseguenza verso l'essere più qualunque di *qualche cosa*, verso la puntualità evanescente del minimo di entità.

Ciò che è nulla è ciò che sussiste al di qua o al di là della sussistenza, della sostanza e del soggetto. È ciò che realizza o reifica l'esistenza là dove essa si stacca dalla sua stessa posizione: là dove essa eccede la stanza, la stazione e la stabilità dell'ente. Quel punto è il suo contatto con l'essere che la attraversa: è il punto di annullamento della differenza *ontologica*. Ma questa differenza si annulla solo acuendosi all'infinito. Quel punto è dunque il punto in cui l'esistenza esiste come messa in gioco del suo stesso essere. A tutto questo Heidegger assegna il nome di *Dasein*: essere il «ci», essere quel «ci» che è il punto stesso in cui l'ente (si) apre l'essere.

Sovrano è l'esistente che non dipende da nulla – da alcuna finalità, da alcun ordine di produzione o di soggezione, né dal lato dell'agente né dal lato del paziente, né dal lato della causa né dal lato dell'effetto. Dipendendo da nulla, il sovrano è interamente rimesso a lui stesso, in quanto «lui

stesso», per l'appunto, non si precede e non si fonda, ma è il *nulla*, la cosa stessa alla quale è sospeso.

*Nulla* come sommità, *acme* o colmo d'esistenza: separato dall'esistente stesso.

La sovranità sfugge per essenza al sovrano.

Il sovrano, se la sovranità non gli sfuggisse, non sarebbe per nulla sovrano.

Lo stesso requisito che definisce la sovranità in quanto concetto le sottrae il suo esercizio: l'assenza di un'autorità superiore o fondatrice. L'autorità sovrana, infatti, deve occuparsi essenzialmente di fondare se stessa, o di oltrepassarsi per legiferare in eccesso o a monte di ogni legge. A rigor di termini, dunque, la fondazione sovrana è infinita, o – il che è lo stesso – la sovranità non è mai fondata. Essa pare piuttosto definita dall'assenza di fondamento o di presupposto: né ad Atene né a Roma vi era una simile assenza di presupposti a monte della legge. Sussisteva ancora qualcosa del divino o del destino.

Dunque, se il sovrano esercita il proprio potere, lo esercita interamente nello «stato d'eccezione», in cui le leggi risultano sospese. L'illegittimità fondamentale, che è qui requisito della legittimità, deve legittimare se stessa. Il che spiega il senso di ciò che Carl Schmitt chiama «teologia politica», visto che questa teologia non ha in realtà nulla di teologico, o di teologico mantiene solo l'idea ateologica di onnipotenza. Ci ritroviamo così nel pieno del dibattito sulla secolarizzazione, in cui potremmo dire che Schmitt conserva gli attributi di Dio senza la sua persona, mentre Blumenberg ipotizza che, senza la persona, gli attributi stessi cambino di natura.

Ma che cos'è l'onnipotenza del popolo? Ecco il problema di fondo. Forse, è davvero necessario per la democrazia affrontare questo problema, mantenendo fermo il principio del *nulla* della sovranità. Essere nulla, o essere fondato su nulla, non significa non potere nulla: significa invece fondare e mi-

surare il potere con quel *nulla* che è la *cosa stessa* della *realtà* del popolo: la sua natura di non-fondamento, di non-trascendenza (almeno nel senso usuale del termine), di non-sacralità, di non-naturalità, ecc. *Res publica, summa res – nihil*.

Se la sovranità non è una sostanza data, ciò significa che la sovranità è la *realtà* che il popolo deve darsi in quanto non è, neanch'esso, una sostanza o un soggetto dato. Un popolo è sempre l'invenzione di se stesso. Ma può inventarsi tanto dandosi un sovrano quanto dandosi *a* un sovrano, oppure dando a se stesso la sovranità. In ognuno di questi casi, il popolo si determina in maniera diversa, e determina in maniera diversa il senso stesso della parola «popolo»: popolo riunito in assemblea, popolo assoggettato, popolo insorto – oppure: popolo come corpo, popolo come massa, popolo come secessione. Sovranità costituente, sovranità alienante, sovranità rivoluzionaria. Si tratta sempre della combinazione, dell'intersezione o della disgiunzione di queste diverse istanze: e, di conseguenza, di ciò che resta tra di esse come spazio vuoto della sovranità «stessa».

In quanto è il più alto, l'assolutamente alto, il sovrano si stacca dal basso. Non ha più rapporto col basso. Non guarda nemmeno più dall'alto in basso. Non gli tocca né scendere né accondiscendere. Il sovrano non entra in rapporto col basso, inteso come correlato dell'alto secondo una qualche misura scalare, ma col profondo, inteso come correlato dell'elevato nella dismisura dell'assoluto: la profondità e l'altezza sono ugualmente distaccate (*ab-solute*).

Il sovrano e il fondatore sono correlati dunque, e congiunti, come due assoluti o due facce dello stesso assoluto. Colui che fonda è sovrano (è il lato dinastico, imperiale, familiare, gerarchico e ierofanico – la linea del solco con la quale Romolo consacra il suolo), e colui che è sovrano fonda (è il lato principesco, singolare, occasionale e decisivo – il colpo di spada inferto da Romolo a Remo).

L'ambiguità della violenza sovrana sta tutta tra queste

due lame, dell'aratro e della spada, o nel fatto che la stessa lama possa assolvere i due compiti. Ma sta anche nel fatto che la fondazione è senza fondo e il solco su cui si posa la prima pietra è al tempo stesso un taglio aperto.

Oggi, ad ogni modo, noi non ci troviamo più di fronte a questa ambiguità: non siamo più in grado di cogliere una violenza fondatrice (o ciò che potrebbe esserne il prolungamento: ad esempio una guerra che potremmo definire «giusta», sia essa una guerra estera – tra sovranità acquisite – o una guerra civile – per riprendere e rifondare la sovranità). La violenza è diventata unilaterale. Essa appare quindi, e la sovranità con essa, come una violenza pura, sprovvista subito e per sempre di legittimità, come una violenza che dichiara apertamente la sua illegittimità sotto forma di potere. Che questa violenza si realizzi sempre più come violenza del capitale, significa solo che la *somma* prende il posto della *sommità*, che l'infinità dell'accumulazione prende il posto dell'assoluto in atto. L'abbinamento dello stato sovrano e del capitale entra allora in crisi. L'auto-fondazione e l'auto-accrecimento diventano eteronomi. Il capitale non ha più bisogno dello stato (o ne ha bisogno in maniera molto limitata) e lo stato non sa più su cosa fondarsi o che cosa fondare.

Parallelamente, il capitale non ha più bisogno di frontiere – o almeno, di molte tra di esse – rimpiazzando le frontiere con altrettante delimitazioni in «zone», che sono però tutt'altra cosa. Con la frontiera, con il territorio e con lo stato, spariscono anche i vincoli locali, le sudditanze che impedivano l'accesso dell'umanità alla produzione di se stessa, gli asservimenti alle sovranità particolari. Ma si cancellano al contempo gli emblemi della determinazione sovrana: circoscrizione che consente l'iscrizione di una sommità. Non esiste una sommità mondiale: o bisogna forse pensare il mondo stesso, non in riferimento a una nuova sovranità, ma al posto di ogni sovranità?

Formulato in termini marxiani, il problema è quello di capire se, come e quando il processo del capitale renda necessa-

rio e possibile, non restaurare la sovranità statale, ma riconquistare la sovranità alla sua radice, che è *nulla* ed in questo *nulla* è la cosa stessa, che non è una radice dunque, ma una sommità, o la radicalità rovesciata della sommità intrattabile, inconsistente e assolutamente resistente. La sommità in quanto *ex nihilo* da cui può fuoriuscire un mondo – o il suo contrario.

Oppure – spostando leggermente l'asse del problema e formulandolo altrimenti – si tratta forse di separare la politica dalla sovranità.

Si tratta cioè di fare in modo che «politica» non designi più l'assunzione di un soggetto o in un soggetto (né individuale né collettivo, né concepito come un'unità naturale o organica, né concepito come un'entità spirituale, come un'Idea o come un Destino), ma designi invece una regolazione senza soggetto del rapporto tra i soggetti: questi ultimi intesi sia come individuali sia come collettivi o comunitari, come gruppi di diverse specie, ed anche come famiglie di diverse specie, come associazioni di interesse, di lavoro, di gusto, di prossimità locale o morale, ecc. L'assioma principale sarebbe in questo caso il seguente: tutti questi raggruppamenti non sono comunque sussumibili sotto un solo essere comune di rango superiore.

La regolazione dell'ordine politico sarebbe allora data da un'eguaglianza e una giustizia che non implicano alcun assunto soggettivo. E in tal senso, la politica risulterebbe senza soggetto<sup>7</sup>: non che essa non richieda degli agenti, ma non pretenderebbe di formare essa stessa un luogo d'identità e di ritorno in sé. Essa descriverebbe, al contrario, uno spazio senza ritorno all'identico.

Per arrivare a questo, bisognerebbe però capire che:

① l'invenzione della sovranità non è stata affatto la trascrizione secolarizzata di una teologia politica, ma la creazione di un assunto ateologico (che riprende senz'altro qual-

<sup>7</sup> Ricordiamo che in francese *sujet*, «soggetto», significa anche «suddito» [N. d. T.].



cosa della città greca e della repubblica romana, ma senza le risorse di una religione della città e senza la schiavitù – e in un contesto essenzialmente ateo e capitalista): questo assunto postula al tempo stesso, senza saperlo, l'instaurazione dello stato (autostabilità) e la dissoluzione di questo stesso stato (o apparato) in una comunità – postulato contraddittorio, di cui ci ritroviamo oggi a gestire la dissoluzione;

2) la situazione attuale ci impone di reinventare la politica altrimenti, ripartendo dal suo duplice passo indietro: nella gestione della «società civile» (essa stessa frutto di una discesa della *civitas*) e/o nell'assunto di un essere-comune (senso ontologico e destinale della politica).

Né l'uno né l'altro di questi passi indietro garantiscono una politica, ma producono: da un lato, il *management*, che non maneggia né sistema niente; dall'altro, la paranoia identitaria, che demolisce ogni identità. Ne consegue che il duplice passo indietro disegna i contorni di qualcosa che resta ancora in attesa: un'istanza che regoli l'ordinanza del comune senza assumere una sostanza o una soggettività comune.

La difficoltà sta tutta nel pensare la politica senza soggetto: non senza autorità o senza potere di decisione, ma senza un essere-sé che riporti e riferisca sempre a se stesso i benefici del proprio esercizio. La difficoltà è semplice da capire ma enorme da sormontare: bisognerebbe che il potere, senza il quale è inutile parlare di politica, si eserciti, in un certo senso, suo malgrado. Sta qui, in fondo, il problema dell'uguaglianza, in cui consiste la modernità politica – e la sovranità stessa, dato che questa definisce una sommità che non è misurata da alcuna altezza prefissata. La libertà e la fraternità, assieme, potrebbero forse rappresentare quest'assenza di un'altezza prefissata (di un fondamento, di un padre). Il sovrano, infatti, non può essere un padre – a meno che il padre non sia la persona<sup>8</sup> stessa del nulla (nulla e «persona» sono la stessa «cosa»).

<sup>8</sup> In francese, *personne* significa «persona» e significa anche «nessuno» [N. d. T.].

A questo punto, la prospettiva si ribalta: la «persona del nulla» (che non può essere un puro niente o una «persona») o l'«istanza non soggettiva» (che non può nemmeno essere un oggetto) – ecco come si disegnano i contorni della sovranità, di una sovranità scavata attorno a un vuoto. Separare la politica dalla sovranità pone un problema il cui schema è appunto quello di una sovranità scavata, di una sovranità negativa, di una sovranità senza sovranità: di una sovranità che è, insomma, lo schema stesso della sovranità, o lo schema dell'altissimo senza altitudine e senza strapionibo.

Non basta, infatti, definire la politica come organo di regolazione della giustizia e dell'uguaglianza tra le sfere ineguali ed eterogenee dell'esistenza comune (precisiamo, *en passant*, che «esistenza comune» è un pleonasma). Bisogna anche che questa linea di fuga o questa prospettiva infinita («giustizia e uguaglianza») tracci una figura riconoscibile, da intendersi non come un volto ma come un tracciato di senso. Come può esserci un senso trasversale o trascendente a tutte le sfere di senso, una verità di tutti i sensi, insomma, che tuttavia non implichi l'assunto di un soggetto, di una sostanza o di una Verità? La creazione di un simile senso – il gesto costituente, istituyente, legiferante, un gesto che è sempre simultaneamente fondatore e rivoluzionario – è faccenda della sovranità. Faccenda, dunque, di ciò che comporta in sé, necessariamente, il proprio svuotamento.

### *Post scriptum 1.*

Da ciò che precede, occorre trarre la conclusione che la sovranità istituyente non può essere a sua volta istituita. Meglio ancora, non esiste, in generale, una sovranità istituita: *contradictio in adjecto*. Non si può erigere la sommità. La sommità non è fissata dalla base: è piuttosto la sommità che «si basa», in quanto «si somma». La sovranità ha luogo nel pensiero, e come pensiero. Anche Hegel lo dice, quando scrive che solo la filosofia contempla la maestà del sovrano (*Filo-*

*sofia del diritto*, § 281). Ciò significa che l'esercizio della sovranità equivale all'esercizio del pensiero, quantomeno se il pensiero è inteso come l'atto della ragione nel suo senso ontologico e non gnoseologico (ragione come *ratio*, come misura della sommità non misurabile). Quando il sovrano era ancora un re, questa regalità andava pensata per essere davvero regale (pensata: simbolizzata, rappresentata, provata, onorata, e ciò fin nel cuore del suo essere-nulla). Decapitare il re significava allora mettere a nudo il pensiero della sovranità, che avrebbe così dato letteralmente alla testa. Di qui l'esercizio della sovranità come esercizio di quella che definiamo oggi «cittadinanza», o più semplicemente «politica». Chiaramente, tutto questo non significa che i filosofi, specialisti di un certo tipo di discorso, siano dei cittadini d'eccezione: significa semmai che il pensiero politico in atto, o l'atto politico, vale a dire pensante, entra in gioco nell'azione effettiva dei cittadini, di tutti i cittadini, e che tutti dobbiamo avere accesso alle condizioni di questo pensiero in atto. Ma occorre comunque segnalare la singolare prossimità dei filosofi con la politica, da Platone a Hegel, da Marx a Heidegger: questa prossimità descrive la zona indecisa in cui il sapere può volersi totalmente potente, ma in cui, simmetricamente, il potere sovrano è anche in grado di rivolgersi al pensiero.

### *Post scriptum 2.*

La forma a-politica della politica contemporanea (il passaggio al limite dello stato) è stata già più volte battezzata «impero» (e l'imperialismo è stato a sua volta ricollegato allo sviluppo del capitalismo, non soltanto in epoca contemporanea, ma sin dal precapitalismo dell'antichità). L'impero non ha però a che fare con la sovranità: ha a che fare col dominio. Il padrone non è il sovrano. Non si autolegittima: si impone, in virtù di un diritto già dato, già posto (diritto del *pater familias*, diritto del più forte, diritto dinastico, diritto

di conquista). La sovranità, invece, se va pensata, va pensata come il rovescio dell'imperialità. La sovranità sorge, in altre parole, proprio là dove il diritto non è dato – situazione che del resto definisce, probabilmente, il diritto in senso proprio: il resto non è che diritto in quanto fatto, o rapporto con un fatto acquisito che fa diritto. La sovranità suppone, invece, la contestazione fondamentale di ogni diritto acquisito in questo modo. La forza non può fare diritto: assioma rousseauviano che ci convince tutti, ma che implica l'apertura di un problema singolare, il problema della forza propria del diritto. Il «rovescio dell'imperialità» non descrive ad ogni modo un progetto di distruzione dell'impero, così come è accaduto in passato con lo stato (ammesso, e non concesso, che siamo ormai entrati in un'epoca imperiale), bensì la necessità di pensare al tempo stesso il diritto e il rovescio: questo, infatti, potrebbe essere il tratto specifico della forma «impero», laddove la forma «stato sovrano» non ammette alcun rovescio<sup>9</sup>.

### *Post scriptum 3.*

Frammento: da una parte, la sovranità dello stato, come stato, si disloca e si frammenta – senza tuttavia impregnare il tutto, contrariamente al desiderio totalitario. In tal senso, essa risulta spezzata, scomposta, incapace di cogliere l'idea o la risorsa della sua stessa forza istituyente. Dall'altra, questo medesimo processo mostra che la sovranità, nella sua es-

<sup>9</sup> Questa definizione del concetto di «impero» non entra per forza in contraddizione con quella offerta da Michael Hardt e Antonio Negri nel loro libro *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (Rizzoli, Milano 2002): assenza di frontiere, sospensione della storia, trasversalità sociale. Sembra trattarsi anche per loro di una sorta di anello di Moebius, in cui un lato si rovescia incessantemente nell'altro. Ciò non basta tuttavia, quantomeno a mio parere, a fare di questo «impero» «la forma paradigmatica del biopotere», poiché il potere non vi si configura più come nello stato, e poiché inoltre «la vita» si rivela un concetto del tutto inadeguato a definire la totalità che viene così gestita, regolata o sregolata. «Mondo», forse, sarebbe una nozione più appropriata: «mondo» come rovescio del «cosmos» e come cura (lutto e attesa) di una «totalità di senso».

senza di *sommità*, è necessariamente staccata, in quanto estremità e punta incommensurabile a una base e a un edificio. Infatti, la *sommità* non può essere ricongiunta all'edificio. In tal senso, la *sovranità* è frammento in modo ancor più essenziale: frammento che non totalizza se stesso, frammento in continua sottrazione, principio di sottrazione, e non di imposizione o fondazione. In quest'ottica, è chiaro allora che la *sovranità* ha a che fare con l'*eccezione* cui la riconduce Carl Schmitt. Ma si tratta pur sempre di pensare l'*eccezione*, che non è soltanto ciò che si dà fuori diritto, o fuori istituzione. Essa è anche ciò che non si dà affatto: ciò che non è un fatto bruto, un dato cui ricondurre il passaggio al limite del diritto, ma ciò che si ritrae da ogni dato. L'*eccezione* si eccettua, per così dire. Il problema, in Schmitt, è che egli invece sutura tacitamente questa eccezione dell'*eccezione*, ossia l'autentica logica dell'assenza di fondamento (e, come noto, questa operazione assume per lui il nome di *Führer*).

*Post scriptum 4.*

E se la rivolta del popolo fosse la *sovranità*?

«*Cosmos basileus*».

L'unirà di un mondo non è davvero un'unità: è fatta di una diversità, che giunge fino alla disparità e all'opposizione. L'unità di un mondo è fatta di questo, che non è qualcosa di aggiunto o qualcosa che l'unità può eliminare. L'unità di un mondo, in realtà, non è altro che la sua diversità, e quest'ultima è a sua volta una diversità di mondi. Un mondo è

\* Testo pubblicato inizialmente in «*Basileus*», n. 1, e poi in «*Lignes*», n. 35.

una molteplicità di mondi, e la sua unità è la condivisione (*partage*) ed esposizione reciproca, in questo mondo, di tutti i suoi mondi.

La condivisione del mondo è la legge del mondo. Il mondo non ne ha altre, non è sottomesso a nessuna autorità, non ha un sovrano. *Cosmos/Nomos*. La legge suprema del mondo è come una sorta di tracciato mobile e molteplice della condivisione che il mondo stesso è. *Nomos* è la distribuzione, la ripartizione, l'attribuzione delle parti. Luogo territoriale, porzione di cibo, delimitazione dei diritti e dei doveri, per ciascuno ed ogni volta, come si conviene.

Ma come si conviene? La misura della convenienza – la legge della legge, la giustizia assoluta – risiede solo nella condivisione stessa e nella singolarità eccezionale di ciascuno, di ciascun caso, nella condivisione. Tuttavia, questa condivisione non è data, e nemmeno «ciascuno» è dato (l'unità di ciascuna parte, l'occorrenza di un caso, la configurazione di un mondo). Non si tratta di una distribuzione riuscita. Il mondo non è dato. Il mondo è piuttosto il dono stesso. Il mondo è la creazione di se stesso (è questo che significa «creazione»). La sua condivisione è messa in gioco ad ogni istante: universo in espansione, illimitazione degli individui, esigenza infinita di giustizia. Ration per cui, al *nomos basileus* di Pindaro, alla regalità di una legge data, si sostituisce per noi oggi il *cosmos basileus*.

«Giustizia» significa ciò che deve essere *reso* (dove l'espressione, in francese e in italiano, «rendere giustizia»). È quel che va restituito, rimesso, dato indietro ad ogni esistente singolare: quel che gli va accordato in cambio del dono che egli stesso è. Questo non vuol dire che si sappia bene (*on ne sait pas au juste*, come si dice in francese) chi o che cosa è un «esistente singolare», né fin dove o a partire da dove. In virtù del dono e della condivisione incessante del mondo, non si sa bene dove cominci e dove finisca la condivisione di una pietra, o quella di una persona. Le linee sono

sempre più ampie o circoscritte di quanto noi riusciamo ad afferrare (o meglio, noi afferriamo bene, se ci facciamo caso, quanto mobili e precari siano i contorni in questo caso, in ogni caso). Ogni esistente appartiene a molteplici insiemi, masse, tessuti, complessi, che non percepiamo subito. E ciascuno se stacca, all'infinito. Ciascuno si apre e si chiude su più mondi, in sé e fuori di sé, scavando il fuori dentro e il dentro fuori.

La convenienza è dunque definita dalla misura propria a ciascun esistente e alla comunità (o alla comunicazione, al contagio, al contatto) infinita, o infinitamente aperta, circolante e trasformante, di tutte le esistenze tra di loro.

Non si tratta però di una doppia convenienza. È sempre la stessa, giacché la comunità non si aggiunge all'esistente. Quest'ultinio non ha in sé consistenza e sussistenza: ce le ha solo in quanto condivisione di una comunità. La comunità (che neppure sussiste di per sé, ma è contatto, affiancamento, porosità, osmosi, sfregamento, attrazione e repulsione) è consustanziale all'esistente: a ciascuno e a tutti, a ciascuno come a tutti. Essa è, per usare un certo linguaggio, il «corpo mistico» del mondo o, per usarne un altro, l'«azione reciproca» delle diverse parti del mondo. In ogni caso, la comunità è la coesistenza che definisce, a un tempo, l'esistenza stessa e un mondo in generale.

La coesistenza si mantiene a pari distanza dalla giustapposizione e dall'integrazione. Non sopraggiunge all'esistenza, non le si aggiunge, e neppure può esserle tolta: la coesistenza è, semplicemente, l'esistenza.

Esistere non è qualcosa che si faccia da soli, se così possiamo dire. È l'essere che è solo, almeno nel senso ordinario in cui intendiamo l'essere. Ma l'esistenza, invece, non è altro che l'essere esposto: l'essere che, al di fuori della sua semplice identità con sé e della sua pura posizione, è esposto all'insorgenza, alla creazione, e dunque al fuori, all'esteriorità, alla molteplicità, all'alterità e all'alterazione. (Per certi versi, è l'essere esposto all'essere stesso, al suo stesso «esse-

re», e dunque l'essere esposto in quanto essere, o l'esposizione come essenza dell'essere).

La giustizia consiste quindi nel rimettere a ciascun esistente ciò che gli spetta in virtù della sua creazione unica, singolare, nella sua coesistenza con tutte le altre creazioni. Le due misure non vanno disgiunte: la proprietà singolare vale solo nel tracciato singolare che la congiunge alle altre proprietà. Ciò che distingue è anche ciò che mette «con», o mette «insieme».

La giustizia va resa al tracciato del proprio, al suo taglio ogni volta appropriato – taglio che non taglia e non preleva da un fondo, ma è un taglio comune, al contempo uno scaricato e un contatto, o una coesistenza il cui intrecciarsi indefinito costituisce l'unico «fondo» su cui si staglia la «forma» dell'esistenza. Non esiste, dunque, un fondo: esiste solo il «con», la prossimità e la sua spaziatura, la strana familiarità di tutti i mondi in questo mondo.

L'orizzonte più appropriato di ciascuno è definito sempre dal suo affiancarsi a un altro orizzonte: quello del coesistente, di tutti i coesistenti, della totalità coesistente. Ma «affiancarsi» dice ancora poco, se non afferriamo che tutti gli orizzonti costituiscono i diversi lati di uno stesso taglio, di uno stesso tracciato sinuoso e folgorante che è il tracciato del mondo (la sua «unità»). Questo tracciato non è proprio di nessun esistente, e tantomeno di un'altra specie di sostanza che dominerebbe dall'alto il mondo: è semmai la nostra comune improprietà, la nostra non-appartenenza e non-dipendenza, l'erranza assoluta della creazione del mondo.

Giustizia va così resa all'assolutezza singolare del proprio e all'improprietà assoluta della comunità degli esistenti. Va resa all'una come va resa all'altra: questo è il gioco (o il senso) del mondo.

Si tratta di una giustizia infinita, che va resa alla proprietà di ciascuno e all'improprietà comune di tutti: alla nascita e alla morte, tra i cui estremi si dipana l'infinità del senso. Al-



la nascita e alla morte che costituiscono l'una coll'altra e l'una nell'altra, o l'una attraverso l'altra, lo straripamento infinito del senso, e cioè della giustizia. Di questa nascita e di questa morte conviene – tale è la giustizia della verità – non dire nulla, anche se ogni parola vera tende verso esse, protendendosi così perduto verso la giusta misura.

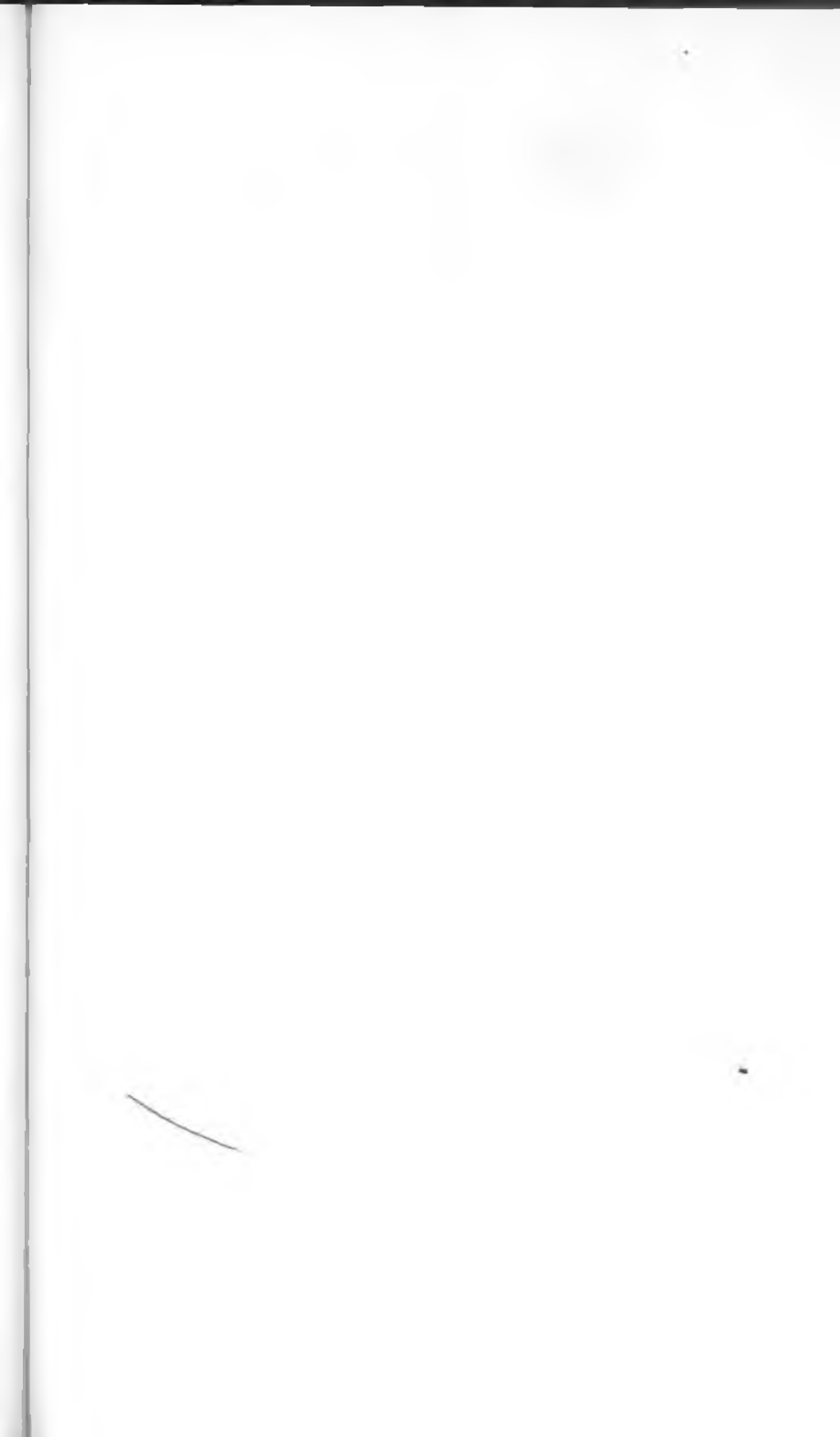
La giustizia infinita non è visibile da nessuna parte. Da ogni parte si scatena invece una ingiustizia insopportabile. La terra trema, i virus infettano, gli uomini si trasformano in criminali, mentitori, boia.

La giustizia non può essere svincolata, dunque, da una ganga o da una bruma di ingiustizia. E neppure si può pensare ad essa come ad una conversione suprema dell'ingiustizia. Fa parte della giustizia infinita il fatto di scontrarsi duramente con l'ingiustizia. Ma non si può rendere ragione di tale fatto. Non si tratta più, qui, di interrogarsi sulla ragione o sul senso. Tutto ciò fa parte, semmai, dell'infinità della giustizia e della creazione ininterrotta del mondo: l'infinità non deve compiersi in alcun modo, neppure (soprattutto neppure) sotto forma di un ritorno in sé di sé. La nascita e la morte, la condivisione e la coesistenza, appartengono all'infinito, che a sua volta, per così dire, appare e scompare, si divide e coesiste: l'infinito è movimento, agitazione della diversità generale dei mondi che fanno un mondo (e che lo definiscono).

Ragion per cui, la giustizia è sempre anche – e forse soprattutto – esigenza di giustizia: reclamo e protesta contro l'ingiustizia, appello che urla per la giustizia, respiro che si estenua. La legge della giustizia è questa tensione inestinguibile verso la giustizia stessa. Parimenti, la legge del mondo è la tensione infinita verso il mondo stesso. Le due leggi non soltanto sono omologhe, ma sono la stessa e sola legge della condivisione assoluta (oppure: la legge dell'Assoluto come condivisione).

La giustizia non viene a planare dal di fuori (da quale fuori?) sopra il mondo, per ripararlo o per portarlo a compi-

mento. È data col mondo, nel mondo, come legge della sua stessa donazione. Non c'è alcun sovrano o tempio o tavola della legge che non sia il mondo stesso, il tracciato severo, inestricabile e interminabile del suo orizzonte. Si sarebbe tentati di dire allora: c'è una giustizia per il mondo, e c'è un mondo per la giustizia. Ma queste finalità o intenzioni reciproche direbbero male ciò che va detto. Il mondo è per se stesso la legge suprema della propria giustizia: non il mondo dato, non il mondo «tale quale è», ma il mondo che sorge, come una congruenza propriamente incongrua. Il solo atto di giustizia è allora quello di creare, senza posa, un mondo – spazio di un'inestinguibile e sempre inquieta sovranità di senso.



Cos'è un mondo mondializzato – che non è più il cosmo degli antichi né la terra dei moderni? E qual è il suo destino nell'incertezza dell'ora attuale? Sono questi gli interrogativi davvero epocali che, dopo aver affrontato i grandi temi della libertà, della comunità, del corpo, Jean-Luc Nancy si pone in questo libro. La sua risposta è che, spogliata del suo significato più scontato, la mondializzazione realizza per la prima volta l'assoluta coincidenza del mondo con se stesso: non c'è nessuna figurazione, concezione, narrazione che possa rappresentarlo dall'esterno. La stessa idea di creazione dal nulla non rimanda a un soggetto che costruisce il mondo una volta per tutte, bensì alla grana infinitamente plurale dell'esistenza comune. E allora, se il mondo non ha un senso prefissato, vuol dire che esso è in bilico tra la possibilità – oggi tutt'altro che remota – di correre verso il proprio annientamento e quella, opposta, di darsi una conformazione diversa da tutte quelle che l'hanno preceduta. Incrociando anche le questioni cruciali della tecnica, della sovranità e della biopolitica, uno dei maggiori filosofi del nostro tempo ci offre una lettura tesa e complessa della contemporaneità.

Roberto Esposito

#### Sommario:

I. «*Urbi et orbi*». II. *Della creazione*. III. *La creazione come snaturamento: tecnologia metafisica*. IV. *Complementi*.

Jean-Luc Nancy insegna Filosofia nelle Università di Strasburgo e di San Diego. Tra i suoi libri più recenti: *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), *Essere singolare plurale* (Torino 2001).

ISBN 88-06-16482-1



9 788806 164829