

A cura di  
Francesca R. Recchia Luciani,  
Julia Ponzio  
e Giorgio Borrelli

CON JEAN-LUC NANCY:  
PER UN'ONTOLOGIA DEL *NOI* E DEL *CON*

WITH JEAN-LUC NANCY:  
FOR AN ONTOLOGY OF THE *WE* AND THE *WITH*

n. 15 | Anno 2022



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO

Dipartimento di Ricerca  
e Innovazione Umanistica

# post-filosofie

RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE

# *Post-filosofie*

*RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE*



Post-filosofie

#15



**UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO**

**DIPARTIMENTO DI RICERCA E INNOVAZIONE UMANISTICA**

Post-filosofie. Rivista digitale. Numero 15. Anno 2022  
CON JEAN-LUC NANCY: PER UN'ONTOLOGIA DEL *NOI* E DEL *CON*

WITH JEAN-LUC NANCY: FOR AN ONTOLOGY OF THE *WE* AND THE *WITH*  
ISSN: 1827-5133

<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil>

Fondatore e direttore responsabile: Francesco Fistetti (già Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Direttrice scientifica ed editoriale: Francesca R. Recchia Luciani (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Comitato scientifico: Bethania Assy (Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro), Cristiano Maria Bellei (Università degli Studi di Urbino), Lorenzo Bernini (Università degli Studi di Verona), Óscar Barroso Fernández (Universidad de Granada), Rossella Bonito Oliva (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Fabienne Brugère (Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis - Présidente de l'Université Paris Lumières), Giuseppe Cacciatore (già Università degli Studi di Napoli Federico II), Alain Caillé (già Université La Défense Paris Ouest Nanterre), Marina Calloni (Università degli Studi di Milano-Bicocca), Clementina Cantillo (Università degli Studi di Salerno), Philippe Chaniel (Université de Caen Normandie), Danielle Cohen-Levinas (Université Paris-Sorbonne - Ecole Normale Supérieure Paris), Giulia Colaizzi (Universitat de València), Roberto Finelli (già Università degli Studi Roma Tre), Marcel Hénaff (University of California San Diego), Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Fabrizio Lomonaco (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimiliano Marianelli (Università degli Studi di Perugia), Edoardo Massimilla (Università degli Studi di Napoli Federico II), Natascia Mattucci (Università degli Studi di Macerata), Stefano Petrucciani (Università degli Studi di Roma "La Sapienza"), Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Iulia Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Paolo Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Elena Pulcini (Università degli Studi di Firenze), Laura Sanò (Università degli Studi di Padova), Federica Timeto (Università degli Studi Ca' Foscari Venezia)

Comitato editoriale: Johannes Beetz (Università di Warwick – Gran Bretagna), Giorgio Borrelli (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Antonio Carnevale (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Serena Delle Donne (Universitat de València –

Spagna), Grazia Dicanio (Università di Oslo – Norvegia), Elio Di Muccio (Università di Birmingham – Gran Bretagna), Anne Dymek (Harvard University – USA), Jens Maefße (Justus-Liebig-Universität di Gießen – Germania), Arianna Porrone (Università degli Studi di Macerata – Italia), Tommaso Sgarro (Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Italia), Valeria Stabile (Alma Mater Studiorum-Università degli Studi di Bologna – Italia), Florian Villain (Université de Caen Normandie - Francia), Massimo Villani (Università degli Studi di Salerno - Italia), Alexandra Zierold (Università di Treviri – Germania)

Segreteria di redazione: Floriana Chicco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Alessia Franco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Raffaele Pellegrino (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Editing: Giorgio Borrelli

Impaginazione e copertina: Mario Velluso

Questo numero è curato da Francesca R. Recchia Luciani, Iulia Ponzio e Giorgio Borrelli

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I – 70100 BARI Tel 080.5714174

email: francescaromana.recchialuciani@uniba.it



## Indice

- 9        Introduzione  
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI
- SAGGI
- 15        Sans salut. Être partout où est la vie  
DANIELLE COHEN-LEVINAS
- 23        Jean-Luc Nancy: La peau du monde. Finitude et existence  
DANIELA CALABRÒ
- 35        L'inizio di Jean-Luc Nancy  
DIVYA DWIVEDI
- 47        Umane vestigia (Nancy su Hegel e una fanciulla che segue le Muse)  
GIANLUCA GARELLI
- 65        Sovranità, guerra e tecnica nel mondo globalizzato  
CLEMENS-CARL HÄRLE
- 90        Il t(r)atto tra Nancy e Derrida: come restare in contatto  
CHRISTIAN INTRONA
- 113        El arte sin fin tras la muerte del arte  
JORDI MASSÓ CASTILLA
- 129        Decostruzione e *anástasis*  
SHAJ MOHAN
- 136        “A corpo perduto” tra Nancy e Derrida: il desiderio ellittico della  
filosofia  
JULIA PONZIO
- 153        Potere erotico e sessistenza: Jean-Luc Nancy con Audre Lorde  
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

- 165 Jean-Luc Nancy: de la guerra a la necesidad de una nueva ontología política  
CARLOS ROA HEWSTONE
- 183 Résister à la chute de l'Occident. Penser l'orientalisme anorexique avec Jean-Luc Nancy  
BENEDETTA TODARO
- 196 Nancy e l'atomismo  
TOMMASO TUPPINI
- 214 Somatocene. Noi corpo del mondo  
GIOVANBATTISTA TUSA
- 225 Il negativo della politica. Sul lascito teoretico di Jean-Luc Nancy  
MASSIMO VILLANI
- 251 PARAGGI
- 253 Sulla soglia. *Jean-Luc Nancy* di Francesca R. Recchia Luciani  
CRISTIANA FANELLI
- 267 FORUM
- 269 Recensione a *Estasi* di Jean-Luc Nancy e Federico Ferrari  
ALESSIA FRANCO
- 276 Recensione a *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy* di Massimo Villani  
MATTEO MARIA PAOLUCCI

## Introduzione

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

<https://doi.org/10.15162/1827-5133/1822>

Questo numero di «Post-Filosofie», intitolato “Con Jean-Luc Nancy: per un’ontologia del *noi* e del *con*” è dedicato al grande filosofo francese scomparso nel 2021 e raccoglie i testi di persone che avevano, nella quasi totalità, avuto il privilegio di conoscere personalmente, e in alcuni casi anche di frequentare, il raffinato pensatore che ha lasciato un’impronta profonda in chiunque si sia accostato al suo pensiero.

Interprete e animatore di quella attitudine decostruttiva che lo ha legato ad autori come Philippe Lacoue-Labarthe e Jacques Derrida, Nancy ha creato e animato nei decenni di un’instancabile militanza teoretica un filosofare vivido e vitale che ha spaziato dalla filosofia alla politica, dalla teoria letteraria al teatro, all’arte, all’estetica *tout court*, dalla religione all’ermeneutica dell’attualità, con un percorso teoreticamente audace, sempre animato da una ricerca ontologica in grado di illuminare le pieghe, le ombre, i non detti e i non visti del “reale”, i suoi innumerevoli sensi possibili e im-possibili.

Il suo lungo iter di ricerca si è fondato sull’interrogazione dell’esistenza “singolare plurale”, un orizzonte di senso condiviso dagli umani che possa costituire la premessa e la promessa democratica di un “essere-in-comune”, un’eterotopia di condivisione e convivenza, rispettosa delle forme plurime e incommensurabili dell’umano. Da qui la necessità di Nancy di fondare una *co*-ontologia, un’analitica dell’*in-comune* erede di Kant, Hegel e Heidegger, in grado di ridare valore al “noi” come prospettiva esistenziale e politica. Tuttavia, queste preoccupazioni e queste attese nei confronti della comunità e della libertà – intese come missioni infinite della democrazia – costituiscono solo alcune delle tensioni che animano il suo pensiero. In Nancy, infatti, vi è sempre stata un’acuta attenzione al *corpo* come *s/oggetto* filosofico; più specificamente, rileggendo la metafora delle migrazioni attraverso le categorie di “estraneità” e “intrusione”, Nancy ha analizzato l’intera comunità come corpo politico, fornendoci una chiave straordinaria per interpretare l’epocale contraddizione del rifiuto dello “straniero” come incapacità di guardare all’alterità con desiderio e apertura per accogliere quel che può rigenerarci.

Su questa linea di ricerca convergono le indagini sull'esperienza amorosa intesa come esperienza fisico-corporea di attraversamento e come esperienza ontologica d'inter-relazione: perché l'amore si nutre del "con" e del "tra", presupposto della *sessistenza*, una filosofia dell'esistenza sessuata, fondata sul rimando reciproco tra sesso ed esistenza che fonda un'*erotica filosofica* e una teoria della relazione. Alla luce di questo scenario, l'*essere-in-comune* e la *co-esistenza*, la natura *singolare plurale* del soggetto e del *corpo*, l'*ontologia del noi* e del *con* costituiscono solo alcuni degli innumerevoli possibili spunti a partire dai quali i saggi raccolti in questo numero di «Post-Filosofie», sviluppano una riflessione sul pensiero, così ampio, ricco e trasversale, di Jean-Luc Nancy. Va sottolineato, in sovrappiù, che egli ha rappresentato, sia sotto il profilo umano che filosofico, un punto di riferimento ineludibile per chiunque abbia partecipato con un suo contributo a questa raccolta.

È questo il caso di Danielle Cohen-Levinas, in cui alla stima reciproca e alla condivisione intellettuale (hanno anche firmato insieme gli scambi filosofici contenuti nel volume *Inventions à deux voix* del 2015 e in italiano è da poco uscito il loro dialogo più recente, intitolato *L'odio per gli ebrei*), si aggiunge una lunghissima amicizia affettuosa con Jean-Luc Nancy. Nel suo struggente "Sans salut. Être partout où est la vie", Danielle Cohen-Levinas saluta il suo amico senza interporre tra sé e lui la distanza dell'addio, ma piuttosto con la nostalgia di un futuro sempre vivo e sempre possibile per una vita resa immortale da chi, come Nancy, ha sempre fatto precedere l'indomabile, effervescente vivacità del vivere a ogni paurosa minaccia di morte da ovunque essa provenisse. Un tema ripreso, in chiave ermeneutica, da Daniela Calabrò nel suo "Jean-Luc Nancy: La peau du monde. Finitude et existence", nel quale parla di un'"esistenza sempre esposta" che affronta la propria finitezza a "pelle nuda".

La coimplicazione tra il principio e la fine, che richiama quella di morte e vita, tra l'origine e il punto d'arrivo che risuona e vibra nel percorso nancyano di decostruzione della metafisica, è anche l'oggetto di saggi come quello di Divya Dwivedi, "L'inizio di Jean-Luc Nancy", di Shaj Mohan su "Decostruzione e *anástasis*", e – per l'archeologia filosofica che vi traspare – anche di quello di Tommaso Tuppini dedicato a "Nancy e l'atomismo".

Una sezione di questo numero monografico fa i conti, in un certo senso inevitabilmente, con l'approccio estetico e meta-estetico di Nancy che ha ingaggiato, nella sua lunga vita filosofica, un vero e proprio "corpo a corpo"

con l'opera d'arte e soprattutto con alcune opere dell'arte sacra cristiana, interrogandosi non soltanto sul valore intrinseco del fare artistico, ma soprattutto sulla natura "d'una certa indispensabilità dell'elemento estetico nel cammino del discorso filosofico", come si esprime Gianluca Garelli nel suo "Umane vestigia (Nancy su Hegel e una fanciulla che segue le Muse)". Anche il saggio di Jordi Massó Castilla, "El arte sin fin tras la muerte del arte", proprio come quello di Garelli, interroga principalmente sul terreno dell'estetica il rapporto intricato tra Nancy ed Hegel, soffermandosi in particolare sui temi del simbolico e della morte dell'arte.

Quattro saggi, poi – il primo "Sovranità, guerra e tecnica nel mondo globalizzato" di Clemens-Carl Härle, il secondo "Il negativo della politica. Sul lascito teoretico di Jean-Luc Nancy" di Massimo Villani, il terzo "Jean-Luc Nancy: de la guerra a la necesidad de una nueva ontología política" di Carlos Roa Hewstone, il quarto "Somatocene. Noi corpo del mondo" di Giovanbattista Tusa – sono votati all'esplorazione di un altro filone teoretico che attraversa incessantemente il pensiero nancyano, ovvero quello di un'interpretazione politicamente pregnante delle trasformazioni indotte dalla mondializzazione, dall'espansione illimitata delle tecnologie globali e globalizzanti, dalla necessità di ripensare la comunità attraverso forme inedite di ontologia politica che riattualizzino l'interdipendenza tra pluralità e singolarità, al di là delle dialettiche oppostive tra guerra e convivenza, tra sovranità e governo, tra violenza e diritti che minacciano sempre e ovunque il "noi" co-ontologico.

Un altro gruppo di saggi, infine, si concentra su due oggetti concettuali assolutamente centrali per la comprensione del "pensiero finito" che rappresenta il nucleo centrale, eruttivo-creativo, di un'attitudine teoretica instancabile e vulcanica come quella del filosofo strasburghese. Le argomentazioni contenute in "A corpo perduto' tra Nancy e Derrida: il desiderio ellittico della filosofia" di Julia Ponzio, in "Potere erotico e sessistenza: Jean-Luc Nancy con Audre Lorde" di Francesca R. Recchia Luciani, in "Résister à la chute de l'Occident. Penser l'orientalisme anorexique avec Jean-Luc Nancy" di Benedetta Todaro e in "Il t(r)atto tra Nancy e Derrida: come restare in contatto" di Christian Introna ruotano, infatti, intorno al tema del *corpo* e a quello, altrettanto basilare nell'ontologia dell'essere-insieme al cuore della produzione filosofica di Nancy, del *rapporto*, comunque lo si declini, ovvero sia nei termini dei corpi-in-con-tatto che articolano l'essere-in-comune, sia in quelli peculiari e trasformativi dell'amore, della passione e del sesso.

Nella sezione “Paraggi” si incontra, poi, “Sulla soglia. *Jean-Luc Nancy* di Francesca R. Recchia Luciani”, un’approfondita e articolata discussione della psicanalista Cristiana Fanelli sull’ultima monografia italiana dedicata a Nancy in cui l’intreccio tra corpo e psiche emerge come uno degli accessi possibili e più favorevoli all’interpretazione di un pensiero, densamente corporeo, sempre vivo, vitale, aperto. Nello spazio “Forum”, infine, troviamo due recensioni: la prima, di Alessia Franco dedicata a *Estasi* di Jean-Luc Nancy e Federico Ferrari, la seconda, di Matteo Maria Paolucci, impegnata in un’attenta lettura dell’imponente monografia di Massimo Villani intitolata *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy*.

L’ampiezza, lo spessore, l’articolazione, nonché la molteplicità dei temi affrontati da questi saggi di autori e autrici di vari luoghi del mondo dedicati al grande filosofo francese della “decostruzione” dimostra, ancora una volta, non soltanto quanto influente è stato, è e sarà il suo punto di vista e la sua ricerca sul pensiero del presente, ma soprattutto come il suo instancabile impegno filosofico, condotto fino all’ultimo dei suoi giorni, possa essere d’ispirazione per chiunque intraprenda il mestiere della teoresi senza risparmiarsi e sottrarsi al “corpo a corpo” sagittale con un’“ontologia dell’attualità” come *co-ontologia del noi*.

SAGGI



Sans salut

Être partout où est la vie<sup>1</sup>

DANIELLE COHEN-LEVINAS \*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1823>

“ Sans salut, face à l'impossible,  
juste capables de saluer notre si singulière aventure. ”

(Jean-Luc Nancy, *La Peau fragile du monde*,  
Paris, Galilée, 2021, p.17)

### *ABSTRACT*

Mais comment témoigner du souffle de l'ami? Comment dire que l'esprit souffle encore et toujours, qu'il ne s'arrêtera jamais de souffler, sans pour autant que ce souffle ne soit identifié à un avatar ontothéologique dont Jean-Luc Nancy nous mettait en garde? L'histoire des religions et de la métaphysique se sera tellement octroyé le privilège du “par-delà”, que la parole qui en libère court le risque de se retrouver otage de ce dont elle s'est depuis longtemps exilé. Tant pis, il nous le faut courir ce risque. Jean-Luc Nancy aimait à citer cette phrase d'Ingeborg Bachmann: “Toute personne qui tombe a des ailes”.

Disons, pour faire bref et court, que les ailes sur lesquelles se déploient le souffle de Jean-Luc Nancy n'a ni commencement ni fin. Il est surgissement. La survenue du souffle, pourrait-on dire, un mot que chérissait Nancy. Un souffle à l'approche qui vit et meurt infiniment, là où ça surgit, à l'improviste.

Come testimoniare il respiro di un amico? Come dire che lo spirito respira ancora e sempre, che non smetterà mai di soffiare, senza che questo respiro si identifichi con un avatar ontoteologico da cui Jean-Luc Nancy ci ha messo in guardia? La storia della religione e della metafisica si è talmente permessa il privilegio dell'oltre che la parola che la libera rischia di essere ostaggio di ciò

---

<sup>1</sup> Ce texte a été écrit et lu au Colloque consacré à Jean-Luc Nancy, *Anastasis de la pensée* (22-24 janvier 2022, Centre Georges Pompidou/ENS Ulm Paris); journées organisées par Divya Dwivedi, Jérôme Lèbre, Shaj Mohan, Maël Montévil et François Warin.

\* Danielle Cohen-Levinas è professoressa di Filosofia contemporanea e Filosofia dell'arte e della musica presso l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne e all'École Normale Supérieure di Parigi, ha fondato nel 2012 il Centre Emmanuel Levinas.

da cui è stata a lungo esiliata. Pazienza, dobbiamo correre questo rischio. Jean-Luc Nancy amava citare questa frase di Ingeborg Bachmann: “Ogni persona che cade ha le ali”.

Diciamo, per farla breve e dolce, che le ali su cui si dispiega il respiro di Jean-Luc Nancy non hanno né inizio né fine. È un’emersione. Il sopraggiungere del respiro, si potrebbe dire, una parola cara a Nancy. Un respiro che si avvicina, che vive e muore all’infinito, là dove sorge, inaspettatamente.

How to witness the breath of a friend? How to say that the spirit still and always breathes, that it will never stop blowing, without this breath being identified with an onto-theological avatar that Jean-Luc Nancy has warned us against? The history of religion and metaphysics has so afforded itself the privilege of the “beyond” that the word that liberates it risks being hostage to that from which it has long been exiled. Too bad, we have to take that risk. Jean-Luc Nancy was fond of quoting this line from Ingeborg Bachmann: “Every person who falls has wings”.

Let us say, to keep it short and sweet, that the wings on which Jean-Luc Nancy’s breath unfolds have no beginning and no end. It is an emergence. The coming of the breath, one might say, a word that Nancy cherished. An approaching breath that lives and dies infinitely, where it rises, unexpectedly.

Oui, c'est vrai, nous avons pensé tant de fois, chacun d'entre nous différemment, que Jean-Luc Nancy était immortel; qu'il avait pour ainsi dire ressuscité tant de fois sans jamais être mort, sans que cette résurrection fût précédée de ce que nous nommons la cessation de la vie.

Tant de fois nous avons eu peur, nous avons été saisis d'effroi devant l'inéluctable, parce que, non, Jean-Luc Nancy ne pouvait pas mourir. Il nous l'avait prouvé tant de fois. Tant de fois il s'était lui-même surpris à déjouer la prévisibilité la plus propre de l'existence, ce qu'il appelait, dans un article consacré à Heidegger, *Heidegger et la vie sans mort*<sup>3</sup>.

La tâche de la vie ne pouvait pas être autre chose que la réouverture du sens même d'un mourir qui ne vient pas, d'un mourir infiniment ajourné; d'un mourir infiniment vivant. D'un mourir vivant jusqu'à la mort. "Morts ou vivants", disait Jean-Luc Nancy, "les amis sont des esprits (...) un esprit souffle à sa manière – mort ou vivant".

Alors aujourd'hui, ce n'est pas exactement de l'immensité intellectuelle que Jean-Luc Nancy nous a transmis et enseigné que je souhaite parler. Je ne prends pas ici la parole devant vous pour commenter tel ou tel aspect de son œuvre qui nous est chère et précieuse, parce que le travail de la pensée ne s'arrête jamais, parce qu'il ne faut jamais laisser le sens se dissoudre, se disloquer, se forclure et s'interrompre. Je voudrais parler du souffle de l'ami, de sa voix, de son rire, de ses silences, de ses tourments, de ses marges, de ses écarts, tout ce qui par-delà le mourir nous échoie en partage, en commun, dirait Jean-Luc.

"Aujourd'hui je vis entourés d'amis morts ou présents", disait-il. "J'entends leur intonation et je les entends me dire: alors, tu voudrais bien savoir ce que nous dirions"<sup>4</sup>. Oui Jean-Luc, j'aimerais bien savoir ce que tu m'en dirais. Mais d'ores et déjà, je sais que tu ne partageais avec Montaigne l'idée que nous devons apprendre à mourir. Apprendre à mourir? Pourquoi faire? Quelle vaine prétention, dont tu disais aussi que Montaigne avait fini par y renoncer. Car comment pourrions-nous apprendre ce qui est le propre de la désappropriation, de la vulnérabilité absolue de la vie. C'est à ce prix, au prix de la désap-

---

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, *Heidegger et la vie sans mort*, *le Nouvel Observateur*, n. 2019, 17-23 juillet 2003.

<sup>4</sup> J.-L. Nancy, *À la vie, à la mort ? Entretien avec Jean-Luc Nancy*, "Philosophie magazine", 24 août 2021.

appropriation de ce que nous avons de plus propre, que Jean-Luc Nancy est devenu un penseur de la finitude qui aura toujours donné le dernier mot à la vie.

Mais comment témoigner du souffle de l'ami? Comment dire que l'esprit souffle encore et toujours, qu'il ne s'arrêtera jamais de souffler, sans pour autant que ce souffle ne soit identifié à un avatar ontothéologique dont Jean-Luc Nancy nous mettait en garde? L'histoire des religions et de la métaphysique se sera tellement octroyé le privilège du "par-delà", que la parole qui en libère court le risque de se retrouver otage de ce dont elle s'est depuis longtemps exilé. Tant pis, il nous le faut courir ce risque. Jean-Luc Nancy aimait à citer cette phrase d'Ingeborg Bachmann: "Toute personne qui tombe a des ailes"<sup>5</sup>.

Disons, pour faire bref et court, que les ailes sur lesquelles se déploient le souffle de Jean-Luc Nancy n'a ni commencement ni fin. Il est surgissement. La survenue du souffle, pourrait-on dire, un mot que chérissait Nancy. Un souffle à l'approche qui vit et meurt infiniment, là où ça surgit, à l'improviste.

Peut-être, peut-être, rien n'est sûr, en commençant par évoquer sa voix. Impossible de ne pas entendre résonner au creux de l'oreille, tapis quelque part au fond du tympan, le timbre de la voix de Jean-Luc Nancy. Ce timbre dont la gravité, la plénitude, la scansion, l'intonation était une adresse pour tous les singuliers-pluriels que nous sommes. Une adresse pour la communauté, qui touche au plus profonds les affects du monde et du temps.

J'ai souvent dit à Jean-Luc Nancy que s'il avait été un chanteur, il aurait été ce que l'on appelle dans le jargon musical, une basse profonde. Une tessiture de basse, ou de baryton-basse, comme il convient pour interpréter le rôle de Boris Godounov de Moussorgski, par exemple. Il ne déplaisait pas à Jean-Luc de se projeter dans le rôle de Boris Godounov, de se dire qu'il était "baryton basse", plus exactement, "philosophe et baryton basse". La voix comme paradigme de l'*interior intimo meo*, d'Augustin, par-delà les croyances et les convictions religieuses, par-delà même "l'effacement des destinations transcendantes", selon la belle formule de Nancy dans *Que faire?*<sup>6</sup> Que faire? Voilà bien une question qu'aujourd'hui nous ne cessons de nous poser.

Permettez-moi de me mettre le temps d'une parenthèse à l'écoute de l'éclat

---

<sup>5</sup> I. Bachmann, *Toute personne qui tombe a des ailes*, trad. fr. de F. Rétif, Gallimard, Paris 2015, p. 247. Cité par Jean-Luc Nancy, in *Que faire ?*, Galilée, Paris 2016, p. 59.

<sup>6</sup> J.-L. Nancy, *Que faire ?*, cit., p. 56.

intérieur de la voix de Jan-Luc Nancy. Jean-Luc aimait la scène, l'avant-scène, l'improvisation, les marges, les coulisses de la pensée. Il aimait les musiciens. Mais dès lors que nous parlions de musique ensemble, c'est-à-dire quasiment à chaque fois que nous nous parlions, au détour d'une phrase, Jean-Luc disait à mi-voix, sur le ton de la confiance et de la mélancolie : "oui, mais la musique Danielle, tu le sais, c'était l'affaire de Lacoue". Un point d'orgue quasi religieux venait alors se glisser entre notre échange, pour surseoir au nom propre qu'il venait de prononcé ; ce nom propre, Lacoue, qui le liait à tout jamais, dans la vie comme dans la mort, dans la vie et dans la mort, à son propre nom.

Je ne m'aventurerai pas davantage dans ce que Jean-Luc Nancy nomme "le silence du dehors"<sup>7</sup> – ce que j'ai appelé de manière plus prosaïque "Point d'orgue". Mais, je m'empresse d'ajouter qu'il n'y a pas de dehors pour Jean-Luc Nancy: "(...) - il n'y a pas de dehors, sinon dedans, au plus intime, là où ça surgit, là où ça craque, rompt ou s'articule"<sup>8</sup>.

Pas de dehors, "sinon dedans" : retour à une subjectivité augustinienne qui accueille avec gratitude ce qui advient; un dedans comme échappée d'un temps clos ou destinal, à la mesure de la vulnérabilité de l'humanité de l'homme. Où est l'humain? Telle aurait pu être le titre de cet hommage *Sans salut* adressé à Jean-Luc Nancy. En ces temps désorientés, l'humain est partout dehors, y compris dans son dedans le plus intime et blessé. Les récits de Kafka nous fournissent la matrice narrative de cette peau fragile dont parle Nancy. Gregor Samsa dans *La métamorphose* est en quelque sorte passé en une nuit de l'autre côté des principes que la raison universelle reconnaît comme le propre de notre civilisation. Son enveloppe humaine a pris la forme d'un cancrelat répugnant au regard du monde, mais son humanité n'a pas pour autant cessé de battre, au rythme effrayant de l'inhumanité du monde, et en particulier de l'inhumanité de ses proches et de sa famille qui attendent avec une impatience à peine déguisée de voir ce cœur trop humain cesser de battre: "Ben (...) pour ce qui est de vous débarrasser de la chose d'à côté, ne vous faites pas de souci. C'est déjà réglé"<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> J. L. Nancy, *La Peau fragile du monde*, Galilée, Paris 2020, p. 27.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>9</sup> Réplique de la femme de ménage à Madame Samsa, la mère de Gregor, à la fin de *La*

Se débarrasser d'une humanité devenue trop encombrante, dont le symptôme est d'exposer sa nudité la plus radicale, son absolu dehors, sans espoir de retour au-dedans, sans Salut, sans rédemption: voilà l'enseignement que je tire de cette dialectique "dehors/dedans", qui fait de l'existence le lieu de tous les escarres, de toutes les écorchures et de toutes les métamorphoses de l'humain. On ne peut pas *toucher* la peau d'un homme-cancrelat, pas plus qu'on ne peut toucher la peau à vif du monde, mais on peut y voir l'incomplétude de notre condition et répondre à cette humanité défaillante par une parole adressée. Quel langage pourrait venir à bout d'une fragilité constitutive et constituante de ce laps entre dedans-dehors, de ce clignotement de la psychè qui ne peut plus ou ne sait plus faire face? *Hi nenni* (me voici), dit le prophète dans la Bible hébraïque. Sait-il seulement à qui il le dit, sait-on seulement à qui il dit "tu"? A un dehors dont la peau se sera absentée depuis toujours, nous laissant au bord; ce bord que Nancy décrit comme étant "la part ou la dimension exposée et exposante du singulier"<sup>10</sup>.

Je ne m'aventurerai pas plus dans ce "dehors" intime. Je voudrais juste faire entendre, modestement, quelque chose de ce craquement, du surgissement du souffle, la mort infiniment qui ourdit la vie; la vie plus forte que la mort, comme nous l'enseigne *La Cantique des cantiques*. Mais si mourir infiniment se situe résolument auprès de la vie. "Nous faisons notre vie et notre mort, écrit Nancy, qui a leur tour nous font"<sup>11</sup>.

Ce faire, cette quasi poétique de la vie et de la mort, qui fait que même à bout de souffle, ni l'une ni l'autre n'épuise le désir de sens, ne nous obligerait-elle pas, au regard de tout ce qui étouffe et essouffle le souffle - le souffle politique, le souffle de l'Occident lui-même comme le pensait Nancy, le souffle de l'enchantement - cette poétique de la vie et de la mort ne nous incite-elle pas "à se tenir prêt pour l'improviste"<sup>12</sup>, comme l'écrit Nancy dans les dernières lignes de *Que faire?*

---

*métamorphose* de Franz Kafka.

<sup>10</sup> J.-L. Nancy, *La Peau fragile du monde*, cit., p. 165.

<sup>11</sup> J.-L. Nancy, *Que faire ?*, cit., p. 56.

<sup>12</sup> Ivi, p. 119.

Alors oui, j’y reviens, et je conclus dessus: la voix. Cette voix je l’entends parce qu’elle fut pour moi l’expression la plus saisissante de l’*interior intimo meo* augustinien cher à Jean-Luc. Et par-delà l’*interior intimo meo*, j’entends ses harmoniques, ces résonances qui surgissent d’un son mis en vibration, qui s’écourent mais ne s’écrivent pas; j’entends ses larmes. Les larmes de la voix de Jean-Luc, qui disait mieux que n’importe quel discours, combien la vie n’était pas “une vie sans mort”, selon la formule de Heidegger qu’il avait commenté en 2003, mais bien une vie où mourir signifie mourir infiniment, sans relâche, comme si mourir signifiait courir vers la vie, et y courir à bout de souffle. Extraordinaire retournement de l’intentionnalité existentielle. La mort elle-même est vulnérable devant la vie. La fragilité du monde n’est pas que ce dernier va mourir, mais que “l’homme passe infiniment l’homme”. “On peut dire” – écrit Jean-Luc Nancy dans *La Peau fragile du monde* – “que cette phrase a ouvert la scansion du temps qui nous vient”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> J.-L. Nancy, *La Peau fragile du monde*, cit., p. 21.

## BIBLIOGRAPHIE

- BACHMANN I., *Toute personne qui tombe a des ailes*, trad. fr. de F. Rétif, Gallimard, Paris 2015.
- NANCY J.-L., *Heidegger et la vie sans mort*, *le Nouvel Observateur*, n. 2019, 17-23 juillet 2003.
- , *À la vie, à la mort ? Entretien avec Jean-Luc Nancy*, “Philosophie magazine”, 24 août 2021.
- , *Que faire ?*, Galilée, Paris 2016.
- , *La Peau fragile du monde*, Galilée, Paris 2020.

Jean-Luc Nancy: La peau du monde. Finitude et existence  
DANIELA CALABRÒ\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1824>

*ABSTRACT*

Le thème central de ce texte porte sur la lecture des concepts nancéiens d'exposition (ex-peau-sition), de corporéité, de seuil. A partir de ces concepts, le philosophe français retrace la déconstruction de la pensée occidentale et fait émerger une existence toujours exposée, mise à nu, ouverte, mise en scène. "À fleur de peau" c'est l'expression – ou, si l'on veut, le nouveau sens du monde – qui démantèle les espaces clos et toutes les clôtures.

The text focusses on the concepts of exposure (ex-peau-sition), corporeality and threshold as thematised by Nancy. From these concepts, the French philosopher traces the deconstruction of Western thought and brings out an existence that is always exposed, laid bare, open, staged. "À fleur de peau" is the expression – or, if you like, the new sense of the world – that dismantles closed spaces and all fences.

---

\* Daniela Calabrò è professoressa associata di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Salerno.

Tout d'abord, je désire remercier Francesca Romana Recchia Luciani pour l'invitation à ce numéro de la revue *Post-Filosofie* dédié à la mémoire de Jean-Luc Nancy. Et c'est avec une grande émotion que je m'appête à en dresser un bref profil, sans oublier que Jean-Luc Nancy, le philosophe de la "démocratie à venir", de la "liberté singulière/plurielle", de la "corporéité" et du "toucher", a eu le mérite de former plusieurs générations de jeunes étudiants auxquels il consacrait une grande partie de son temps au cours des débats qui suivaient ses leçons ; et cela, en captant et en faisant résonner les regards, les mots, les corps, les gestes et les pensées. En réalité, c'était les questions qui poussaient toujours plus loin sa réflexion philosophique, et qui portaient de plus en plus loin, sur le seuil, le sens de notre existence finie.

Il aurait dû intervenir en automne 2021 en Italie, à l'Université de Salerne, sur le thème de la vulnérabilité et du souci. L'idée partait encore une fois d'un de ses récents ouvrages, *La peau fragile du monde* autour duquel le colloque aurait dû se dérouler, qui avait comme objectif – ce sont les mots de Nancy – "de mêler à la préoccupation de demain un accueil du présent par lequel nous allons vers demain. Sans cet accueil l'angoisse ou la frénésie nous dévastent. Et sans préoccupation nous restons stupides"<sup>1</sup>. Nous devrions tous être "aimantés par le même souci de ce qui est en train de nous arriver, à nous tardifs humanoïdes. Ce qui nous arrive lorsque nous arrivons nous-mêmes à une extrémité de notre histoire, que cette extrémité doive être une étape, une rupture ou tout simplement un dernier souffle"<sup>2</sup>.

Préoccupation et souci sont les termes qui résonnent ici et que Nancy nous propose ; et en ce sens, cette 'attraction' pour le souci nous concerne tous, comme un aimant, comme un minéral dont la vie nous semble si lointaine, si distante. C'est de ce monde que nous devons nous occuper, nous préoccuper, sans quoi nous 'restons stupides', au sens d'inertes, immobiles. Le souci, en revanche, est action, action visant quelque chose ou quelqu'un. C'est, si nous y faisons attention et que nous y prêtons l'oreille, le mouvement originaire de l'existence toute entière, humaine, végétale, animale, minérale.

Mais nous ne pouvons pas parler de souci sans nous occuper du thème de la corporéité auquel, comme je le disais en commençant, Nancy a consacré

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *La peau fragile du monde*, Galilée, Paris 2020, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*

une grande partie de sa réflexion philosophique.

Ainsi, dans une de ses œuvres les plus importantes, *Corpus*, Nancy écrit : “Un corps est une image offerte à d’autres corps, tout un corpus d’images tendues de corps en corps, couleurs, ombres locales, fragments, grains de beauté, [...] tendons, cranes, côtes, pelvis, ventres, écumes, larmes, dents, baves, fentes, langues, sueurs, liqueurs, peines et joies, et moi, et toi”<sup>3</sup>.

Dans ce passage intense, nous trouvons tout le sens que le philosophe français assigne au concept de corps. Corps qui se fléchit – *de corps en corps* – en une existence toujours déjà exposée, mise à nue, ouverte, mise en scène.

L’existence à laquelle se réfère le philosophe français n’est pas une possession, ni une incorporation, mais la proximité comme telle, l’imminence et l’affleurement, la scansion d’un rythme, le chaque-fois-singulier qui fait trembler toute détermination et toute consistance de l’ego, de l’ego cogito, dans cette ouverture originaire du soi à l’autre que soi, qui est l’expérience de la puissance de la division, de la finitude, de l’exposition ou de l’abandon de soi. Effraction continue de tout corps constitué, clos, identique à soi ; naissance continue, agitation, inquiétude, peine et joie, inconscience viscérale enlacée à un corps, *l’autre* corps, et le temps secoué, traversé de bavardages, d’odeurs, de saveurs. En un affleurement de peau, de lèvres, d’attouchements qui débranchent le système dialectique et se produisent en une “*diastole sans systole*”<sup>4</sup>. Dans sa continuelle lacération, fissure, la peau, la peau de tout corps, de tout “je”, s’ouvre à sa propre dis-location, devient surface ‘a-réelle’, touche la *sublimitas* d’un toucher qui ne touche pas, d’un *corps à corps* qui tend vers l’infini, qui fait face aux corps, les juxte, en les exposant continuellement à la limite de la séparation ; qui *fait la peau* à l’autre/de l’autre. L’existence est ainsi présence révélée d’une image de désir toujours renouvelé et toujours attendu, comme celui qui nous est offert magistralement par la toile de Cézanne de 1872, *Après-midi à Naples*, sur laquelle Nancy nous invite à réfléchir dans un autre texte extraordinaire et suggestif, dont le titre est : *La pelle delle immagini | Nus sommes. La peau des images*.

---

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, Éditions Métailié, Paris 2000, p. 105.

<sup>4</sup> Ivi, p. 34.



La scène montrée est une scène de désir. [...] D'un désir de voir, de partager ou de toucher le désir montré. Ce qui est montré est la caresse de deux corps. [...] Corps posé sur un autre, mais comme légèrement soulevé, comme dans l'acte de se poser plutôt que posé. Le tout en un équilibre fragile, prolongé mais aussi suspendu, languide mais aussi tendu. [...] Ici tout se touche, se transmet le contact ou la contagion d'un désir, de son surgissement ou de son apaisement, de son effleurement et de son embrassement, qui pourtant n'est pas une étreinte, mais effleurement, légère pression, sensation de la peau sur la peau, à fleur de peau<sup>5</sup>.

Tout ici est mis en scène : “les draps défaits, la théière discrètement érectile, le broc dans la niche, le miroir qui reflète et renvoie à notre regard l'image de l'image”<sup>6</sup> ou, pour mieux dire, une *skené* qui, paradoxalement, recule dans son *proskénion*. Comme on sait, en effet, l'avant-scène – la partie antérieure du théâtre est d'une certaine manière le *dehors* de la scène, laquelle réciproquement est le refuge, le rideau, le dedans, soit le lieu à partir duquel quelque chose est mis en scène, qui donc apparaît à l'existence. En ce

<sup>5</sup> J.-L. Nancy et F. Ferrari, *La pelle delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, 1 édition, pp. 21-22; ici ma traduction.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 23; ici ma traduction.

sens alors Nancy nous parle du théâtre. Ce dernier – loin d'être compris comme la manifestation spatiotemporelle d'une tromperie, dont les acteurs et les masques se feraient les complices – est la mise en scène du monde dont le corps se dispose précisément devant nous sans secrets, sans intimité.

Devant le refuge intime qui en quelque sorte se renverse hors de l'espace, dans un angle mort, s'ouvre l'espace dans lequel on sort, dans lequel le corps se met devant soi – toute présence, en effet, est là, en cet en-dehors de soi qui ne se détache pas d'un 'dedans', mais qui l'évoque seulement comme l'impossible, le vide hors du lieu, le temps du sens. 'Soi' advient ainsi: personnage, rôle, masque, manière, démarche, exhibition, présentation – c'est-à-dire variation singulière de la déhiscence et de la distinction à travers laquelle il y a un corps, une présence<sup>7</sup>.

L'image du nu – tel qu'il apparaît dans la toile de Cézanne et tel qu'il nous apparaît toujours – remet à chaque fois en jeu sa nudité, sa peau d'images : apparition intégrale, au premier plan, sur le plan unique de l'image, du fait qu'il n'y ait pas d'autre plan, pas de profondeur cachée, pas de secret. Le secret est sur la peau (le secret et sa sacralité). Selon l'indication de Nancy, ce qui se montre dans le nu, c'est à chaque fois qu'un sujet au sens strict de *sub-jectum* – n'a rien en dessous de soi, ne cache plus rien. Le sujet repose sur soi-même, et le 'soi' est sa peau, l'épaisseur subtile de la peau et de sa carnation. Quand la peinture se colore de 'chair' ou que la photographie prend 'corps', survient la "*monstration d'une trans-parence qui constitue la peau : une apparition qui ne fait rien apparaître, une luminosité qui n'éclaire qu'elle-même, une touche diaphane qui ne laisse deviner rien d'autre que son propre toucher*"<sup>8</sup>.

Nous sommes dans la décloison de notre propre existence, dans *l'an-archie* d'une dis-location indestructible, dans l'ouverture hyperbolique du finibrèche, lacération, caresse, bouche, baiser. Et encore, *toi et moi*. Peau qui annonce et promet la jouissance à travers un toucher qui

n'abolit jamais la distance entre nous mais [...] métamorphose l'écart en approche. Non pas en contact, mais en venue. Non pas en présence mais en apparition. Non pas en être là mais en manière de *passer par là*, de hanter, de fréquenter. [...] Le toucher fréquente la peau : il l'approche, il la visite, il l'observe – aussi bien au sens de *regarder, examiner*

---

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *Corps Théâtre. Après la tragédie*, inedit en français; texte édité en italien, *Corpo teatro*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010, p. 26; ici ma traduction.

<sup>8</sup> J.-L. Nancy et F. Ferrari, *La pelle delle immagini*, cit., pp. 8-9; ici ma traduction.

qu'au sens de *respecter*, se conformer<sup>9</sup>.

Ici est l'interdit de tout toucher, son tabou, mais aussi, à nouveau, sa promesse ; ce pourquoi tout tabou proclame : “*ne me touche pas, touche en moi plus loin que moi*”<sup>10</sup>. Le peau-contre-peau est ainsi un espace impossible à suturer, blessure sanglante qui ne cicatrise pas, frontière qui n'est comparable à aucun bord.

Les zones sont chatouillées, titillées, portées à tressaillir, à frémir, à rire aussi et à s'irriter. [...] Ce sont des peaux sonores, qui grondent, gémissent, appellent, soufflent. Des peaux qui frottent et mêlent leurs sueurs, leurs humeurs, leurs écumes. Des peaux excitées, excédées, exaspérées, ravies : des existences exorbitées, des nudités<sup>11</sup>.

Toutes les nudités, toutes les peaux, téguments dont la texture constitue ce que nous sommes, notre cortex, sont des différenciations qui ne procèdent pas selon un genre (masculin ou féminin), mais selon de multiples, de diverses différenciations en soi/du soi, selon ces partitions *zonales* qui étendent (tendent depuis le dehors) toute existence. Existence exorbitante, autrement dit hors de toute zone orbitale, de tout lien à un soi, à un corps, à un je. Existence excentrique, telle est l'existence de chaque peau, comme un rideau qui ne révèle pas, mais renvoie à 'fleur de peau' une co-existence de couleurs, épaisseurs, profondeurs, entrelacs, attractions, intensifications. C'est dans cette direction que penche l'ontologie esthétique de Jean-Luc Nancy : c'est dans l'œuvre d'art, en effet, que la mise en scène du corps, de sa nudité, de sa carnation remet en jeu 'au cœur de l'être' non pas une possession, ni un dévoilement, mais le 'faux bond' qui depuis toujours se joue des visages peints, des présences muettes, des figurations du monde : voilà que le vice de la pensée occidentale est privé de fondement. Ce vice de la pensée qui devrait, comme nous l'enseignait déjà Nietzsche, être démasqué en mettant en échec la sub-

---

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Peau essentielle*, in «Estetica. Studi e ricerche» 2016, vol. IV, p. 76. À ce propos voir aussi : Jean-Luc Nancy, *Sexistence*, Galilée, Paris 2017; F.R. Recchia Luciani, *Corpus, Amore, Sessistenza: critica della ragione tattile e ontologia aptica a partire dalla "filosofia del corpo" di Jean-Luc Nancy*, in «Teoria», XLI/2021/2, pp. 77-98 e Jean-Luc Nancy, Feltrinelli, Milano 2022; M. Viliani, *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2020; D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2006.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 78.

jectivité moderne en tant que c'est justement à l'intérieur de la vision apollinienne du réel que s'ouvre l'abîme du dionysiaque. *Mundus est fabula* signifie alors pour nous que le *mundus*, entendu comme ce qui est pur, propre, transparent, n'est autre qu'une tromperie, une *fabula*, précisément. Le *mundus* comme *cosmos*, construit sur la certitude apodictique de l'ego cogito cartésien n'a plus de 'chez soi'. Reste le *chaosmos* d'un *teatrum mundi* qui place sur la scène "des corps qui se rencontrent, s'éloignent, s'attirent, se repoussent, se montrent les uns aux autres en montrant en même temps derrière eux, autour d'eux, la nuit incorporelle de leur provenance"<sup>12</sup>. Touches, ébauches, profils soustraits, moulages perdus, comme un 'arriver à' qui est l'exposition même des figures sur la scène, la naissance et la mort de tout corps *au monde*, le seuil *comme* peau.

Nos existences se jouent sur ce seuil, sur cette bordure liminaire qui épaissit ses frontières et qui en même temps nous retient, parce que nous sommes peut-être nous-mêmes cette bordure et cette limite. Nous pouvons mieux comprendre ce passage en faisant référence à un autre ouvrage de Nancy qui justement s'intitule *Sur le seuil*. Ici, le philosophe français nous donne accès à *La Mort de la Vierge* du Caravage (1606):

---

<sup>12</sup> Y. Lorelle, *Le corps, les rites et la scène – des origines au XX<sup>e</sup> siècle*, Edition de l'Amandier, Paris 2003, p. 37.



Et ainsi nous sommes entrés là où nous n'entrerons jamais, dans cette scène peinte sur une toile. Soudain, nous y sommes. Nous ne pourrions pas dire y avoir pénétré, ni non plus en être resté à l'extérieur. Nous y sommes d'une manière plus antique et plus simple par rapport à un mouvement, à un transfert ou à une pénétration. Nous y sommes sans avoir quitté le seuil, sur le seuil, ni dedans, ni dehors – et peut-être sommes-nous le seuil nous-mêmes, exactement comme notre œil se conforme au plan de la toile et se tisse lui-même dans son étoffe<sup>13</sup>.

La scène s'offre, se déploie sous nos yeux, sans que nous l'ayons explicitement demandé. En ce déploiement, nous nous trouvons déjà pris et saisis, enveloppés comme le drap de velours qui nous introduit dans la scène, à l'intérieur d'elle. Ainsi, nous sommes littéralement partagés – parties de et en même temps séparés de – en un lieu qui ne nous est pas propre, et même en un lieu qui ne nous appartient en rien.

---

<sup>13</sup> J.-L. Nancy, *Les muses*, Galilée, Paris 1994, p. 97.

Comme le dit Nancy, nous ne sommes jamais ‘devant’ le tableau, mais celui-ci est *en avant*, ‘en évidence’ pour notre regard. Et cet ‘être en évidence’ avec quoi nous ‘entrons’ dans le tableau et avec quoi nous ‘faisons tableau’ est la condition à laquelle le regard comme ‘chose’ émerge du tableau. Mais en ce ‘venir à’, en cette approche qui est l’exposition des figures de la scène, il y a notre correspondance avec ce qui nous est demandé: entrer et regarder. C’est cela qui nous est permis et promis en cette exposition de monde. Lieu d’élection par excellence, la toile nous fait signe: dé-voilement et dévoilement (sortie hors de la toile) sont offerts.

Venez et voyez. Épuisez votre regard, jusqu’à ce que vous fermiez les yeux, que vous les couvriez de vos mains, que vous laissiez tomber vos visages sur vos genoux. [...] Regardez l’invisible, non au-delà du visible, ni dedans ni dehors, mais directement l’invisible, sur le seuil, comme sa propre huile, sa trame et son pigment<sup>14</sup>.

Ici pourtant l’invisible semble être la mort. C’est ici que nous nous trouvons, c’est cela que nous ne voyons pas: “dans la mort nous n’y sommes jamais, nous y sommes toujours”<sup>15</sup>. Nancy indique dans la mort l’exposition même dont tout existant est constitué. Non pas donc acte final auquel toute chose serait destinalement ou chrétiennement livrée, mais exposition absolue de toutes les choses dans lesquelles le temps se tend ou s’é-tend, “fait crac sans avoir commencé, presse et rompt une masse de présent sans passé, ouvre l’instant sans précédents, n’est en rien fissuré”<sup>16</sup>. Le temps de la mort, le temps mortel s’étend sur l’existence comme les fissures s’étendent sur les murs : de rien. Parce qu’il n’y a rien dans cette fissure / cet espacement, si ce n’est justement l’exposition même de la finitude irréductible. Penser la mort, c’est penser cette finitude essentielle, absolue : absolument détachée de tout achèvement, de toute circularité infinie et insensée. Non pas donc

*une pensée de la limitation, qui implique l’illimitation d’un au-delà, mais une pensée de la limite comme ce à partir de quoi, infiniment finie, l’existence se soulève et à quoi elle s’expose. Non une pensée de l’abîme et du rien, mais une pensée du caractère infondé de*

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 110.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, p. 187.

*l'être : du seul 'être' dont l'existence épuise toute la substance et toute la possibilité*<sup>17</sup>.

La mort n'est pas le temps à venir de la fin ou de l'accomplissement d'un sens ultime, comme nous sommes habitués à le penser dans une perspective chrétienne fondée sur le cercle archéologique et théologique de l'*eschaton* final ; la mort est l'exposition même du soi, de tout soi à l'autre qui est toujours déjà ici, comme une fente, comme une fissure, comme la lame d'un couteau.

Ainsi comprise, la mort excède le sens de la fin universelle, du néant cosmique par lequel nous serions engloutis selon une image eschatologique du temps ; c'est la mort infiniment finie déjà arrivée ou, mieux, jointe ou re-jointe aux choses, comme une syncope, un arrêt, une partition. Voilà ce à quoi la pensée doit tendre, ce à quoi elle ne peut constitutivement pas se soustraire : l'exposition du soi à l'autre que soi ne peut se penser que comme la lame d'un couteau qui lacère la peau et la met à nu, qui littéralement l'ouvre.

C'est précisément dans cette ouverture qu'est le dedans/dehors de notre existence. Sans secrets, telle est l'exposition, telle est la nudité de la décloison. Nous sommes alors arrivés à proximité, nous avons marqué le seuil, nous avons affronté un monde, ses présences, ses absences :

Dehors et dedans en même temps, mais sans qu'il y ait communication entre dedans et dehors, sans mélange, médiation et croisement. Peut-être, en ce cas, nous avons accès justement à cela : à ce qui est absolument sans accès.

Et peut-être que l'accès c'est nous, les mortels. [...] Le seuil que nous sommes, nous, les vivants<sup>18</sup>.

Traînés de force dans cette ouverture, dans ce temps de l'immémorial, dans cet espace coûteux... tout est pesant ici, tout donne à penser. Cette peinture expose "notre accès au fait que nous n'ayons pas accès – ni à l'en-dedans, ni à l'en-dehors de nous-mêmes. Ainsi, nous existons"<sup>19</sup>. Et ceci est le "monstre impossible à avaler"<sup>20</sup>, à faire nôtre ; tel est le dé-payement, l'extérieur de la pensée.

Comme l'a affirmé justement R. Esposito:

---

<sup>17</sup> J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990, p. 55.

<sup>18</sup> J.-L. Nancy, *Les Muses*, cit., p. 101.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 9.

le parcours philosophique de Nancy dessine les contours et la possibilité d'une désorientation générale. [...] La possibilité extrême de faire de la philosophie à l'époque de la fin de la philosophie. Si la philosophie ne peut plus être une conception du monde, si elle ne peut plus lui assigner son sens ou même tout autre sens, elle peut, cependant, constituer l'ouverture d'un espace de pensée dans lequel le monde se reconnaît soi-même comme l'unique sens. Le monde – les relations qu'il tisse, les nœuds qu'il entrelace, les rencontres qu'il libère dans le grain d'une existence finie parce que jamais en coïncidence avec elle-même, toujours confrontée à l'autre que soi. C'est cette inclination de l'existence vers son extérieur – son apparition dans la pluralité singulière du monde – qui caractérise la pensée de Nancy dans son aspect constitutivement politique. Si le sens coïncide avec l'existence, cela veut dire que nous pouvons enfin 'nous présenter' à nous-mêmes sans plus d'intermédiaires ou de médiateurs – les uns aux autres, dans le partage infini d'une expérience commune<sup>21</sup>.

En une proximité multiple des corps dans laquelle le nous se fait palpable, se touche et s'offre à être touché... l'image se multiplie, éclate, se heurte, s'écarte.

Tout cela comporte une réflexion radicale sur notre provenance et sur notre trajectoire, en somme sur ce que nous voulons être : "ni lieux, ni cieux, ni dieux: [...] démontage et désassemblage des clos, des enclos, des clôtures"<sup>22</sup>. Il faut alors instituer une "pensée des rivages", une pensée de l'approche qui puisse se rendre disponible à "entendre la pierre", à "veiller sur les vastes espaces" de l'ouvert, à pénétrer jusqu'à l'intérieur de la "rumeur nocturne" – pour le dire avec les vers de Rilke<sup>23</sup> ; il faut attendre que le soleil d'Occident soit couché pour pouvoir enfin être-avec "l'écart entre un corps et un autre"<sup>24</sup> et "nous réapproprier ainsi le risque des extrêmes"<sup>25</sup> ; nous qui avons peut-être compris que nous sommes "ce point, cette poussière, ce grain, ce trou et ce silence nommé big bang, dont l'écho hante notre voix"<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> R. Esposito, *Libertà in comune*, introduzione a J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2000, pp. X-XI; ici, ma traduction.

<sup>22</sup> J.-L. Nancy, *La décloison. (Deconstruction du Christianisme I)*, Galilée, Paris 2005, p. 230.

<sup>23</sup> Cfr. R. M. Rilke, *Le livre de la pauvreté et de la mort*, trad. fr. de A. Adamov, Actes Sud, Paris 1992.

<sup>24</sup> J.-L. Nancy, *La décloison. (Deconstruction du Christianisme I)*, cit., p. 230.

<sup>25</sup> J.-L. Nancy, *Rives, bordes, limites (de la singularité)*, in Id., *Le poids d'une pensée, l'approche*, Éditions de la Phocide, Paris-Strasbourg 2008, p. 137.

<sup>26</sup> J.-L. Nancy, *La décloison. (Deconstruction du Christianisme I)*, cit., p. 231.

## BIBLIOGRAPHIE

- CALABRÒ D., *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2006.
- ESPOSITO R., *Libertà in comune*, introduzione a J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2000.
- LORELLE Y., *Le corps, les rites et la scène – des origines au XX<sup>e</sup> siècle I*, Edition de l'Amandier, Paris 2003.
- NANCY J.-L., *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
- , *Corpus*, Métailié, Paris 1992.
- , *Les muses*, Galilée, Paris 1994.
- , *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.
- , *La décloison. (Deconstruction du Christianisme I)*, Galilée, Paris 2005.
- , *Rives, bordes, limites (de la singularité)*, in J.-L. Nancy, *Le poids d'une pensée, l'approche*, Éditions de la Phocide, Paris-Strasbourg 2008.
- , *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli 2010.
- , *Peau essentielle*, in «Estetica. Studi e ricerche» 2016, vol. IV.
- , *Sexistence*, Galilée, Paris 2017.
- NANCY J.-L. e FERRARI F., *La pelle delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *Corpus, Amore, Sessistenza: critica della ragione tattile e ontologia aptica a partire dalla "filosofia del corpo" di Jean-Luc Nancy*, in «Teoria», XLI, /2021/2, pp. 77-98.
- , *Jean-Luc Nancy*, Feltrinelli, Milano 2022.
- RILKE R. M., *Le livre de la pauvreté et de la mort*, trad. fr. de A. Adamov, Actes Sud, Paris 1992.
- VILLANI M., *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2020.

# L'inizio di Jean-Luc Nancy

DIVYA DWIVEDI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1836>

## ABSTRACT

Jean-Luc Nancy si era occupato della questione dell'inizio a molteplici livelli, in molteplici maniere ed in molteplici sensi, riuscendo a parlare dell'inizio affermativamente, cioè con audacia. Anche quando si trovava in ospedale, nel luglio 2021, concluse il suo ultimo scritto, intitolato *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, per dare avvio al progetto pensato con Shaj Mohan e Divya Dwivedi "L'altro inizio della filosofia". In *Cruor*, il suo ultimo libro, sono raccolte tutte le sue riflessioni critiche sulla questione del destino, delle componenti antisemite della storia heideggeriana dell'essere, dei fini della filosofia, con i quali dobbiamo fare i conti, così come sulla questione delle origini, dell'*archefilia* e dell'essenza *an-archica* della filosofia e della democrazia – e ciò significa, per noi, poter pensare quel senso altro dell'inizio rispetto a quello che si intende con "archè"; cosa che potrebbe permetterci di preparare un altro inizio della filosofia rispetto a quello heideggeriano, e di rispondere così alla scommessa di Nancy "perché non farla finita?". Nancy non ci ha lasciato, anzi, stiamo iniziando solo ora *con* Jean-Luc Nancy.

Jean-Luc Nancy dealt with the question of the beginning on multiple levels, in multiple ways and in multiple senses, managing to speak of the beginning affirmatively, boldly. Even when he was in hospital in July 2021, he completed his last writing entitled *The End of Philosophy and the Task of Thought*, in order to initiate the project he conceived with Shaj Mohan and Divya Dwivedi "The Other Beginning of Philosophy". In his latest book *Cruor* are collected all his critical remarks on the question of destiny, on the anti-Semitic components of the Heideggerian history of being, on the aims of philosophy, with which we must deal, as well as on the question of origins, of *archephilia* and the *an-archic* essence of philosophy and democracy. For us, this means being able to think about that other sense of the beginning than

---

\* Divya Dwivedi è una filosofa che vive nel subcontinente indiano. È professoressa associata presso l'*Indian Institute of Technology* di Delhi, dove insegna filosofia e letteratura.

what is meant by “archè”; something that might allow us to prepare another beginning of philosophy than the Heideggerian one, and thus to answer Nancy's wager: “why not get it over with?”. Nancy has not left us, rather, we are only now beginning with Jean-Luc Nancy.

Inizio – questa era una delle parole più ricorrenti nei nostri scambi – *iniziamo*, o ricominciamo, d’altrove...

Nei suoi scritti, nei nostri scambi, nei recenti progetti per aprire o per aprirsi ai problemi che ci attendono, Jean-Luc Nancy si era preoccupato della questione dell’inizio a molteplici livelli, in molteplici maniere ed in molteplici sensi, in quanto poteva parlare dell’inizio con affermazione, cioè con audacia.

Questo perché poteva aprire e riaprire, come una ferita in sé – o come la ferita che si è, come dice il suo testo *L’intrus*<sup>1</sup>– la questione della fine. La questione era quella di sapere cosa si possa mai intendere per “la fine della filosofia”. Anche quando si trovava in ospedale, egli concluse il suo ultimo scritto, intitolato “La fine della filosofia e il compito del pensiero”<sup>2</sup>, per dare avvio al progetto pensato con Shaj Mohan e Divya Dwivedi, “L’altro inizio della filosofia”, riprendendo così il testo omonimo di Heidegger, appropriandoselo e sospendendolo attraverso le virgolette. Sin dai suoi scritti anteriori, ed in particolare *Le sens du monde*<sup>3</sup>, Nancy non ha mai smesso di tornare sulle questioni della “fine”.

### *Audacia d’affermazione*

Una tale audacia da parte di Jean-Luc Nancy non deve sorprenderci. Sperimentarne la forza significa tornare ancora e ancora alla serie di riflessioni finali che Nancy ci ha lasciato riguardo un tempo in cui la morte e la sofferenza “*nous communiaient*” su scala pan-demica – per usare di una sua espressione in *Un trop humain virus*: “*le virus nous communise*”<sup>4</sup>. Questi scritti riuniscono il pensiero che era stato formulato in testi come *Après Fukushima* e nel dibattito *Coronavirus and Philosophers* nella primavera del 2020<sup>5</sup>; nella primavera 2021, Nancy si è poi rivolto verso Freud, all’occasione del centenario del-

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *L'intrus*, Galilée, Parigi 2000.

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, *La fin de la philosophie et la tâche de penser*, in «Philosophy World Democracy 2.7» (2021): <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/the-end-of-philosophy>.

<sup>3</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Parigi 2001.

<sup>4</sup> J.-L. Nancy, *Un trop humain virus*, Bayard, Parigi 2020.

<sup>5</sup> S. Benvenuto, M. de Carolis, D. Dwivedi, R. Esposito, S. Mohan, J.-L. Nancy e R. Ronchi, *Coronavirus and Philosophers* in <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>, poi in *Coronavirus Psychoanalysis and Philosophy*, a cura di F. Castrillon e T. Marchevsky, Routledge, Londra 2021.

la *Massenpsychologie* e, passando per il suo recente testo sul male, *Au pied du mur*<sup>6</sup>, arriva poi a prendere posizione nel dibattito *L'altro inizio della filosofia*, a un solo mese dalla sua morte<sup>7</sup>.

Le ultime parole che pronuncia in questo articolo indicano esplicitamente che si tratta di assumere una posizione: “ci opporremo all'insostenibile? O continueremo ad accontentarci della nostra scarsa autonomia filosofica? Oppure, perché non farla finita, avendo fornito la prova (che nessuno ha chiesto) di una superba, maestosa e abbondante inattività?”<sup>8</sup>.

Ma si tratta innanzitutto di riflettere su cosa potrebbe significare una presa di posizione una volta che ci saremo liberati dalle finzioni sulla civiltà, sulla storia del mondo, sull'essenza della psiche, sulla volontà, ecc. In alcune di queste ultime riflessioni, intitolate *Nostalgie du père*, tratte dalla conferenza su *Massenpsychologie* con me e Sergio Benvenuto il 24 aprile 2020 e poi pubblicate come seconda parte del suo ultimo libro *Cruor*<sup>9</sup>, Nancy invocava la singolare figura dell'eroe e del poeta, queste due funzioni che combinano insieme il mortale e l'inventivo, l'insurrezionale e il formativo, l'inaugurale e il narrativo. Nel contesto dei saggi di Freud sulla psicologia delle masse e delle letture di Freud da parte di Derrida, si trattava sia della questione dell'origine del diritto che della letteratura, la quale tuttavia era compresa da Nancy come quel problema d'identificazione al centro della comunità e del mito definito come poesia. In uno scambio di lettere tra i tre interlocutori, pubblicato il giorno dopo il colloquio, mi scrisse: “per me il ‘mito’ è la parola nascente in cui si apre il ‘comune’ – ed è per questo che, come sottolinei, è Freud che inventa il mito del primo mitologo – e lo inventa chiamandolo ‘poeta’, il che è in linea con quanto ha sempre detto sull'arte – per questo il tuo uso della poesia di Poe è eccellente, e l'idea del ‘mistero dei misteri’ esprime esattamente ciò che fa dire a Freud che ‘le pulsioni sono i nostri miti’”<sup>10</sup>.

Si trattava di un problema verso il quale Nancy riteneva che fosse stato Freud ad aprire la pista – *era Freud che aveva aperto la pista*<sup>11</sup>. Nancy ha cercato

---

<sup>6</sup> J.-L. Nancy, *Up Against the Wall*, trad. ing. di S. Veeraragavan, in *Virality of Evil*, a cura di D. Dwivedi, Rowman & Littlefield, Londra 2022, pp. 9-14.

<sup>7</sup> Per tutti gli articoli del dibattito, cfr. <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning>.

<sup>8</sup> J.-L. Nancy, *La fin de la philosophie et la tâche de penser*, op. cit.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Cruor*, Galilée, Parigi 2021.

<sup>10</sup> Comunicazione personale, traduzione mia.

<sup>11</sup> Cfr. D. Dwivedi, *Nancy qui a ouvert la piste*, in «Revue Lignes», n°68, 2022, pp. 163-169.

il legame tra l'inizio e la comunità senza passare attraverso l'archè, l'origine, il principio. Ora, come chiarì in un'altra lettera durante lo scambio, ciò apriva la strada a qualcosa di ben diverso dalla massa di Freud (la quale, va ricordato, è propriamente l'"orda", facendo dell'uomo quello che voglio chiamare *l'orda-animale*): "è la parola che fa il comune e viceversa; ma la parola non come informazione, bensì come creazione, invenzione o immaginazione e prima di tutto creazione della somiglianza che non è né la stessa né l'esteriorità"<sup>12</sup>.

In questo modo, Nancy stesso è andato oltre la figura combinata dell'eroe-poeta la quale, secondo lui, non è altro che la figura generata, ma allo stesso tempo nascosta e segreta, dalla potenza del linguaggio che crea comunità. Nancy scoprì che questa potenza era al tempo stesso la forza dell'eros, cosa che non avevamo ancora pienamente compreso, e i suoi scritti sulla *sexistence* spinsero verso questo segreto.

### *Filosofia: perché non farla finita?*

Inizio – invociamo oggi questa parola perché, molto semplicemente, la sua morte segna per noi, suoi amici, l'inizio di una vita, di un tempo, accompagnati d'ora in avanti da lui nella modalità della sua assenza e del suo silenzio "*qui nous communient*".

Ma d'altro canto, anticipando la sua morte (*vorlaufenzu* direbbe Heidegger) Jean-Luc Nancy correva verso qualcos'altro, verso il pensiero stesso dell'inizio e della sua relazione con i fini. Più di una volta, questo pensiero prende la forma delle sue domande, che non sono dello stesso tipo di quelle di Heidegger in quanto, invece della pietà dell'interrogazione, le domande di Nancy colpiscono con una rabbia spietata, animata da un'audacia creativa, a patto di poterla sopportare, di sopportare quello che ci chiede – sono le ultime parole che rivolge a tutti noi, chiunque noi siamo e ovunque noi siamo: *perché non farla finita?* Ma queste domande di Nancy sono anche (e senza perdere di vista tutti gli avvertimenti di Derrida contro il privilegio della forma della domanda) più audacemente giocose: sono al tempo stesso sprone e velo ("*parure*") – dobbiamo allora citarle ancora: ci opporremo all'insostenibile? O continueremo ad accontentarci della nostra scarsa

---

<sup>12</sup> Cfr. S. Benvenuto, D. Dwivedi e J.-L. Nancy, *Sur Massenpsychologie. Un débat après-coup*, in «*European journal of Psychoanalysis*», 2021, traduzione mia.

autonomia filosofica? Oppure, perché non farla finita, avendo fornito la prova (che nessuno ha chiesto) di una superba, maestosa e abbondante inattività?<sup>13</sup>

Quest'ultimo articolo di Nancy, che continuerà a perseguirci e a ferirci, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, ha iniziato a “*nous communier*”, noi, filosofi di ogni dove e di ogni altrove, compreso lui stesso. Questa pubblicazione “*nous communise*” chiedendo a tutti noi di fornire la ragione per cui non dovremmo porre fine alla filosofia – *perché non farla finita?* Il che potrebbe significare *perché non farla finita* in senso retorico, o con un indovinello, con una sfida o una scommessa sincera: *avete una ragione per non farla finita con la filosofia*, ma anche *per non farne un suicidio*, *la ragione per cui non dovremmo porre fine alla filosofia* lasciandola sepolta nella sua “*povera autonomia*” e quindi lasciando la comunità singolare plurale che siamo sepolta in questa *povera autonomia filosofica* – una ragione che non è già data, che dovremmo iniziare a trovare, persino a creare, e a dare gli uni agli altri. E tutto ciò, pur essendo pienamente consapevoli che una certa comprensione della ragione è intrinseca alla fine di una certa concezione della filosofia come metafisica della presenza, e che questa stessa ragione persiste necessariamente come auto-decostruita.

*Filosofia – “Perché non farla finita?”*. Nancy ha posto questa domanda e ci ha lasciato in eredità un inizio, un grido, un testamento, una supplica e, naturalmente, un compito – ma ciò significa: un inizio come qualcosa che aspetta (che non vuole), come un futuro per nulla garantito, un inizio privo di fondamento e di completamento. Possiamo immaginare questo inizio, pensarlo, prepararlo, *crearlo*? Tali esigenze ci vengono imposte allorché riecheggia ovunque questo messaggio che Nancy ha rivolto al mondo nel 2020, in occasione del lancio della rivista *Philosophy World Democracy* co-fondata con me, Shaj Mohan, Achille Mbembe e Mireille Delmas-Marty: “il significato di ciascuna delle sue parole – filosofia, mondo, democrazia – sta ora interamente a noi inventarlo”<sup>14</sup>.

Ci occupiamo allora di questi molteplici inizi pensando all’“inizio di Jean-Luc Nancy”, una frase il cui doppio genitivo parla, da un lato, di quello che sarebbe l’inizio secondo Jean-Luc Nancy, l’inizio da lui cercato, l’inizio del pensiero, della filosofia, l’inizio in quanto tale, e, da un altro lato, dell’inizio che inizia con il suo

---

<sup>13</sup> J.-L. Nancy, *La fin de la philosophie et la tâche de penser*, op. cit.

<sup>14</sup> J.-L. Nancy, *Pour réinventer entièrement la philosophie, le monde, la démocratie*: <https://www.youtube.com/watch?v=AmBfQUV3zMw> (2022), traduzione mia.

ultimo scritto, il suo ultimo appello per noi, e che quindi porta il suo nome proprio con tutta la forza del suo pensiero “antisoggettivo” – poiché l’inizio non ha in sé né nome né concetto – il nome di colui che lo ha nominato, che ce lo ha ricordato, che lo ha interrogato e ne ha fatto oggetto di filosofia. Ma per questi motivi, anche se ha smesso di parlarci, di inviarci lettere o di presentarsi sugli schermi, continua a *iniziare* da questa chiamata e dal suo carattere incessante.

### *Inizio piuttosto che origine*

Tale è l’inizio pensato da Jean-Luc Nancy, l’inizio convocato e condotto da Jean-Luc Nancy.

Questi due significati di “inizio” confluiscono, nella riflessione di Nancy, sui termini di *origine*, *inizio*, *fondamento*, *archè*, *creazione* – quegli stessi termini attraverso i quali sono stati accettati nel nostro tempo i presagi di un dispiegamento destinale del mondo, basato sulla sua presunta origine, sia essa teologica o laica. L’accettazione di questo destino, le conseguenze politiche che ha avuto e ha tuttora, e il coinvolgimento della filosofia in questo processo lo hanno turbato. Così, anche i significati di inizio di Jean-Luc Nancy sono inseparabili dalla sua filosofia. Ricordiamo oggi le parole con cui inizia il testo di Derrida *Les fins de l’homme*: “ogni colloquio filosofico ha necessariamente un significato politico. E non solamente a causa di quello che, da sempre, lega l’essenza del filosofico all’essenza del politico”<sup>15</sup>.

Dobbiamo quindi prestare attenzione alla netta apertura che il suo pensiero fornisce alla vecchia domanda che porta alla “fine della filosofia e il compito del pensiero”. Cominciamo con la sua insistenza, da ultimo in *Cruor*, sul fatto che la politica inizia quando non c’è un principio dato – e perciò essa è an-archica “dal principio”. La politica inizia in questo modo perché siamo “la comunità degli abbandonati”, degli abbandonati da fini trascendenti<sup>16</sup>.

Allo stesso tempo, ha scoperto che anche la filosofia è *anarchica*, come ha spiegato in *Demosophia*, articolo inaugurale per rivista *Philosophy World Democracy*. “la filosofia è lo stato del pensiero privo di principi e regole [...]”

---

<sup>15</sup> J. Derrida, *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 155.

<sup>16</sup> Cfr. D. Dwivedi e S. Mohan, *The Community of the Foresaken*, in *Coronavirus, Psychoanalysis and Philosophy*, a cura di F. Castrillón e T. Marchevsky, Routledge, Londra 2021, pp. 31-34.

non c'è filosofia senza una pratica di discussione di principi e fini”<sup>17</sup>.

Essendo *an-archica*, la filosofia potrebbe pensare l'archè e quindi entrare anche nel rischio dell'*archefilia*, del desiderio di origine. Filosofia e politica sono entrambe esposte a questo rischio perché l'*archefilia*, autorizzata dall'an-archico, ha spesso portato i filosofi a fondare la filosofia designando il suo altro, e quindi a garantire un'identità in cui la filosofia potesse designarsi come l'altro del *muthos*, in seguito come l'altro dell'*Oriente*, e infine come l'altro del non-europeo. Anche il pensiero heideggeriano della fine della filosofia e del suo ricominciamento, che considera il pensiero come l'altro della tecnologia e dello sradicamento causato da un solo popolo in Europa, è colpevole della logica di esclusione dell'autoidentificazione da cui Nancy ci mette in guardia. Queste sono le numerose e pericolose possibilità dell'*an-archia* filosofica, che ha portato a una certa storia in cui la filosofia ha cercato di fondarsi, di darsi un'archè, cioè la relazione primaria – originaria, arcaica in senso letterale – che ogni costituzione di identità (di un individuo, di un sé) necessariamente implica. Nancy aveva contestato il pensiero heideggeriano secondo cui la filosofia avrebbe la “sua” storia nel campo designato da Heidegger dove la *metafisica è l'ontoteologia*, e l'ontoteologia è l'*Occidente*. In *La Banalità di Heidegger*, Nancy ha mostrato che in Heidegger: “ciò equivale a confermare che non è accaduto niente di essenziale nel destino dell'Occidente, niente tranne l'aggravamento della metafisica e il suo divenire tecnico e democratico. [...] Non ci sarebbe stata più di una storia? Molte di più di una storia, o qualcos'altro che 'una storia'? Ciò che Heidegger chiama *das Geschichtliche* non potrebbe essere plurale, scandito lungo un cammino meno ordinato di quello che questo pensiero attribuisce all'Occidente?”<sup>18</sup>

Quindi, il “principio” deve essere distinto dall’“origine” in quanto sostanza che riceve le differenze per essa tollerabili, sostanza che rimane invariata finché i suoi predicati restano all'interno di un certo intervallo. Ciò significa che l'inizio va ora distinto non solo dall'iniziale, dall'inaugurale e dall'archetipico, ma soprattutto da quella sostanzialità *di una filosofia* che è anche la sostanzialità dell’“Occidente”<sup>19</sup>.

Nancy ha cercato quell'apertura che sospende i gesti auto-fondanti, cioè le

---

<sup>17</sup> J.-L. Nancy, *Démosophia*, in «Philosophy World Democracy 1.1» (2020):

<https://www.philosophy-world-democracy.org/articles-1/demosophia-french>, traduzione mia.

<sup>18</sup> J.-L. Nancy, *Banalità di Heidegger*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2016, pp. 41-42.

<sup>19</sup> Cfr. D. Dwivedi, *The Other Beginning of Philosophy*, in «Philosophy World Democracy 2.7» (2021): <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/le-pari-de-nancy>.

autoproduzioni e le allo-produzioni con cui si è determinata una e una sola storia della filosofia. Nancy affronta questa storia attraverso la sua propria insostenibilità. In *La création du monde ou la mondialisation*, egli indica questa apertura in tali termini: “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”<sup>20</sup>.

Tale sospensione è ciò che Nancy chiama auto-decostruzione. Essa rivela un luogo in cui può verificarsi un altro inizio che non sia né il secondo con il ritorno al primo inizio greco come in Heidegger, né l'auto-inizio, ma l'inizio a partire dall'altro, che è la definizione nancyiana dell'*anastasis*. Così l'inizio di Nancy, in tutti i suoi sensi, procede, da un lato, da questa chiarezza sul tema della “storia della filosofia”, e, dall'altro, da quell'appropriazione che potrebbe rivelare un “*dérobement*”, quella che egli chiama “*le dérobement du commencement*”<sup>21</sup>. La storia della filosofia è un tradimento che si rivela o “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”<sup>22</sup>.

Nancy ritiene che questo mondo debba essere colto al di fuori della rappresentazione, e per farlo non esita ad appropriarsi e a trasmutare il motivo della creazione insistendo sul fatto che la creazione è l'opposto dell'autoproduzione. Al contrario, “il nostro compito, oggi, è per l'appunto quello di creare una forma o una simbolizzazione del mondo”<sup>23</sup>. Questa urgenza va di pari passo con l'altra urgenza da lui annunciata di “un pensiero, anzi un mondo”, che non sia “né metafisico né ipofisico” e che quindi richieda le più difficili riflessioni sulla filosofia, sulla sua storia e sul suo avvenire<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzone, Einaudi, Torino 2003, p. 72.

<sup>21</sup> Ivi, p. 72.

<sup>22</sup> Ivi, p. 70.

<sup>23</sup> Ivi, p. 38.

<sup>24</sup> J.-L. Nancy, prefazione a S. Mohan e D. Dwivedi, *Gandhi and Philosophy: On Theological Anti-Politics*, Bloomsbury Academic, Londra 2019, p. IX.

## *Un primo tempo*

### *Quindi iniziamo a svolgere questo compito!*

Il termine “commencement” deriva dal latino *com-* e *iniziare* che significa “cominciare”. *Com-* fa riferimento al “con”, ed esprime anche la forza intensiva, l’urgenza e l’audacia dell’inizio. Inoltre, come dice Nancy nel saggio *De la création*, si tratta di un con “che non é un principio”<sup>25</sup>.

Siamo la comunità dell’abbandono. Le origini e i fini trascendenti non sono le nostre mutevoli regolarità, ma piuttosto le nostre invenzioni e la nostra immaginazione. La politica come lotta per la libertà è sempre inventiva, perché le condizioni della politica sono esse stesse mutevoli; creiamo e lottiamo per condizioni ancora sconosciute, ancora altre, da cui proviene l’*ana-stasi*, ciò che Nancy dice provenire dall’altro<sup>26</sup>. Lottiamo ogni volta per la libertà, ma questo significa che l’aperto deve rimanere aperto. In questo senso, le relazioni reciproche tra arte, filosofia e politica, pur mantenendo le loro differenze, sono necessarie, altrimenti nessuna di esse sarà individualmente possibile.

La filosofia partecipa in e condivide l’inizio. Essa si tiene addirittura al limite di quell’inizio che è il pensiero che ci giunge dagli scritti di Nancy, mai come uno slogan o come un manifesto (che egli evitava con l’arte letteraria); ma piuttosto il suo pensiero ci giunge come un mormorio sotterraneo o come uno sfarfallio nell’aria quando una luce speciale lo illumina, a condizione che possiamo sviluppare le facoltà per iniziare accanto ad esso.

Cominciamo oggi con queste parole di Jean-Luc Nancy: “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”<sup>27</sup>.

Testo tradotto da Benedetta Todaro

---

<sup>25</sup> J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, op. cit., p. 47.

<sup>26</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Noli me tangere: essai sur la levée du corps*, Bayard, Parigi 2003.

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, op. cit., p. 47.

## BIBLIOGRAFIA

- BENVENUTO S., DE CAROLIS M., DWIVEDI D., ESPOSITO R., MOHAN S., NANCY J.-L. e RONCHI R., *Coronavirus and Philosophers* in <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>, poi in *Coronavirus Psychoanalysis and Philosophy*, a cura di F. Castrillón e T. Marchevsky, Routledge, Londra 2021.
- BENVENUTO S., DWIVEDI D. e NANCY J.-L., *Sur Massenpsychologie. Un débat après-coup*, in «*European journal of Psychoanalysis*», 2021.
- DERRIDA J., *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.
- DWIVEDI D., *Nancy qui a ouvert la piste*, in «*Revue Lignes*», n°68, 2022.
- , *The Other Beginning of Philosophy*, in «*Philosophy World Democracy 2.7*» (2021): <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/le-pari-de-nancy>.
- DWIVEDI D. e MOHAN S., *The Community of the Foresaken*, in *Coronavirus, Psychoanalysis and Philosophy*, a cura di F. Castrillón e T. Marchevsky, Routledge, Londra 2021.
- , *Gandhi and Philosophy: On Theological Anti-Politics*, Bloomsbury Academic, Londra 2019.
- NANCY J.-L., *Banalità di Heidegger*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2016.
- , *Cruor*, Galilée, Parigi 2021.
- , *Démosophia*, in «*Philosophy World Democracy 1.1*» (2020): <https://www.philosophy-world-democracy.org/articles-1/demosophia-french>.
- , *L'intrus*, Galilée, Parigi 2000.
- , *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, Einaudi, Torino 2003.
- , *La fin de la philosophie et la tâche de penser*, in «*Philosophy World Democracy 2.7*» (2021): <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/the-end-of-philosophy>.
- , *Le sense du monde*, Galilée, Parigi 2001.
- , *Noli me tangere: essai sur la levée du corps*, Bayard, Parigi 2003.
- , *Pour réinventer entièrement la philosophie, le monde, la démocratie*: <https://www.youtube.com/watch?v=AmBfQUV3zMw> (2022).
- , *Un trop humain virus*, Bayard, Parigi 2020.

—, *Up Against the Wall*, trad. ing. di S. Veeraragavan, in *Virality of Evil*, a cura di D. Dwivedi, Rowman & Littlefield, Londra 2022.

## Umane vestigia

(Nancy su Hegel e una fanciulla che segue le Muse)

GIANLUCA GARELLI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1825>

### ABSTRACT

A Jean-Luc Nancy si deve una delle interpretazioni più profonde e originali del tema estetico nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. In particolare, Nancy si è soffermato sulla pagina in cui Hegel presenta il passaggio dall'arte alla filosofia descrivendo l'incedere e lo sguardo di una giovane donna: la "fanciulla che succede alle Muse". Il presente testo, rileggendo il contributo di Nancy alla luce della sua più generale interpretazione di Hegel, suggerisce che colei che reca il cesto dei "bei frutti staccati dall'albero" dell'arte classica non è da vedere solo come figura di transizione verso l'istituzionalizzarsi delle forme plurali e irriducibili d'un arte ormai emancipata dalla religione.

Quell'immagine va intesa piuttosto come una rappresentazione efficace – e proprio in quanto tale – dell'indispensabilità delle "vestigia" dell'estetico per lo sviluppo del discorso filosofico.

Jean-Luc Nancy is credited with one of the most original interpretations of the aesthetic issue in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Nancy focused in particular on the page in which Hegel presents the transition from art to philosophy by describing the gait and gaze of a girl: the "young lady" who is "succeeding the Muses". Re-reading the philosopher's contribution in the light of his more general interpretation of Hegel's dialectics, this essay suggests that the image of that young girl carrying the basket of the "beautiful fruit broken off from the tree" (i.e. classical art) should not only be seen as a transitional figure, towards an art now considered in its plural and irreducible forms – that is, finally emancipated from religion.

That image should rather be understood as an effective representation of the unavoidability of aesthetic "vestiges" in the philosophical discourse itself.

---

\* Gianluca Garelli è professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Firenze.

C'è un paradossale paternalismo di maniera nella tendenza, piuttosto dura a morire, con cui periodicamente si accusa “la filosofia” di sacrificare al proprio arbitrio ermeneutico le istanze peculiari dell’“arte”, altrimenti (chissà perché) indifese. Quasi che il *lógos* filosofico costituisse una totalità monolitica; e come se poi, fra l'altro, la stessa filosofia dell'arte non si fosse data un gran da fare, negli ultimi decenni, per mettere in questione le varie tentazioni essenzialistiche, sostituendo al feticcio dell'*art proper* nozioni assai più articolate e complesse. Per esempio, con “sistema sociale dell'arte” si potrà intendere – come ha suggerito Larry Shiner – più che una definizione assiologica astratta, un sintagma duttile capace di designare in modo più laico il “complesso di pratiche artistiche, di istituzioni, di comportamenti e di divisioni sociali di classe” che trovano posto in un reticolo di legami storici e processuali, ove però non mancano discontinuità e fratture, e in cui anzi idee e istituzioni nascono e si sviluppano in termini e modalità differenti, in base al manifestarsi di nuove procedure e di nuove forme<sup>1</sup>.

Questo genere di considerazioni potrebbe sembrare metodologicamente alieno dal discorso filosofico condotto da Jean-Luc Nancy, il cui rapporto con le arti appare svilupparsi piuttosto nel dialogo serrato – sia pur critico – con le modalità espressive proprie dell'estetica filosofica tradizionale (alle cui categorie, per molti aspetti, Nancy appare ancora fortemente legato). Si tratta tutta-

---

<sup>1</sup> L. Shiner, *L'invenzione dell'arte. Una storia culturale* (2001), a cura di N. Prinetti, Einaudi, Torino 2010, pp. XV, XXII-XXIV. – Aggiungo di passaggio: atteggiamenti come questo mostrano di aver fatto propria, fra l'altro, la lezione della cosiddetta “teoria istituzionale dell'arte”. Che una certa cosa venga battezzata “opera d'arte” non dipende in ultima istanza né dall'intenzione esclusiva di chi l'ha prodotta, né tantomeno dal possesso di determinate proprietà oggettuali, bensì piuttosto dal fatto di essere riconosciuta come apprezzabile all'interno di una rete di pratiche e di istituzioni cui spetta di regolare l'accesso a ciò che appunto è ritenuto il “mondo dell'arte”; di quest'ultimo fanno parte a vario titolo, per esempio, intellettuali e artisti autorevoli, curatori, critici, professori, media, collezionisti, conferenzieri, circuiti di distribuzione, ecc. Certo, molti hanno insistito non a torto sulla circolarità logica di questo modo di procedere, nello stabilire ciò che è arte e ciò che non lo è; così come si è da più parti osservato – e l'osservazione mi sembra ancor più rilevante – che strategie “istituzionali” di questo tipo offrono un formidabile grimaldello ideologico alle dinamiche del mercato: qui ogni residuo di quella spiritualità che Hegel avrebbe ancora ambito a definire “assoluta” appare completamente riassorbito nella razionalità prosaica e strumentale della merce, dello scambio, del consumo.

via di istanze che il filosofo di Strasburgo mostrava di intuire e condividere almeno nel merito, se non nel metodo, quando nel suo volume dedicato a *Le Muse* (pubblicato originariamente nel 1994) affermava a chiare lettere: “l’arte’ al singolare forma sempre un’unità presuntiva, asintotica ed essenzialmente sfuggente. Se un concetto dell’arte esiste, è il concetto di un’impossibilità di lasciare che la realtà sensibile, effettiva, di un’opera [...] sia sussunta sotto un concetto”<sup>2</sup>. Di qui l’impegno a ripensare la relazione fra il mondo delle arti e quello della filosofia evitando qualunque tentazione di subordinazione reciproca, e sforzandosi per contro di sottolinearne la “particolare simbiosi”: entrambi quei mondi hanno infatti bisogno l’uno dell’altro “per esprimersi, o, in maniera più elementare, per respirare”.

Quasi inevitabile, per chi abbia familiarità con letture hegeliane, indugiare sull’immagine richiamata da questo respiro: è una questione di *spirito*. Ovvero, un modo non asfittico per venire incontro con il pensiero a un duplice desiderio: quello di coloro che producono arte, “di vedere accompagnate le loro opere da una riflessione”; e quello di chi, dedicandosi al lavoro filosofico, avverte l’urgenza di conferire “forme o aspetti” ai propri “enunciati” discorsivi<sup>3</sup>.

## 2.

È noto che nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel caratterizza la bella eticità greca nei termini della cosiddetta *Kunstreligion*. Una condizione, quella del mondo greco così idealizzato, che il testo tuttavia presenta esplicitamente come problematica: “Questa semplice certezza interna dello spirito è qualcosa di ambiguo: è quieto sussistere e stabile verità, ma è pure l’inquietudine assoluta e il venir meno dell’eticità”. Da una parte infatti “la verità dello spirito etico è ancora solo questa sostanziale essenza e fiducia in cui il Sé non si sa come singolarità libera”. Dall’altra però, con il manifestarsi stesso del divino nella bella forma artistica, proprio “quella fiducia” si dissolve, e anche “la sostanza del popolo” finisce per spezzarsi dall’interno. Ora, continua Hegel, paradossalmente è proprio “in un’epoca di questo genere che scaturisce l’arte assoluta”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, *Le Muse* (1994, 2001<sup>2</sup>), trad. it. di C. Tartarini, Diabasis, Reggio Emilia 2006, p. 15.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 11-12.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte I* (1807), a cura di G.

A ben vedere, qui non fa che riproporsi una questione che già era emersa a cavallo tra il capitolo V e il capitolo VI della *Fenomenologia*, ove Hegel aveva trattato della tragedia dell'etico in riferimento all'*Antigone* di Sofocle. Se la greco-costituitiva ai suoi occhi un ethos organico compiuto e a suo modo perfetto, come si leggeva in quel contesto, quale poteva essere stata la ragione in grado di determinarne a un certo punto l'incrinarsi, e l'inizio d'un inesorabile declino? Quale la causa di questa crepa nella compattezza etica, capace di mettere in moto un terremoto dialettico? E soprattutto: in che senso quella scissione poteva affondare le proprie radici nella stessa, felice cultura che aveva permesso al popolo ellenico di produrre i capolavori di un'arte assoluta? È evidente che quella compattezza originaria costituiva un assunto di per sé problematico. Più ancora: si trattava di un'autentica proiezione retroattiva – come avrebbe osservato Nietzsche ritornando autocriticamente, nel cuore degli anni Ottanta, sul progetto giovanile della propria *Nascita della tragedia*<sup>5</sup>; o come di recente ha ribadito in generale Slavoj Žižek, rilevandone il carattere ideologico:

quando ci imbattiamo in un testo che descrive la corruzione e la scissione di un'unità originaria, abbiamo sempre a che fare con una fantasia ideologica e retroattiva che oscura il fatto che questa unità originaria – questo stato armonioso [...] – non è mai esistita, che essa è una proiezione retrospettiva generata dal processo di scissione<sup>6</sup>.

Che si tratti d'una proiezione retroattiva è del resto confermato appunto dal destino che decreta il venir meno di quella presunta origine ideale. Hegel infatti individua “già nella bella armonia del consenso, nella felice partecipazione universale al governo e alla vita comunitaria ed anche nella stessa religiosità dell'uomo greco, il momento della dissonanza e del contrasto”. Proprio da tale momento dipende infatti, com'è stato osservato, “l'affiorare di quel principio della libertà soggettiva che, alla fine, si riconosce come la forza on-

---

Garelli, Einaudi, Torino 2008, pp. 461-462.

<sup>5</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di V. Vivarelli, Einaudi, Torino 2009, pp. 3-19 (“Tentativo di un'autocritica”); e Id., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1969, pp. 70-77 (“La nascita della tragedia”).

<sup>6</sup> S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. Libro primo* (2012), trad. it. di C. Salzani e W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2013, p. 580.

nifondante, infinita da un lato e dall'altro profondamente ambigua, della vita religiosa e comunitaria, principio che appare come la necessità stessa del terribile destino la quale conduce questo mondo al proprio tramonto<sup>7</sup>. Si profila così l'emergere di una soggettività ancora allo stadio germinale, che lotta per non essere schiacciata da una sostanzialità di cui certamente riconosce e fa propria l'istanza normativa, e che tuttavia proprio così finisce per essere privata della propria nascente capacità di autodeterminazione. Di qui la sorte tragica di Antigone; e di qui anche, del pari, il destino che segna in generale la fine della *Kunstreligion*.

Come sottolinea Nancy, questa fine non riguarda tuttavia l'arte *tout court*: semmai riguarda piuttosto la "religione estetica", ovvero quell'arte intrisa di sostanzialità religiosa che è insieme separata e unita al cristianesimo attraverso il "tramite del mondo romano"<sup>8</sup>. Ed è proprio sulle peculiarità di questa *temporalità liminare* che è indispensabile concentrarsi per cogliere, nella lettura di Nancy, la specificità di una dimensione insieme temporale e sovrastorica in cui l'"arte" si svincola dalla propria commistione con il sacro e il religioso, si emancipa dal servizio esclusivo della presentazione divina, e si rende davvero "autonoma"<sup>9</sup>; ovvero si rende capace di resistere, nella sua pluralità, tanto alla dissoluzione in una sostanzialità estranea, "ontoteologica", quanto al superamento logico-concettuale. Tale è la dimensione in cui la verità irriducibile delle arti si rivela per ciò che propriamente è:

Questo impedimento interno all'unità presuntiva dell'"arte" costituisce dunque il suo vero concetto. Ma non è il concetto di una dialettica. L'arte non può essere dialettica, perché non risolve la negatività delle sue differenze interne, come pure la negatività del suo "senso". Questa non-risoluzione è ciò che l'arte ha di più specifico<sup>10</sup>.

Si tratta, come si vedrà, d'un carattere artistico che ha intimamente a che

---

<sup>7</sup> G. Severino, *Antigone e il tramonto della "bella vita etica" nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel* (1971), ora in Id., *La filosofia e la vita. Prima e dopo Hegel*, a cura di P. Becchi, F. Michelini e R. Morani, Morcelliana, Brescia 2012, p. 271.

<sup>8</sup> J.-L. Nancy, *Le Muse*, cit., pp. 65-66.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 13, 129.

<sup>10</sup> Ivi, p. 15.

fare con *Mnemosyne*, ossia con il tema della memoria. Hegel, aggiunge Nancy, rappresenta in maniera puntuale questo passaggio “quando, nella *Fenomenologia dello spirito*, ci fa assistere alla trasmissione fino a noi delle opere d’arte antica, svincolate dalla vita spirituale che era loro propria”. Precisamente questo è il punto di resistenza dell’arte: qui cioè si situa la sua “istanza irriducibile, irrilevabile”<sup>11</sup>, ossia non disponibile ad alcuna *Aufhebung*. La sua natura di vestigio. Ma procediamo con ordine.

### 3.

Stiamo parlando del luogo della *Fenomenologia* in cui compare la figura che Nancy richiama nel titolo del secondo capitolo del suo libro: “la fanciulla che succede alle Muse”<sup>12</sup>. Dopo una cursoria citazione dello “statuto giuridico” (*Rechtzustand*), che costituisce la peculiarità formale del mondo romano, e un richiamo alla coscienza a un tempo “comica” e “infelice” (perché attraversata dalla scissione) in cui, dopo la fine della stagione tragica, sono immersi “il mondo etico e la religione che gli è propria”, Hegel scrive:

Agli occhi di tale coscienza è perduto tanto lo spontaneo valore della sua personalità immediata, quanto quello della sua personalità mediata, cioè di quella *pensata*. Allo stesso modo, è ridotta al silenzio pure la fiducia nelle eterne leggi degli dèi, così come tacciono gli oracoli, che davano a conoscere il particolare. Le statue, ora, sono cadaveri dai quali è fuggita l’anima che vi infondeva la vita, e anche gli inni sono parole cui è sfuggita la fede; le mense degli dèi sono prive di cibo e bevanda spirituali, mentre dai suoi giochi e dalle sue feste la coscienza non sente più ritornare quella gioiosa unità fra sé e l’essenza. Alle opere della Musa manca la forza dello spirito, al quale la certezza di sé stesso è sorta proprio dallo schiacciamento degli dèi e degli uomini<sup>13</sup>.

È stata ripetutamente rilevata una certa prossimità fra il tono di questo passo della *Fenomenologia* e quello che ispira alcuni versi dell’elegia *Brod und Wein* (1800-1801) di Friedrich Hölderlin:

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 68-69.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 63-80.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 492.

Ma dove sono le famose? Dove fioriscono le corone estive?  
Tebe appassisce e Atene: non più scrosciano le armi  
In Olimpia e i carri d'oro alle gare,  
Né più si inghirlandano dunque le navi corinzie?  
Perché tacciono anch'essi gli antichi sacri teatri  
E non gioisce la rituale danza?  
Perché non segna un dio come un tempo la fronte dell'uomo,  
Né stampa il suo suggello sul colpito?  
O anche è venuto, lui stesso, e ha preso figura d'uomo;  
Ha chiuso e compiuto, consolando, il convito celeste.

Troppo tardi, amico, giungiamo noi. Vivono certo gli dèi  
Ma là, sul nostro capo, in un altro mondo<sup>14</sup>.

Non mancano, evidentemente, suggestioni in favore dell'accostamento. Ma per quanto concerne la pagina hegeliana, sarebbe improprio parlare della fine della religione artistica – e più in generale del destino della cultura classica – in termini puramente e semplicemente nostalgici. Ne è un segno il fatto che, a contrappunto della figura – dai tratti certamente elegiaci – della Musa ormai priva di energia spirituale, Hegel poche righe dopo invoca un'altra figura femminile:

Ormai, a questo punto, tali cose sono ciò che esse sono per noi: bei frutti staccati dall'albero; un destino benevolo ce li ha offerti, al modo in cui li porge una fanciulla; non ci sono più la vita effettiva della loro esistenza, non l'albero che li portava, non la terra né gli elementi che ne costituivano la sostanza, e nemmeno il clima che ne costituiva la determinatezza, ossia l'alternarsi delle stagioni che governavano il processo del loro divenire. – Così il destino, con le opere di quell'arte, non ci rende il loro mondo, non ci dà la primavera e l'estate della vita etica, in cui esse erano fiorite e maturate, ma unicamente il velato ricordo di questa realtà effettiva. – Il nostro fare, mentre ne godiamo, non è dunque l'ufficio del culto divino, tramite il quale la nostra coscienza verrebbe ad avere la sua perfetta verità e ne sarebbe riempita, bensì è quel fare esteriore che terge questi frutti da qualche goccia di pioggia o granello di polvere, e al posto degli elementi interni

---

<sup>14</sup> F. Hölderlin, *Pane e vino*, str. VI-VII, vv. 89-100, in Id., *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Einaudi, Torino 1958, p. 104.

della realtà effettiva etica, che li circonda, li produce e vi infonde il proprio spirito, erige l'immensa struttura degli elementi morti della loro esistenza esteriore – il linguaggio, la dimensione storica e così via – non al fine di viverci dentro, bensì solamente per rappresentarli entro di sé<sup>15</sup>.

Si tratta certamente d'una pagina di rara efficacia letteraria, nella prosa spesso arida e inesorabile della *Fenomenologia dello spirito*. Chi è, che cosa rappresenta questa fanciulla portatrice di frutti? Jean-Luc Nancy è stato fra i pochi studiosi a porre la questione in modo esplicito e a rispondervi non solo in termini storicamente plausibili, ma mostrandone anche la rilevanza teorica: l'emergere in essa di una virtualità di senso irriducibile alla sistematizzazione canonica.

In prima battuta, la figura della fanciulla che reca in offerta i “bei frutti” della cultura classica sembra obbedire al generale movimento di spiritualizzazione del sensibile che, sin dai primi capitoli dell'opera (Certezza sensibile, Percezione), avanza verso l'elemento logico-concettuale, in nome d'un sapere capace di farsi “assoluto”. Ma qui siamo all'altezza dell'*arte* “assoluta”, non già dell'assoluto sapere; e se è vero che nei voti di Hegel la *Darstellung* concettuale dovrà infine prendere il posto della dimensione ancora scissa e incompiuta della *Vorstellung*, non meno utile sarà notare che, almeno all'altezza della *Fenomenologia*, l'elemento estetico oppone una resistenza dialetticamente irriducibile alla propria completa dissoluzione: irriducibile proprio perché dialettica, e dunque indispensabile al *manifestarsi* dello spirito nella sua vicenda storica<sup>16</sup>.

Ci sono pertanto buone ragioni per osservare che quella della giovane portatrice di frutti costituisce la rappresentazione particolarmente suggestiva d'una certa indispensabilità dell'elemento estetico nel cammino del discorso filosofico, mentre quest'ultimo procede in direzione dell'auto-trasparenza del sapere. Si tratta allora di riflettere una volta di più sul potenziale significato della descrizione hegeliana, chiedendosi infine insieme a Nancy che cosa effettivamente comporti considerarne la peculiarità figurale come un punto di *passaggio* dell'argomentazione filosofica. Che poi è un altro modo per ritorna-

---

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 492-493.

<sup>16</sup> Ho cercato di sviluppare questa interpretazione in G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, il Mulino, Bologna 2010; cfr. anche Id., *L'estetica nella “Fenomenologia dello spirito”*, in *L'estetica di Hegel*, a cura di M. Farina e A.L. Siani, il Mulino, Bologna 2014, pp. 49-66.

re indirettamente alla domanda: chi è mai questa fanciulla?

Non è improbabile, secondo Nancy, che Hegel ne avesse identificato l'effigie in un volume di incisioni dedicate alla riproduzione di affreschi pompeiani, pubblicato nel 1777-1778 dal conte Christoph von Muhr<sup>17</sup>. A scanso di equivoci, aggiunge il filosofo francese, bisogna tuttavia insistere sul fatto che queste figure femminili pompeiane – le quali nel loro significato originario sono portatrici di offerte – “nel dispositivo hegeliano non significano un ritorno del religioso”<sup>18</sup>. Quantomeno, non del religioso nel senso proprio della *Kunstreligion*, appunto. L'attenzione semmai, secondo Nancy, dev'essere rivolta al loro ruolo di *intermediazione* e di trasmissione. Continuiamo la lettura della pagina fenomenologica:

Ma la fanciulla che offre quei frutti ormai colti è più della loro natura, la quale li offriva immediatamente nel dispiegarsi delle sue condizioni e dei suoi elementi – l'albero, l'aria, la luce e così via; infatti la fanciulla riunisce tutto ciò, in una maniera superiore, nella radiosità dello sguardo consapevole di sé e del gesto del porgere; allo stesso modo, lo spirito del destino è più della vita etica e della realtà effettiva di quel popolo, perché esso, nell'offrirci tali opere d'arte, è l'*interiorizzazione ricordante* [*Er-Innerung*] dello spirito, che in quelle opere è ancora *alienato nell'esteriorità* [*veräußerung*]: è lo spirito del destino tragico che raccoglie tutte quelle divinità individuali e tutti quegli attributi della sostanza nell'unico pantheon: nello spirito consapevole di sé come spirito<sup>19</sup>.

Il fascino di questa giovane che porge dei “frutti ormai colti” risiede nell'elemento costituito dal suo sguardo consapevole: una caratteristica che – stando almeno alle lezioni hegeliane di estetica – era ancora affatto estranea alla statuaria classica. Nella scultura greca, si legge infatti nell'*Estetica* Hotho,

vediamo che la figura plastica degli dèi non esprime il movimento e l'attività dello spirito che dalla sua realtà corporea è passato in sé e si è spinto fino all'interno es-

---

<sup>17</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Le Muse*, cit., p. 172, nota 82 (Christoph von Muhr, *Abbildungen der Gemälde und Alterthümer welche seit 1738 sowohl in der verschüttelten Stadt Herkulanum al sauch in den umliegenden Gegenden an das Licht gebracht worden...*, Christian Deckardt, Augsburg, 1777-1778, vol. II).

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 493.

sere per sé. Il mutevole ed accidentale dell'individualità empirica è certo cancellato in quelle alte immagini di dèi, ma quel che a loro manca è la realtà della per sé esistente soggettività, nel suo sapere e volere sé stessa. Questa mancanza si mostra all'esterno nel fatto che le forme della scultura sono prive dell'espressione dell'anima semplice, la luce dell'occhio. Le opere più alte della bella scultura sono senza sguardo, il loro interno non traspare da esse come interiorità che sa sé stessa, in quella concentrazione spirituale che è concentrata nell'occhio. Questa luce dell'anima cade fuori di loro e appartiene allo spettatore<sup>20</sup>.

Lo sguardo, "luce dell'anima", sarebbe divenuto una qualità peculiare della rappresentazione del divino solo nella cerchia della più tarda arte romantica: lì il dio "appare come il dio che vede, che sa sé stesso, che è interiormente soggettivo e che dischiude il suo interno all'interno"<sup>21</sup>. Dunque, afferma ancora Nancy, "la fanciulla si trova a disporre" – in qualche modo *in anticipo*, bisognerebbe aggiungere – "di una proprietà che, pur senza elevarla al di sopra della semplice grazia e della pura plasticità della sua posa d'offerta, le dona ugualmente il bagliore dell'interiorità: è il bagliore del suo occhio. Un bagliore che mancava alle statue greche"<sup>22</sup>.

C'è tuttavia ancora qualcosa da osservare. La luce attraversa lo sguardo di questa giovane donna nel momento in cui essa appare impegnata in una sorta di rituale di passaggio: la "presentazione delle forme senza sguardo", che sono ciò che resta – le vestigia – della bellezza dell'antico<sup>23</sup>. Abbiamo insomma a che fare con una tappa del cammino che lo spirito è intento a compiere in direzione della conquista della propria autocoscienza: Hegel, poco più avanti, dirà che sono compiutamente raggiunte le condizioni affinché lo spirito possa finalmente manifestarsi nelle forme della religione rivelata. Eppure, di nuovo: questa ragazza non può essere semplicemente assimilata né alla figura di un angelo che annuncia e prepara l'avvento del cristianesimo, né tantomeno alla premonizione d'un futuro, inevitabile dispiegarsi autocosciente della filosofia. Il suo modo peculiare di recare delle offerte rimane quello d'una fanciulla di

---

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, prefazione di S. Givone, Einaudi, Torino 1997, vol. I, p. 585.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> J.-L. Nancy, *Le Muse*, cit., p. 78.

<sup>23</sup> *Ibid.*

cultura romana. Siamo ormai definitivamente al di là del convito costituito dalle figure del pantheon ellenico; ora, sottolinea Nancy, bisognerà piuttosto

tener conto del fatto che la religione romana è una religione “di finalità”, in cui gli “dèi” non hanno tanto valore per la loro presenza, quanto per le protezioni e i servizi che ci si può attendere da loro. Lo spirito romano è “completamente chiuso nel finito, ridotto a un’utilità immediata” [...]. Prosaicità e coscienza di sé sono il doppio elemento romano in cui si dissolve tendenzialmente qualsiasi spiritualità divina e, in un certo senso, l’arte stessa<sup>24</sup>.

Ecco perché, per la sua collocazione, l’immagine va colta nella sua funzione *liminare*: essa per Nancy rappresenta “la coscienza di sé dell’arte”<sup>25</sup>. Autentica presenza di disturbo, nel quadro di qualunque schematizzazione dialettica, la consapevolezza che traluce dallo sguardo ricco di vita di questa giovane donna esibisce il fatto scandaloso che l’arte è *assoluta* nella misura in cui è capace di rivendicare *autonomamente* una coscienza di sé: una coscienza che secondo Nancy resiste a qualunque tentativo di rilevamento (*Aufhebung*) nella grigia falange del concetto.

#### 4.

Sarebbe bello poter domandare a Nancy, al di là di ogni ulteriore disquisizione sul dettaglio esegetico, se non varrebbe la pena considerare l’eventualità che la sua stessa strategia confermi una virtualità di senso forse non poi così estranea alla peculiare dialettica di logico ed estetico all’opera nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>26</sup>. Purtroppo, però, non ci è dato di farlo; certo è, comunque, che il testo che ci ha lasciato il filosofo non sembra disposto a prendere in considerazione un’ipotesi di lettura immanente di questo tipo. In una sorta di assunzione e ribaltamento del dispositivo attualistico, egli giunge piuttosto ad affermare: “La fine dell’arte è sempre già passata”<sup>27</sup>. È la riscossa del senso-

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ivi, pp. 76-77.

<sup>26</sup> Mi permetto di rimandare ancora, in proposito, alla tesi che ho sostenuto in G. Garelli, *Lo spirito in figura*, cit.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 51-52.

*aisthesis* (*Sinn*), si potrebbe dire, su qualunque forma di spiritualizzazione in nome del senso-significato (*Bedeutung*), riscossa condotta nel palese rifiuto d'un ritorno speculativo del rimosso (che qui assume evidentemente le sembianze del religioso, o in generale di qualunque richiamo alla trascendenza):

Nel movimento infinito del gesto di presentazione, è proprio la logica dialettica che viene a interrompersi: lo spirito, scavando nella sua negatività, non si rigenera in maniera più conforme alla sua pura spiritualità, ma sospende questo movimento. E sospendendolo, ne interrompe il senso, ne presenta la forma: il *Präsentieren*, che è il solo ufficio della fanciulla. Interrompendo il senso, interrompe la religione [...] tutto il rivelato, la verità, sta nel gesto stesso<sup>28</sup>.

Bisognerà almeno osservare che la posizione così acquisita sembra pagare il dazio della propria autonomizzazione dalla trascendenza del senso, determinando l'emergere retorico d'una sorta di residuo vagamente estetizzante. Una certa esaltazione performativa del *gesto* in quanto tale, capace di esibire il senso nella sua assoluta autonomia: "E se l'arte fosse sempre e soltanto l'arte, necessariamente plurale, singolare, di permettere la morte, di permettere l'esistenza?"<sup>29</sup>. Affermare che "l'Idea, presentandosi, si ritrae in quanto Idea"<sup>30</sup> costituisce del resto un modo coerente – ancorché dialetticamente un po' frettoloso – per far implodere, per così dire, il senso dell'affermazione hegeliana secondo cui l'arte bella sarebbe manifestazione sensibile dell'idea:

l'"unica totalità" dell'arte e la differenziazione delle sue forme storiche esigono [...], come loro terzo momento dialettico, la "realtà puramente *esteriore*", che deve essere quella delle "*arti particolari*". Da questo punto di vista, "l'ideale si dissolve ora nei suoi momenti a cui dà una sussistenza per sé autonoma, [...] perché è alle arti particolari che le forme d'arte devono la loro esistenza". Questa indipendenza è, in un certo senso, assoluta, perché risponde alla legge fondamentale dell'arte, che è la manifestazione dell'Idea come tale nella esteriorità come tale<sup>31</sup>.

La posizione di Nancy assume così la direzione dell'*immanenza radicale*. Se

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 80.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ivi, p. 128.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 27-28.

per un verso l'”arte” come tale – cioè l'arte onto-teo-logica, l'arte che va alla ricerca di una trascendenza del senso – è hegelianamente destinata a dissolversi nell'elemento del pensare concettuale, non sono però *le arti* nella loro pluralità irriducibile a “finire”. Esse anzi divengono il veicolo *tangibile* del senso:

L'arte libera i sensi dalla significazione, o meglio libera il mondo dalla significazione, ed è questo che noi chiamiamo “i sensi”, quando diamo ai “sensi” (sensibili, sensuali) il senso di essere esterni alla significazione. Ma è anche ciò che chiameremmo, altrettanto giustamente, “il senso del mondo”. Il senso del mondo come sospensione della significazione – ma è ormai chiaro che una tale “sospensione” è il toccare stesso. In questo caso, l'essere-al-mondo tocca il suo senso, è toccato da esso, si tocca come senso<sup>32</sup>.

Bisognerà però domandarsi ancora: con tutto ciò siamo in presenza di un *evento* – l'evento che decreta la dissoluzione del senso inteso come trascendenza, e del definitivo palesarsi di un senso, orgogliosamente laico ed emancipato, concepito appunto nella sua compiuta immanenza? Oppure abbiamo a che fare piuttosto con il riconoscimento di una verità a suo modo data *ab aeterno* – il *già da sempre* dell'immanenza del senso, appunto? C'è insomma un'immanenza radicale che possa dirsi già da sempre tale, in una sorta di passato senza tempo, o anch'essa non sarà nemmeno pensabile, senza conservare i caratteri temporali d'un avvenimento – si tratti di un dono, di una conquista, di un gesto di emancipazione? Nancy sembra a tratti riconoscere l'ambiguità, evitando tuttavia quasi per principio di proporre ancora la questione di questa eredità in termini per così dire archeologici. Rifiuta cioè di metterne in questione (si potrebbe forse dire, parafrasando Heidegger) l'aspetto storico-destinale: “Fine dell'arte-immagine, nascita dell'arte-vestigio, oppure venuta al mondo del fatto che l'arte sia sempre stata vestigio (e che si sia sempre sottratta al principio ontoteologico)”<sup>33</sup>.

Eppure, *vestigio* (così come traccia, cui per molti versi è affine) è un termine impegnativo, che porta inevitabilmente con sé un carico di domande. *Vestigio di chi?* Chi ha lasciato questa impronta? “Non è degli dèi”, scrive a un certo punto Nancy, “o, tutt'al più, sarebbe quello del loro commiato. Ma tale

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 42.

<sup>33</sup> Ivi, p. 132.

commiato è antico quanto l'arte di Lascaux"<sup>34</sup>. Qualunque richiesta ulteriore, per quanto appaia legittima, è per così dire destinata a rimanere inevasa. "Dobbiamo vedercela con questo: la forma-idea si ritrae, e la forma vestigiale di questo ritrarsi è ciò che il nostro lessico platonizzante ci fa chiamare 'sensibile'"<sup>35</sup>. Corpo. *Et sic finis*.

## 5.

C'è una fanciulla dagli occhi vivaci, immortalata nel gesto di presentare dei frutti. Immagine nell'immagine: quei frutti rappresentano quelli che erano stati i migliori prodotti delle Muse, vale a dire, delle figlie della titanide cui si deve la scoperta del potere della memoria per i mortali. Mnemosyne aveva generato le Muse dopo nove notti di passione trascorse insieme a Zeus sui monti della Pieria; e per questa loro complicata ascendenza, le Muse "portano la memoria dei tempi precedenti l'ordine divino", privilegio che hanno chissà come trasmesso alle arti, di cui sono i numi tutelari<sup>36</sup>.

C'è poi anche un senso, secondo Nancy, per cui nella sua duplice funzione di presentatrice e di portatrice di offerte quella fanciulla può dirsi "fondatrice e custode del museo". Infatti, è solo "Entrando nel museo" che "le opere diventano [...] "le opere delle Muse". Staccate dall'albero, dal terreno e dal clima, diventano "questi bei frutti", che ormai fanno valere di sé solo la propria bellezza"<sup>37</sup>. Ciò spiega fra l'altro il *Vergangenheitscharakter* in cui Hegel individuava la peculiarità della bella arte classica. Il museo è anzi proprio "questo luogo strano in cui l'arte *non fa che passare*: vi rimane come passato, *di passaggio*, tra luoghi di vita e presenza che forse, probabilmente il più delle volte, non raggiungerà più"<sup>38</sup>. Né forse è un caso che l'istituzione museale sembri oggi sempre più incline a scoprire la propria natura non tanto di contenitore-espositore di beni culturali (del *passato*), quanto di potenziale generatore di storie nel transito (nel *passaggio*) fra le vestigia che esso conserva ed esibisce. Ma Nancy appare ancora una volta preoccupato soprattutto di sottrarre questo

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 135.

<sup>35</sup> Ivi, p. 133.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 19, 58.

<sup>37</sup> Ivi, p. 71.

<sup>38</sup> Ivi, p. 115.

*passare* alle sublimazioni dello spirito, quando scrive:

non sarà impossibile affermare che l'interiorizzazione spirituale va di pari passo con l'esteriorizzazione unilaterale, secondo la quale le opere delle Muse appaiono, in definitiva, come il contrario della memoria spirituale, come una fissazione immemoriale della semplice apparenza sensibile, che non sarebbe più nulla di ciò che presentava ma che, essendo essa stessa presentata, presenterebbe nell'immobilità la necessità pura e a sé oscura dell'esteriorità sensibile<sup>39</sup>.

Si tratta dunque, infine, di rimodulare la memoria. Di sottrarla alla tirannia dell'archetipo. Liberandola dalla *Geistesgeschichte*, è necessario trasformarla in un fluido passaggio di consegne, senza mittente e senza destinatario. Soprattutto,

per quanto camminiamo sul limite dell'ontoteologia, per quanto andiamo oltre Hegel a partire da Hegel, in una direzione ormai a lui estranea, per quanto camminiamo nell'*estremità della fine dell'arte*, così da far finire questa fine in un altro evento, non dobbiamo più vedercela con la coppia del sensibile presentante e dell'ideale presentato<sup>40</sup>.

L'*estraneità* riconosciuta finalmente come tale: un *sensu senza senso*, potremmo dire parafrasando questa volta il *sans sans sens* di Jacques Derrida. Così, professare il ribaltamento della *memoria spirituale* si rivela infine un programma assai impegnativo di *Destruktion* filosofica: è un manifesto di deliberata ed esplicita abdicazione all'ideale della *Bildung* su cui si è edificata gran parte della cultura occidentale<sup>41</sup>. Si tratta di sottrarre la memoria al suo carattere teologico coercitivo:

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 71.

<sup>40</sup> J.-L. Nancy, *Le Muse*, cit., p. 133

<sup>41</sup> Sarebbe forse improprio mettere ulteriormente a tema, più di quanto non si sia già fatto nelle pagine precedenti, fino a che punto una ambiziosa operazione di questo tipo possa davvero congedarsi compiutamente da Hegel. Nancy, fra i più profondi interpreti del tema hegeliano della negazione determinata, sembra del resto consapevole della sfida quando riconosce pochi anni dopo la pubblicazione de *Le Muse* che il pensiero hegeliano trascina in un'immanenza per cui "non si tratta più semplicemente di cambiare forma, sostituendo una visione e un ordinamento con un'altra visione e con un altro ordinamento", ma di assumere una prospettiva "il cui unico punto di vista e d'ordinamento è quello della trasformazione stessa. Non è, quindi, un punto, ma il passaggio, la negatività in cui si prova come mai l'incisività del senso", il quale "non è mai né dato né

vale a dire all'imitazione dell'ideale sul quale, come ricordava Hans-Georg Gadamer, ha da sempre preteso di modellarsi quell'opera di formazione per cui "l'uomo porta nella propria anima l'immagine di Dio (*Bild*), secondo la quale è creato, e deve svilupparla in sé", e che presuppone dunque tanto un modello (*Vorbild*) quanto la sua imitazione (*Nachbild*)<sup>42</sup>.

La fine di questo modello ci lascia come ingombrante legato il problema aperto costituito dalla scoperta dell'ambiguità della nostra tradizione umanistica<sup>43</sup>; quantomeno, della sua disarmante e presuntuosa inefficacia. Difficile pensare che Derrida non alludesse implicitamente a *Le Muse* (in particolare al capitolo IV, "Pittura nella grotta") quando, nella Premessa del suo libro dedicato a Nancy, sembrava fare i conti proprio con una desolante, "inimmaginabile" consapevolezza conseguente a questa scoperta:

Come aver passato una vita con parole così importanti, indispensabili, pesanti e leggere, ma inesatte? Con parole delle quali bisogna confessare di non aver capito mai nulla, ma confessarlo disculpandosi di qualunque vero errore si sia commesso in proposito? È colpa mia se queste parole non hanno mai avuto alcun senso, voglio dire alcun senso *esatto*, sicuro e rassicurante per me, alcun valore affidabile, non più di quello di disegni nel fondo di una grotta preistorica, dei quali sarebbe folle pretendere di sapere che cosa vogliono dire senza sapere chi li ha firmati e quando, a chi furono dedicati, ecc.<sup>44</sup>

Nancy ovviamente non ignora le conseguenze anti-umanistiche del suo discorso:

Tuttavia, il nome dell'uomo resta un nome, un'Idea e un'immagine – e la sua eliminazione non è stata dichiarata invano. Probabilmente, pronunciarlo di nuovo, con un tono completamente diverso, significa anche rifiutare

---

disponibile", dal momento che "si tratta piuttosto di rendersi disponibili per esso: questa disponibilità si chiama libertà" (J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo* (1997), trad. it. di A. Moscatti, Cronopio, Napoli 2010, pp. 15-16).

<sup>42</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 32-33.

<sup>43</sup> Su questo tema, in generale, mi permetto di rimandare anche a G. Garelli, *Lettere in giacenza. Due lezioni sull'umanesimo*, Tab, Roma 2022.

<sup>44</sup> J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy* (2000), trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano 2007, pp. 17-18.

l'angosciato interdetto delle immagini, senza necessariamente richiamare l'uomo dell'umanesimo, cioè dell'auto-imitazione della sua Idea<sup>45</sup>.

Del resto, l'inizio stesso della vicenda umana sarebbe avvenuto sotto il segno della dislocazione: "L'uomo ha cominciato con l'estraneità della propria umanità", con lo straniamento determinato dalla scoperta dell'immagine, e con essa dell'inquietante piacere della *mimesis*<sup>46</sup>. Come a dire: l'esperienza che determina il palesarsi dell'accadimento del mondo non ha luogo nel mondo; avviene già da sempre in presenza di un *vestigium*, vale a dire di un'assenza che spalanca la stessa questione del senso<sup>47</sup>.

Ma quel che ora è rimasto, da capo, è il vestigio stesso dell'essere umano: per così dire, un segno impresso nella *res extensa*. Chissà se vi sarà ancora uno sguardo ricco di spirito, come quello della fanciulla hegeliana, in grado di animarlo. O forse preferirebbe dire Nancy: un tocco capace di sottrarlo – si ignora tuttavia come, se l'assoluto della libertà non rende più disponibile modello alcuno – a un destino di muta fossilizzazione.

---

<sup>45</sup> J.-L. Nancy, *Le Muse*, cit., p. 136.

<sup>46</sup> Ivi, p. 101 (più in generale, cfr. appunto l'intero capitolo IV: "Pittura nella grotta").

<sup>47</sup> Osservo di passaggio che la strategia argomentativa qui adottata presenta numerosi tratti di analogia metodologica con quello che negli stessi anni, trattando di temi peculiari della tradizione cristiana, Nancy ha altrove chiamato "decostruzione del cristianesimo": vale a dire "un movimento che sarebbe al tempo stesso di analisi del cristianesimo – a partire da una posizione che si suppone in grado di oltrepassarlo – e di trasposizione, accompagnata da una trasformazione del cristianesimo stesso, che si oltrepassa, si disloca e dà accesso a risorse che occulta e insieme custodisce. Si tratta essenzialmente di questo: non solo il cristianesimo si separa e si estranea dalla sfera del religioso, ma designa un vuoto, di là da sé, il luogo di ciò che da ultimo dovrà sottrarsi all'alternativa primaria di teismo e ateismo" (J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo* (2003), trad. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 11 nota 4). Nel suo deliberato ritirarsi, secondo Nancy Gesù dunque "dà solo la misura del contatto che deve realizzarsi: non toccando questo corpo, toccare la sua eternità. Non venendo in contatto con la sua presenza manifesta, accedere alla sua presenza reale, che consiste nella sua partenza". Va aggiunto che, anche in quel contesto, il filosofo francese concepisce il movimento del "levarsi del corpo" ("Noli me tangere") in termini affatto antihegeliani, ossia alternativi al "levarsi" proprio della *Aufhebung*: "Questo *levare* [...] non porta la vita soppressa alla potenza di una vita superiore. Non dialettizza né media la morte: vi fa levare la verità di una vita, della vita intera in quanto mortale e di ogni vita in quanto è singolare" (ivi, p. 31). Sull'intera questione – compreso un certo ambiguo rapporto con Hegel – cfr. le osservazioni di J. Derrida, *Toccare*, *Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 82-83.

## BIBLIOGRAFIA

- DERRIDA J., *Toccare, Jean-Luc Nancy* (2000), trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano 2007.
- GADAMER H.-G., *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.
- HEGEL G.W.F., *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Prefazione di S. Givone, Einaudi, Torino 1997.
- HEGEL G.W.F., *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza, parte I* (1807), a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.
- HÖLDERLIN F., *Pane e vino*, str. VI-VII, vv. 89-100; in Id., *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Einaudi, Torino 1958.
- NANCY J.-L., *Le Muse* (1994, 2001<sup>2</sup>), trad. it. di C. Tartarini, Diabasis, Reggio Emilia 2006.
- , *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo* (2003), trad. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- , *Hegel. L'inquietudine del negativo* (1997), trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010.
- NIETZSCHE F., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1969.
- , *La nascita della tragedia*, a cura di V. Vivarelli, Einaudi, Torino 2009.
- SEVERINO G., *Antigone e il tramonto della "bella vita etica" nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel* (1971), ora in Id., *La filosofia e la vita. Prima e dopo Hegel*, a cura di P. Becchi, F. Michelini e R. Morani, Morcelliana, Brescia 2012.
- SHINER L., *L'invenzione dell'arte. Una storia culturale* (2001), a cura di N. Prietti, Einaudi, Torino 2010.
- ŽIŽEK S., *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. Libro primo* (2012), trad. it. di C. Salzani e W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2013.

*ABSTRACT*

In un articolo piuttosto atipico scritto nel 1991, Nancy elabora un particolare tipo di “ontologia politica” che si concentra sulla relazione aporetica tra sovranità e tecnica planetaria, concepite come forme eterogenee di realizzazione. Mentre la sovranità agisce come istanza o fine ultimo del processo decisionale politico che si realizza nella guerra, cioè rispetto alla vita e alla morte, la tecnica planetaria o “écotechnie” – come la chiama Nancy – si basa sull’interconnettività generale, cioè sulla permutazione indefinita di mezzi e fini, cause ed effetti, operazioni e comunicazioni, che si realizza differendo qualsiasi realizzazione finale. La relazione asimmetrica tra le due istanze costituisce una delle principali caratteristiche della politica o della storia mondiale attuale. Mentre la guerra deve essere considerata come l’autentica tecnica della sovranità, i regimi politici basati sul diritto e sui diritti civili rafforzano, da un lato, l’evoluzione planetaria della tecnologia, ma tendono, dall’altro, a ricorrere a schemi di sovranità quando si trovano di fronte all’impossibilità di attuare lo Stato di diritto. Poiché il concetto di sovranità, come sottolinea Nancy, non può essere discusso senza riconsiderare l’affermazione di Georges Bataille: La souveraineté n’est RIEN, il contributo fa infine riferimento a eventuali affinità tra la condizione umana propria dell’écotechnie e le forme di esistenza nell’orizzonte dell’“essere singolare plurale”.

In a rather atypical article written in 1991, Nancy elaborates a particular kind of ‘political ontology’ which focalizes on the aporetic relationship between sovereignty and planetary technique, conceived as heterogeneous forms of accomplishment. Whereas sovereignty acts as an ultimate instance or end of political decision-making which realizes itself in warfare, i.e. with respect of life and death, planetary technique or ‘écotechnie’ – as Nancy calls it – is based on general interconnectivity, i.e. the indefinite permutation of

---

\* Clemens-Carl Härle ha insegnato Letteratura tedesca ed Estetica all’Università degli Studi di Siena.

means and ends, causes and effects, operations and communications, realizing itself by differing any final accomplishment. The asymmetrical relationship between the two instances constitutes a major feature of actual world politics or history. Whereas war has to be considered as the genuine technique of sovereignty, political regimes based on law and civil rights reinforce on the one hand the planetary evolution of technology, but tend on the other hand to recur to patterns of sovereignty when confronted with the impossibility to implement the rule of law. Since the concept of sovereignty, as Nancy points out, cannot be discussed without reconsidering Georges Bataille's statement: *La souveraineté n'est RIEN*, the contribution lastly alludes to eventual affinities between the human condition proper to *écotechnie* and forms of existence in the horizon of "being singular plural".

Accogliendo un invito di alcuni amici americani che gli avevano chiesto una riflessione sul rapporto fra guerra e tecnica al momento della Prima guerra del Golfo, Jean-Luc Nancy scrive, nel gennaio del 1991, un lungo testo dal titolo: *Guerra, diritto, sovranità – Techné*<sup>1</sup>. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, il saggio non è in alcun modo una ricostruzione delle premesse politiche e storiche che avevano condotto all'intervento militare della coalizione guidata dagli Stati Uniti con lo scopo di combattere le truppe irachene che, nell'agosto del 1990, avevano invaso il Kuwait. Ciò che interessa Nancy è piuttosto comprendere la trasformazione della struttura dei conflitti globali – o tendenzialmente globali – diventati possibili dopo il crollo del sistema sovietico e la crisi della dottrina dell'equilibrio del terrore che, dalla fine della Seconda guerra mondiale, aveva determinato le politiche delle grandi potenze nucleari. In altri termini, ciò che interessa Nancy è comprendere la nuova forma che hanno assunto i conflitti in un contesto caratterizzato dall'emergenza della società mondializzata e dalla crescente interdipendenza dei processi economici, scientifici e tecnologici che minacciano le vecchie dinamiche dei sistemi statali. Il titolo del saggio lo dice chiaramente quando, contrapponendo il concetto di *technē* ad altri tre concetti – guerra, sovranità e diritto – mostra di utilizzare il termine greco in un significato che va ben oltre l'interpretazione tradizionale della tecnica.

Nancy parte da una constatazione e da una domanda: “C'è, quindi, la guerra – per tre mesi il mondo non ha avuto altro che questa parola sulla bocca. Ma con essa, la ‘guerra’, *che cosa c'è* esattamente e che cosa c'è *oggi?* È ciò che vale la pena chiedersi”<sup>2</sup>. Ma chiedersi che cosa accade oggi non significa interrogarsi sull'evento della guerra, sul suo accadere e sul suo andamento, bensì su

---

<sup>1</sup> Il testo di Jean-Luc Nancy, *Guerre, droit, souveraineté – Techné* è stato pubblicato nel giugno 1991 in “Temps modernes” e, in traduzione inglese, nel 1993 nel volume collettivo, curato da V. Andermatt Conley, dal titolo *Rethinking technologies* presso la Minnesota University Press. Il testo è stato poi pubblicato in *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, trad. it. a cura di G. Durante in J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di G. Durante e D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2020. Le traduzioni italiane dei testi di Nancy sono state talvolta leggermente modificate.

<sup>2</sup>J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. a cura di G. Durante in Id., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2020, pag. 113.

qualcosa di molto più decisivo. Scrive Nancy:

La cosa più sorprendente non è tanto che ci sia (*se c'è*) questa guerra. In ogni caso, non sorprende che ci sia questo combattimento o quella battaglia, qualunque ne siano la genesi e le modalità. Ciò che davvero sorprende è che l'idea stessa di guerra abbia ritrovato un diritto di cittadinanza tra di noi [...] In altri termini, è molto significativo che l'idea della violenza statale/nazionale legittima, così a lungo tempo sospettata e anche colpita da una delegittimazione per lo meno tendenziale, abbia potuto riconquistare, o quasi, la piena legittimità. Questo significa: la legittimità della Sovranità<sup>3</sup>.

La questione decisiva non tocca quindi le cause e le sorti della guerra, ma il fatto che l'evento guerra ha fatto apparire di nuovo legittimo l'esercizio macroscopico della violenza statale, riabilitando così il concetto (o l'idea) di sovranità che era stato quasi eliminato dall'armamentario dei concetti giuridici riconosciuti.

Due aspetti caratterizzano soprattutto la sovranità: il suo valore simbolico che le conferisce uno statuto che oltrepassa la sfera strettamente politica e il suo rapporto costitutivo con la guerra. Questi due aspetti sono legati indissolubilmente alla sovranità non solo *de facto*, ma anche *de iure*, sempre che questa distinzione continui ad avere senso nel caso di qualcosa che è in qualche modo all'origine del diritto stesso. Nancy non nega che nell'idea dello stato di diritto sia stato rimosso o addirittura cancellato tutto ciò che potrebbe rinviare a un'origine violenta del diritto, né che "nell'età del *self-control*" si sia fatta strada la convinzione che gli stati abbiano affidato le loro prerogative ai "complessi mondiali della tecno-economia", accontentandosi *volens nolens* del "ruolo – molto poco sovrano – di gestione regolatrice, giuridica e sociale"<sup>4</sup>. Ed è innegabile che – come appare evidente gettando uno sguardo retrospettivo sul ventesimo secolo –, con la fondazione della Società delle Nazioni e ancor più con quella dell'ONU, si sia cercato di delegittimare le violazioni territoriali e gli interventi militari. La guerra stessa avrebbe dovuto essere moderata da regole che proteggevano gli sconfitti e la popolazione civile dalla brutalità dei conflitti. Ma è altrettanto innegabile che tutti questi tentativi, giuridici e biopolitici, di limitare e *addomesticare* la guerra siano stati accompagnati da

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 114.

altrettanti modi di illimitarla e renderla ancora più selvaggia per motivi tattici o strategici, bellici, sperimentali, ideologici, patriottici o nazionalistici. Come se questi tentativi di una “moderazione della guerra”, di una *Hegung des Kriegs* come diceva Carl Schmitt, non fossero che un modo per nascondere una violenza endemica che ha sempre già oltrepassato tutte le limitazioni possibili. Ed è proprio questo eccesso o “essenza intrattabile”<sup>5</sup> che rinvia alle prerogative della sovranità e che richiede, ben oltre il contesto di una guerra specifica, un’analisi dell’“eccezione sovrana”. Questa analisi è tanto più necessaria nel momento in cui la linea di confine fra i conflitti locali e regionali, da una parte, e quelli che coinvolgono direttamente le potenze nucleari, dall’altra, si fa sempre più sottile, minacciando quell’equilibrio del terrore, cui sottostavano le grandi potenze. In quell’assetto, la sovranità era una sovranità per così dire messa tra parentesi e amputata dal tacito riconoscimento di un’altra sovranità non statale o sovrastatale che non aveva alcuna forma giuridica: il rischio dell’annientamento della specie.

“Affrontare *ad mortem* il suo *alter ego* è il diritto del sovrano – nota Nancy laconicamente – in questa prerogativa risiede non solo un effetto della sovranità, ma la sua manifestazione suprema e qualcosa della sua stessa essenza – come vuole la nostra tradizione”<sup>6</sup>. C’è quindi un punto – ed è in fondo il punto supremo, non solo il più alto, ma anche quello sciolto da ogni altro e, come tale, assoluto – in cui l’esercizio della sovranità e l’esercizio della guerra coincidono, diventando indiscernibili nella forma dell’eccezione e dell’eccesso, come se il diritto potesse garantire la propria origine e il proprio fine solo in questa eccezione e in questo eccesso: “Il diritto della guerra fa eccezione dal diritto proprio nel punto in cui gli appartiene, come origine e come fine: in un punto di fondamento, sebbene non possiamo pensare fondamento senza sovranità, né pensare la stessa sovranità senza pensarla come eccezione ed eccesso”<sup>7</sup>. Fou-

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 138.

<sup>6</sup> Ivi, p. 116.

<sup>7</sup> Ivi, p. 117. Jean Bodin, al quale risale il concetto moderno della sovranità, spiega tale concetto secondo il modello di una logica degli attributi, virtualmente inseparabili dal soggetto e attribuibili solo a esso: “Le prerogative sovrane devono essere tali da non poter convenire altro che al principe; se anche i sudditi possono esserne partecipi, esse cessano di essere tali” (J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, I, X, p. 482). Il sovrano esercita il suo potere promulgando e revocando leggi. Il diritto di fare la guerra è un caso particolare di questo arbitrio, ma

cault, d'altronde, sembra dire qualcosa di molto simile quando insiste sul "diritto dissimmetrico", cioè sul diritto "di vita e di morte", che sta al fondo della sovranità, anche se tale diritto non si esercita su un *alter ego*, ma sulla vita in quanto tale: "Il sovrano esercita il suo diritto sulla vita solo facendo valere il suo diritto di uccidere o trattenendolo; segnala il suo potere sulla vita solo attraverso la morte che è in grado di esigere"<sup>8</sup>. È necessario, secondo Nancy, distinguere fra il sovrano e il signore, fra la sovranità e la signoria. Se il primo o la prima sono separati da ogni relazione, il secondo o la seconda sono vincolati da un rapporto di dipendenza: "Il padrone (*maître*) incarna, infatti, il progetto di sottomettere lo schiavo e di garantirsi, grazie allo schiavo, mezzi di sussistenza che costituiscono l'ordine al quale lo schiavo si è sottomesso fin dall'inizio. Il padrone è sottomesso a questa sottomissione"<sup>9</sup>. In altri termini, la dialettica hegeliana servo-padrone che segue una logica del riconoscimento reciproco non è una logica della sovranità. Così come non lo è quella che determina l'economia politica di Marx: "Essa non è sovrana, è dominante, che è diverso"<sup>10</sup>.

Con questa tesi, Nancy tocca un'ambiguità fondamentale del diritto. Benché, infatti, il diritto sia intimamente legato all'eccezione della sovranità, da cui deriva forse la sua stessa possibilità, questa sua costitutiva non-autonomia ci appare estremamente problematica. Questa fondazione del diritto nella sovranità "diventa inammissibile in un mondo che rappresenta il diritto stesso come la sua propria 'origine' o il suo proprio 'fondamento', che accada a titolo di un 'diritto naturale' dell'umanità o di una sedimentazione irreversibile delle conquiste di un diritto positivo divenuto poco a poco quello di tutti"<sup>11</sup>. Se l'evento della guerra – che nel '91 era per Nancy quello della Prima guerra del Golfo, e per noi oggi è l'invasione russa dell'Ucraina o il confronto preoccupante nei mari meridionali della Cina – appare insopportabile, è proprio per-

---

non ne costituisce l'archetipo: "Sotto questo stesso potere di dare e annullare le leggi sono compresi tutti gli altri diritti e prerogative sovrane: cosicché potremmo dire che è questa la sola vera e propria prerogativa sovrana che comprende in sé tutte le altre: ma, se si vuole enumerare queste altre prerogative, si può dire che esse sono il dichiarare la guerra e concludere la pace, il discutere in appello i giudizi dei magistrati, l'istituire o destituire i più alti ufficiali [...]" (Ivi, p. 495).

<sup>8</sup> Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Gallimard, Paris 1976, p. 178.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Ex nihilo summum (Della sovranità)*, in *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, Einaudi, Torino 2003, p. 103.

<sup>10</sup> J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. cit., p. 120.

<sup>11</sup> Ivi, p. 117.

ché, da un lato, ci è irrinunciabile l'ancoraggio moderno della democrazia nel diritto e, dall'altro lato, non ci sembra completamente arbitraria l'idea dell'origine del diritto nell'eccezione sovrana. Il disagio – per citare Freud – che accompagna il ritorno della figura della guerra è quindi ben più di quello che nasce dalla sorpresa o dalla paura nei confronti del relitto di una storia antica, del riemergere di qualcosa di ormai passato. È piuttosto l'angoscia che nasce dall'ammettere che la possibilità della guerra non è mai indipendente dalla riapparizione della sovranità e di tutto quello che questo nome comporta. O, con le parole di Nancy: “Il ritorno della figura della Guerra risponde a un esasperato desiderio di legittimazione e/o di finalità là dove nessuno più può credere che l'economia veda legittimata una sua propria e universale finalità”<sup>12</sup>. Proprio perché l'economia soltanto “domina”, la politica si consuma – ed è questo che determina il suo specifico ‘disagio’ – fra un giuridismo, la cui coloritura morale non riesce a colmare le lacune del diritto internazionale, e la tentazione o addirittura la necessità di ricorrere a prerogative che appartengono alla sovranità.

Se la sovranità, così come è stata pensata nella tradizione occidentale – ma in fondo è solo qui che è stata pensata – oltrepassa la sfera del diritto, è perché vale come facoltà dei fini: “L'intera considerazione sui fini riconduce alla sovranità. La potenza dei fini, in quanto potenza dell'ultimo e dell'estremo, risiede in una sovranità. E ogni fine in quanto tale si dispone necessariamente in base a un fine sovrano (un ‘bene sovrano’)”<sup>13</sup>. Se è vero che il diritto è più di una semplice tecnica della giurisdizione e se è vero che lo stato di diritto cerca di moderare il carattere d'eccezione della sovranità, è anche vero che non riesce mai ad abolirlo del tutto. La democrazia, scrive Nancy, non ha mai annullato quell'eccesso, “lo ha solo respinto o ricacciato nell'ombra delle sue proprie incertezze (ossia nell'incertezza sulla sua propria sovranità, incertezza che, fin qui, le è consustanziale)”<sup>14</sup>. Non lo testimoniano soltanto le perversioni alle quali la democrazia è esposta, come nel caso di colpi di stato, autocratismi o forme di ‘democrazie illiberali’ – un'espressione o meglio un ossimoro, quest'ultimo, di cui ovviamente nel testo del 1991 non si parla. Lo testimonia

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 120.

<sup>13</sup> Ivi, p. 128. Per comprendere fino in fondo la tesi e la complessità del saggio di Nancy, sarà bene ricordare che in francese il sostantivo femminile *fin* significa sia la fine, il termine, che il fine, lo scopo.

<sup>14</sup> Ivi, p. 131.

soprattutto il fatto che, almeno dalla Prima guerra mondiale, la democrazia “ha finito per rappresentarsi come principio generale per l’umanità, se non addirittura come il suo Fine”<sup>15</sup>, dotandosi anche del diritto di fare la guerra, che diventa così “la guerra in difesa della *res publica* dell’umanità”, e designando “esplicitamente come suo nemico, non un popolo o una nazione, ma dei governanti giudicati dannosi per il bene di tutti i popoli (‘civilizzati’...)”<sup>16</sup>. È indubbio che, con il “divenire-tecnico” del mondo, siano cambiate non solo le forme della guerra, ma anche lo statuto della sovranità, la sua solo apparente scomparsa all’interno dello stato di diritto. Per comprendere queste trasformazioni, bisogna innanzitutto comprendere la specificità di ciò che chiamiamo “tecnica”: “Non c’è una ‘questione della tecnica’ posta correttamente fino a che si considerano le tecniche come mezzi al servizio di fini”<sup>17</sup>. È necessario, piuttosto, sulla scia di Aristotele, considerare la tecnica come una forma che permette di compiere ciò che la natura, da sola, non riesce a compiere: “Una ‘tecnica’ [...] non è un mezzo, ma un modo dell’attuazione, della manifestazione e dell’effettuazione in generale. Più esattamente, è il modo di compimento che si distingue dal modo ‘naturale’ come suo doppio e suo rivale nel compimento”<sup>18</sup>. Natura e tecnica non sono fondamentalmente opposte, ma vanno intese come modi eterogenei della “finitura” o dell’effettuazione: “La finitura consiste nell’ eseguire – *ex-sequor*, seguire fino in fondo – portando qualcosa all’estremità della sua logica e del suo proprio bene, vale a dire all’estremità del suo essere proprio [...] Essere non è essere-a-metà, pensiamo, ma essere presente e compiuto, completo, finito”<sup>19</sup>. Considerando la tecnica come una forma del compimento, simile all’autotelìa della natura e tuttavia profondamente diversa da essa, Nancy la sottrae all’orizzonte della *poiesis*, con la quale viene troppo spesso identificata. Anche la produzione, la fabbricazione, l’attività dell’*homo faber* sono forme del compimento – *technai*. Si compiono nella forma di un’opera, di un ente. Ma una *technē* può anche attuarsi, “com-

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Ivi, p.126

<sup>18</sup> *Ibid.* Qui Nancy sembra alludere a un passo del Libro II della *Fisica* di Aristotele: “In linea di massima l’arte s’incarica di completare quelle cose che la natura non riesce a portare a termine” (*Fisica*, 199a 15-16).

<sup>19</sup> J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. cit., p. 127.

piersi”, come distruzione e annientamento. La guerra è, secondo Nancy, sempre l’esercizio di una violenza come annientamento dell’avversario, quale che sia la forma di un tale annientamento: “Per il pensiero della guerra che è sempre il nostro, la guerra è la tecnica per eccellenza della sovranità: essa ne rappresenta la messa in opera e l’attuazione (fine) suprema”<sup>20</sup>. Il sovrano politico si rivela quindi come un’immagine ambigua e distorta del sovrano divino, perché, a differenza di questo, il suo modo particolare del compimento (della finitura) non è la creazione, ma la distruzione, ed è per questo che la guerra deve essere considerata come la *technē* specifica del sovrano. La sovranità si iscrive nel “reale”, non senza distruggerlo<sup>21</sup>.

Se è vero che “l’intera considerazione sui fini riconduce alla sovranità”, è “necessariamente un po’ sbrigativo accusare una potenza sovrana di volere la guerra”, dal momento che “l’attuazione di questo volere costituisce non solo uno dei fini specifici dell’organo esecutivo, ma rappresenta anche il modo estremo di questi fini”<sup>22</sup>. Occorre, d’altronde, anche tener presente, come Nancy dice esplicitamente, che “la regolazione teorica generale della guerra occidentale resta quella della guerra pacificatrice, (il cui disegno si è esteso fino ad arrivare all’esportazione di forme di ‘paci colonizzatrici’)”<sup>23</sup>. Tanto nei monoteismi del libro quanto nel “monologismo filosofico” che oscilla “tra un’istanza assoluta della pace (richiesta dal *logos*) e un incessante ricorso allo schema del *polemos* (richiesto ugualmente dal *logos* che vi si mediatizza)”<sup>24</sup>, la guerra e la pace che il titolo del romanzo di Tolstoj sembra mettere sullo stesso piano sono esposte a una difficile coabitazione. Comunque stiano le cose,

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 126.

<sup>21</sup> Questo non vale soltanto per la tecnica della guerra. Hannah Arendt ha suggerito che anche nella *poiesis*, nella fabbricazione in quanto “opera dell’*homo faber*” è insito un elemento distruttivo. Il materiale che entra nel processo produttivo “è già un prodotto delle mani umane che l’hanno rimosso dalla sua posizione naturale, sia troncando un processo vitale, come nel caso dell’albero che deve essere distrutto per fornire il legno, sia interrompendo uno dei processi più lenti della natura, come nel caso del ferro, della pietra o del marmo strappati dal grembo della terra. Questo elemento di violazione e di violenza è presente in ogni fabbricazione e *homo faber*, il creatore del mondo dell’artificio umano, è sempre stato un distruttore della natura” (H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Milano 2012, p. 99).

<sup>22</sup> J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. cit., p. 127.

<sup>23</sup> Ivi, p.133.

<sup>24</sup> Ivi, p.134.

tra la guerra sovrana e la pace sovrana sussiste uno scontro irrisolto, in quanto la pace, a differenza della sovranità, non può presentarsi come eccezione ed eccesso: “La sovranità della pace resta una sovranità promessa e/o ideale, mentre la sovranità della guerra è già data”, con la conseguenza che “la guerra per la pace non può smettere di essere guerra per la guerra”<sup>25</sup>, mentre la pace appare come “rinuncia” e si simbolizza con una “pallida colomba”.

## II

Rispetto alla sovranità, soprattutto se intesa come potere d'origine e di fine, la risposta di Nancy alle domande “che cosa c'è esattamente?” e “che cosa c'è oggi?” sembra delineare uno stato del mondo segnato non soltanto dall'eventualità della guerra, ma anche da una cattiva, tetragona, infinità, da un'infinità “che non ha altro *atto* che la riproduzione della sua stessa *potenza*”<sup>26</sup>. “Si sa bene che il '(dis)ordine mondiale', se è senza ragione, senza fine e senza figura, ha tuttavia l'effettività di ciò che chiamiamo 'la tecnica planetaria' e l'economia-mondo': duplice insegna di uno stesso complesso di reciprocità di cause e di effetti, di circolarità di fini e di mezzi. Il senza-fine, in effetti, ma il senza-fine in miliardi di dollari o di yen, in milioni di megacalorie, di kilowatt, di fibre ottiche, di kilobyte. Se oggi il mondo è mondo, è innanzitutto sotto questa duplice insegna. Chiamiamola, qui, l'ecotecnia”<sup>27</sup>. Ciò che Nancy chiama qui *écotechnie* costituisce lo spazio-tempo nel quale ritorna o minaccia di ritornare la guerra, intesa come tecnica della sovranità. Si tratta di uno spazio-tempo o forse piuttosto di una spazialità che si è subordinata al tempo, poiché, più del tempo, è lo spazio o un suo *analogon* a fungere da schema universale della misurabilità, cioè dei parametri che permettono di cogliere i processi del reale e i loro rapporti. Diventa comprensibile allora il motivo per il quale Nancy parla talvolta della sovranità come di una figura compatta, di un modello o di un simbolo che eleva e trasfigura il reale in immaginario. Intesa come un simbolo, la sovranità diventa un potere che concentra in sé origine e fine, inizio e fine. “Nella sovranità [...] è il potere a fon-

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> J.-L. Nancy, *Urbi et orbi*, in Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. cit., p. 16.

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. cit., p. 140.

dare e formare il vincolo, il legame”<sup>28</sup>, proprio perché il sovrano è “slegato da ogni vincolo”<sup>29</sup>. In questo modo, nelle sue varie forme, la sovranità sembra riuscire a riassorbire tutto ciò che nell’accadere del mondo è infinitezza, imprevedibilità, contingenza e azzardo, producendo al loro posto figure coese che si oppongono a ogni distorsione e deformazione.

Anche il concetto di ecotecnica riprende implicitamente il concetto aristotelico della *technē* come una modalità del compimento e della realizzazione che va oltre la *physis* e in qualche modo la completa. Essa è trasversale: non si tratta dunque di una regione determinata dell’attività umana come produzione, sapere, commercio, medicina, benché il prefisso *eco* rimandi alla sfera dell’*oikos* nel senso dell’economia o dell’ecologia. Tipica di questa trasversalità è la progressiva scomparsa della differenza fra i mezzi e i fini realizzabili attraverso l’uso di tecniche particolari. Anche l’ecotecnica opera con fini, ma invece di perseguirli fino all’estremo e con ogni mezzo, come nel caso della sovranità in guerra – li scambia continuamente in una continua circolarità. Scrive Nancy:

L’ecotecnica fa valere [...] un primato del combinatorio sul discriminante, del contrattuale sul gerarchico, della rete sull’organismo e, più in generale, della spazialità sulla storicità e di una spazialità molteplice e de-localizzata su una spazialità unitaria e concentrata. Questi motivi compongono una necessità dell’epoca [...] Oggi, il pensiero, se è un pensiero di questo mondo, cioè precisamente del mondo mondializzato, senza sovranità, passa per essi<sup>30</sup>.

A questa determinazione della tecnica come combinatoria e circolarità di operazioni omogenee ed eterogenee più o meno indipendenti dalla natura del sostrato, delle connessioni e degli attori in causa, Nancy resterà fedele, anche se, nei numerosi testi successivi che accentueranno questa combinatoria da diverse prospettive, il termine *ecotecnica* non sarà sempre mantenuto, ma per lo più sostituito da altri<sup>31</sup>. D’altronde, sono proprio l’ubiquità, l’imprevedibilità e

---

<sup>28</sup> J.-L. Nancy, *Ex nihilo sumum (Della sovranità)*, trad. it. cit., p. 97.

<sup>29</sup> Ivi, p. 98.

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. cit., pp. 142-143.

<sup>31</sup> In *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Nancy ritorna sul concetto di ecotecnica, polemizzando contro il concetto di biopolitica. Egli rimprovera a Foucault di ridurre alla semplice *zoē* la duplicità di *bios* e *zoē*. “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 *zoē*, sulla vi-

l'arbitrarietà di questa combinatoria che ne spiegano il potere che de-simbolizza e che pertanto finisce per logorare la sovranità: “Non solo non abbiamo altro che modelli di sovranità, ma la Sovranità in sé è un grande modello o un grande schema della ‘civilizzazione’ dove si opera la mondializzazione. Essa è il modello o lo schema di ‘ciò che non ha niente al di sopra di sé’, dell’insuperabile, dell’incondizionato, dell’insubordinabile [...] Ma l’uomo mondiale è un altro genere di estrema [...] al quale questo modello, in verità, non risponde più”<sup>32</sup>.

Nonostante il fatto che, o forse, proprio perché, tende a sottrarsi alla sovranità, la deriva dell’ecotecnia o del “divenire-mondo della tecnica” finisce per diventare il *milieu* nel quale si fa strada un “ritorno della guerra”, accompagnato da un ritrovato desiderio di sovranità. Nancy parla addirittura di “un’esigenza o una pulsione alla sovranità”<sup>33</sup>. Un ritorno della guerra diagnosticato con lucidità già nel 1991, e la cui ultima espressione scandisce con violenza e senza scrupoli il nostro orizzonte attuale:

Dietro l’idea che la guerra sia un ‘male’, ma un male talvolta ‘necessario’, viene rimossa questa verità: che la guerra è il modello della *technē* esecutrice, finitrice, fin da quando il fine è pensato come fine sovrano; così, simmetricamente, dietro l’idea che il diritto sia un ‘bene’, ma un bene formale e senza forza, viene rimossa un’altra verità secondo cui il diritto, senza modello né fondamento, se non è sottoposto a una sovranità, rappresenta una *technē* senza fine, ciò di cui il nostro pensiero non sa cosa fare [...] e anche ciò che di ogni tecnica lo spaventa. Non si risponderà alla questione della guerra, se non attraverso sempre più guerra, finché non si sarà attraversato questo campo problematico<sup>34</sup>.

L’ecotecnia o la mondializzazione della tecnica si rivela così il luogo di una

---

ta semplicemente vivente, ma quest’ultima è in realtà diventata già *technē* [...] Né la vita (come forma di vita) né la politica (come forma di coesistenza) – ecco che cosa designa involontariamente il termine ‘biopolitica’”, cfr. *Nota sul termine «biopolitica»*, in *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., pp. 91- 92. In effetti, Foucault parla di una “tecnologia politica della vita” che permette che “il biologico si rifletta nel politico” e “fa entrare la vita e i suoi meccanismi nel dominio dei calcoli espliciti, rendendo il potere-sapere un agente di trasformazioni della vita umana” (M. Foucault, *La volontà de savoir*, cit. pp. 191,187,188).

<sup>32</sup> J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. cit., pp. 138-139.

<sup>33</sup> Ivi, p. 138.

<sup>34</sup> Ivi, p. 139.

fondamentale ambivalenza. Da un lato, infatti, in essa e attraverso di essa continua a insistere una sovranità sminuita nella forma distorta di “una sovranità senza sovranità”<sup>35</sup> o pericolosamente potenziata nella guerra (giusta o ingiusta che sia), dall’altro, essa contiene il posto vuoto della sovranità, sempre occultato dalla caricatura di una guerra che “non si dà in nessun luogo”, anche se “ovunque si assiste alla lacerazione, all’annientamento, alla violenza poliziesca o a manifestazioni di ferocia che si presentano come una caricatura delle antiche violenze sacre”<sup>36</sup>. Il vero regime di questa guerra “si rivela essere quello della guerra ecotecnica, scontro, manovra distruttrice e appropriatrice senza splendore sovrano – ma senza cedere in niente alla vera guerra per ciò che attiene la potenza, le tecniche di annientamento o di conquista”<sup>37</sup>. L’ecotecnica è “in un senso pura *technē*, *technē* pura della non-sovrano”<sup>38</sup>. Ma proprio perché il posto vuoto della sovranità, “il posto vuoto della fine, il posto vuoto del bene comune [...], il posto vuoto della giustizia (al fondamento del diritto)”<sup>39</sup> rimane occupato e pieno del suo vuoto, “l’ecotecnica non accede a un altro pensiero della fine senza fine. Alla sovranità essa sostituisce l’annientamento sotto la gestione e il controllo della sua ‘competizione’<sup>40</sup>. La cattiva infinità dell’ecotecnica si rivela, quindi, impotente a cogliere il posto vuoto della sovranità come l’infinito dell’esistenza finita.

Ciò che Nancy cerca di pensare nell’orizzonte di ciò che definisce *écotechnie* è innanzitutto un’interpretazione dell’affermazione di Bataille: “La souveraineté n’est RIEN”. Ed è stato l’evento della guerra del Golfo a spingerlo a riflettere sulla sovranità e sulla costruzione del suo concetto. Nancy mostra come ogni evento bellico, malgrado le forme del diritto internazionale che pretende di regolare i rapporti fra gli stati, continui a richiamarsi al modello della sovranità che si rivela così ben più di un semplice arcaismo. Ciò nonostante, egli afferma in maniera non meno categorica di Bataille: “Non ci sarà più sovranità: è questo che vuole dire oggi la storia. La guerra – con

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 140.

<sup>36</sup> Ivi, p. 141.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Ivi, p. 143.

<sup>40</sup> Ivi, p. 141.

l'ecotecnia – fa vedere il posto ormai vuoto del Senso sovrano”<sup>41</sup>. Sarebbe un errore vedere in questa affermazione una presa di posizione a favore del pacifismo, poiché questo è definito come un “un *habitus* privo di sostanza, la cui morale non si articola né su un diritto né soprattutto su una politica (la sua unica dimensione rispettabile è la pietà)”<sup>42</sup>. Né tantomeno, di fronte alla guerra, ci si può nascondere dietro le “ideologie del consenso, del dialogo, della comunicazione, dei valori (dove la sovranità è considerata essere nient’altro che ricordo senza uso)”<sup>43</sup>, e sarebbe puro cinismo abbandonarsi al “nichilismo” o a un “minimalismo estetizzante”<sup>44</sup>. È grande, tuttavia, la tentazione di confondere il vuoto aperto dall’ecotenia, e “la spaziazione del mondo” che in essa si cela, con una semplice deriva di significati tanto arbitrari quanto scambiabili o di fraintenderlo come perdita di senso. Il compito è piuttosto quello di cogliere il “*posto vuoto* della sovranità”<sup>45</sup>.

Nancy ammette che è tutt’altro che facile “pensare senza Fine sovrano”. Ma proprio in ciò risiede la “sfida della ecotecnia”, “una sfida fino ad ora mai assunta e che questa guerra, infine, comincia forse a trasformare in un’urgenza assoluta”<sup>46</sup>. Con tutto ciò che in essa si cela, l’ecotecnia costituisce una sorte di “oscurità”<sup>47</sup>. Ancora una volta Nancy parte dal significato aristotelico della *technē* come modo assolutamente non-naturale del compimento. Ma allarga quel significato, comprendendo la *technē* – ben al di là della sua riduzione a tecnica della guerra da parte della sovranità – come “*technē* della “finitezza” o della “spaziazione”. “Non più il mezzo tecnico per un Fine, ma la *technē* stessa come fine in-finito, la *technē* che è l’esistenza dell’esistente finito, il suo splendore e la sua violenza”<sup>48</sup>. Senza citare la parola di Heidegger per l’esistenza – il *Dasein* –, e con un gesto che va ben oltre Heidegger che intravede nella tecnica moderna un *Gestell* e una *Machenschaft* che “sfigurano l’apparire e il regnare della verità” e che precipitano “l’essere umano nel pericolo dell’abbandono della

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 144.

<sup>42</sup> Ivi, p. 115.

<sup>43</sup> Ivi, p. 143.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Ivi, p. 145.

<sup>48</sup> Ivi, p. 146.

sua libera essenza”<sup>49</sup>, Nancy tenta di pensare la tecnica come “*technē* della finitezza o della spaziatura” che è infinita perché non può più prendere le mosse da qualcosa di dato e tramandato, ma deve inventare sempre di nuovo, caso per caso, il senso del suo fare. “L’estremità sovrana significa che non c’è da ‘giungere’, che non c’è da ‘adempiere’ o da ‘portare a termine’, che non c’è ‘finitura’ – o che, *per una finitura finita, la realizzazione è senza fine*”<sup>50</sup>. Il mondo mondializzato non è tanto il mondo dell’oblio dell’essere, quanto “il mondo finito, il mondo della finitezza”<sup>51</sup>. Ma la dimensione privilegiata di questa finitezza non è tanto il tempo, come pensava ancora l’Heidegger di *Sein und Zeit*, ma l’*éspace*, la spaziatura che “si ‘esegue’ infinitamente”, cioè il fatto che “il senso non è più in una totalizzazione e in una presentazione (come dell’infinito finito, compiuto), esso è nel: non si può farla finita con il senso”<sup>52</sup>.

Questa *technē*, alla quale Nancy allude, non è un che di dato, di disponibile. Dev’essere inventata, è l’oggetto di una richiesta inderogabile, la richiesta di “tutt’altra logica”, di una logica “dove la singolarità varrebbe contemporaneamente in maniera assoluta e non esemplare [...] dove ciascun uno sarebbe ‘uno’ solo perché non identificabile in una figura, ma infinitamente distinto attraverso la spaziatura e in-finitamente sostituibile grazie all’intersezione che duplica la spaziatura”<sup>53</sup>. Nancy ammette: “Lo so bene: è qualcosa che non si lascia concepire. Non da noi, non dal nostro pensiero plasmato sul modello sovrano, non dal nostro pensiero guerriero”. Tuttavia, per strappare a questa impossibilità la necessità di lasciare aperta una possibilità ineludibile, aggiunge subito: “Ma non c’è davvero nient’altro all’orizzonte salvo un compito inaudito, inconcepibile – oppure la guerra”<sup>54</sup>.

### *Postscriptum 1*

Nei suoi scritti posteriori sulla tecnica, Nancy continua a ispirarsi alla concezione aristotelica del rapporto fra *physis* e *technē*, dandone però una lettura

---

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen 1966, pp. 27, 32.

<sup>50</sup> J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. cit., p. 145.

<sup>51</sup> Ivi, p. 146

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Ivi, p. 147.

<sup>54</sup> *Ibid.*

ben diversa da quella proposta nel saggio del 1991. La *technē* non sarà più intesa come una forma attraverso la quale si compie ciò che la natura non è in grado di portare a compimento, ma come uno “snaturamento”, cioè una realizzazione che modifica la *physis*, o più precisamente come un’affezione che mette in discussione il concetto stesso della *physis*<sup>55</sup>. Questo snaturamento o divenire-tecnico della natura, come Nancy talvolta lo chiama, è:

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 [...] 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 ‘soprasussistenza’ (*sursistence*) nella natura e al di fuori<sup>56</sup>.

Se 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 di fini*”. E come per dissipare ogni dubbio di una periodizzazione netta, Nancy aggiunge: “Ma questa produzione di fini, come non vederla già affiorare in sordina, segretamente, dalla produzione stessa, non prodotta, della natura o del mondo, dell’animale, e poi dell’uomo in lui”<sup>57</sup>?

Ma se la produzione di fini è in qualche modo coestensiva all’ominazione in quanto tale, bisogna chiedersi come sia potuta nascere l’idea di quell’oggetto auto-telico, e dunque non tecnico, chiamato natura. Nancy attribuisce questa invenzione alla filosofia, cioè alla fisica e alla metafisica greca, ‘saperi’ che producono, nel momento in cui l’attenzione di sapiens non viene più occupata dall’urgenza della sussistenza, una sorta di autoriflessione dell’antropogenesi<sup>58</sup>. “Ed è di lì che scaturiscono, da una parte, una tecnica di

---

<sup>55</sup> J.-L. Nancy, *La creazione come snaturamento: tecnologia e metafisica*, in Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., p. 81.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Ivi, p. 81-82.

<sup>58</sup> Nancy si riferisce al passo 982b, 19-24 della *Metafisica* di Aristotele: “E quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all’ignoranza, è evidente che essi perseguitarono la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche bisogna pratico. E ne è testimonianza

interrogazione *peri physeôs* e *de natura rerum*” e, dall'altra, un pensiero della provenienza non naturale del pensiero e un'interrogazione sui principi e fini, sia della *physis* sia dell'attività del pensiero stesso. Nancy non esita a chiamare anche quest'ultima una *technê*, poiché anch'essa ha, senza ammetterlo, lo statuto di un artefatto in quanto “*savoir-faire* di ciò che non è ancora fatto”<sup>59</sup>. Se è vero che la natura può diventare l'oggetto di un sapere determinato e la metafisica una facoltà di principi e fini solo nel momento in cui il pensiero si separa dal mondo mitico-religioso, poiché la forma della sacralità non ammette né l'idea di una natura come oggetto autonomo né quella della tecnica come generazione di ciò che non è ancora generato, è anche vero che 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”<sup>60</sup>. La metafisica è una tecnica come le altre, come la scrittura, il commercio o la *poiēsis*, e diversa dalle altre, in quanto riflessione, tecnica e ‘meta-tecnica’ sulle tecniche<sup>61</sup>.

Ovviamente il binomio di fisica e metafisica deve essere esso stesso decostruito per cogliere il senso di ciò che Nancy chiama snaturamento. Affinché quest'ultimo non sia compreso come un evento che colpisce dal di fuori ciò che viene chiamato natura, lo snaturamento deve essere inteso come una tendenza immanente alla natura stessa. Nancy parla di un’“iscrizione snaturante nella natura stessa, un’iscrizione infinitamente ritorta che è poi l’iscrizione stessa della

---

anche il corso degli eventi, giacché solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita [...], gli uomini incominciarono a darsi a una tale sorta di indagine scientifica”.

<sup>59</sup> J.-L. Nancy, *La creazione come snaturamento: tecnologia e metafisica*, in Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., p. 83.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Nancy congeda in questo modo il tentativo heideggeriano di intravedere nella *Fisica* aristotelica lo scarto tra *physis* e *natura*, cioè quello “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” (*Ibid.*). Va ricordato che, nella *Lettera sull’“umanismo”*, Heidegger osserva: “Se vogliamo anzitutto imparare a esperire nella sua purezza, e cioè nello stesso tempo portare a compimento, la suddetta essenza del pensiero, dobbiamo liberarci dall'interpretazione tecnica del pensiero, i cui inizi risalgono fino a Platone e Aristotele. In tale interpretazione, infatti, il pensiero è inteso come una *technê*, come il procedimento del riflettere al servizio del fare e del produrre” (M. Heidegger, *Lettera sull’“umanismo”*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2012, p. 32). Forse Nancy ha pensato a questo brano anche se la sua concezione della *technê* – e dell’“essenza del pensiero” – si allontana da quella proposta da Heidegger non senza enfasi.

dipartita degli dei”<sup>62</sup>. La natura non solo ammette o accetta di essere snaturata, ma è essa stessa un divenire-tecnico, un divenire-altro o una auto-alterazione letteralmente in-finita. È il movimento di un iniziale distacco, di un “disancoraggio” (*désamarrage*), un movimento “la cui permanenza consiste nell’estrema instabilità e mutevolezza di ciò che è così disancorato”<sup>63</sup>. Indubbiamente un tale distacco è soggetto a una contingenza ‘idiosincratca’ che fa sì che la natura sia – contrariamente al suo concetto metafisico – senza inizio e senza fine, e che la storia naturale – come d’altronde la storia umana – appaia come una sfera dove si produce qualcosa che non è dato. Solo in questo modo si può parlare di uno snaturamento o del movimento di un’antropogenesi in cui appare un “*homo faber*, inventore e produttore dell’*homo sapiens*, tecnico di se stesso” e che talvolta – in quanto metafisico – crea la “rappresentazione di una ‘natura’ o di un ordine auto-telico e dunque non tecnico” per rivedere eventualmente – in quanto decostruttore – questa rappresentazione. Esprimendo questo pensiero in modo più formale e forse più cogente, Nancy afferma: “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 sempre, senza necessità e senza contingenza, al pari dell’universo che non è necessario né contingente, la possibilità dell’uomo tecnico”<sup>64</sup>. Solo grazie a un incastro intricato delle modalità logiche, appare pensabile quell’“arcitecnica” che rende possibile qualcosa come “la ‘natura’ dell’uomo come snaturamento in lui della ‘natura’ intera” e, dunque, la preistoria dell’ecotecnia<sup>65</sup>.

### *Postscriptum 2*

Probabilmente Nancy non era del tutto soddisfatto del modo in cui aveva

---

<sup>62</sup> J.-L. Nancy, *La creazione come snaturamento: tecnologia e metafisica*, in Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., p. 82.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> J.-L. Nancy, *La creazione come snaturamento: tecnologia e metafisica*, in Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., p. 84.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 85.

formulato il concetto di sovranità nel saggio del 1991. Qualche anno più tardi, infatti, vi torna in un altro saggio «*Ex nihilo summum*» (*Della sovranità*). La violenza sovrana, questa è qui la sua tesi, è attraversata da una sostanziale “ambiguità” fra il sovrano e il fondatore che “sono correlati e, dunque, congiunti come due assoluti o due facce dello stesso assoluto”<sup>66</sup>. Tale ambiguità può essere riassunta in due proposizioni distinte: “Colui che fonda è sovrano”, proposizione che esprime il lato dinastico, imperiale, familiare, gerarchico e ierofantico, e “Colui che è sovrano fonda”, che esprime il lato principesco, singolare, occasionale e decisivo. L’ambiguità può essere simbolizzata “nel fatto che la stessa lama può assolvere due compiti”, nel primo caso come aratro che definisce il perimetro del territorio in cui vale il potere (Romolo che consacra la terra), nel secondo come spada che garantisce l’esercizio del potere (Romolo che uccide Remo)<sup>67</sup>. Oggi, però, questa ambiguità non vale più, perché la violenza non può più essere fondatrice, né nella guerra esterna in quanto “guerra giusta”, né nella guerra interna, civile. La violenza e, con essa la sovranità, appaiono, dunque, “come una violenza pura, sprovvista subito e per sempre di legittimità, come una violenza che dichiara apertamente la sua illegittimità sotto forma di potere”<sup>68</sup>. E questo significa che non vale più il correlato della guerra occidentale: il fatto che sia in grado di mettere pace fra i contraenti.

Questo non significa però che per Nancy l’idea di sovranità diventi obsoleta. L’affermazione di Bataille *La souveraineté n’est RIEN* acquista il suo autentico significato solo in questa prospettiva che richiede di essere compresa e chiarita. La sovranità deve essere intesa come un punto, ma non come un punto qualsiasi, bensì come il punto più alto, come la cima o la sommità, ma come una sommità priva di basi e fondamenta: “In verità, il problema non è nemmeno quello di raggiungere questa sommità. Si tratta di una sommità, come staccata, punto di contatto con il fuori di tutto ciò 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*”<sup>69</sup>. La sovranità è,

---

<sup>66</sup> J.-L. Nancy, *Ex nihilo summum (Della sovranità)*, trad. it. cit., p. 106.

<sup>67</sup> Ivi, p. 107.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Ivi, p. 102.

dunque, una “puntualità evanescente del minimo di enticità (*étantité*)”<sup>70</sup>, una estensione che non cessa di annullarsi. Non può, quindi, essere pensata – come nello scritto del 1991 – come qualcosa che “obbedisce nella nostra civiltà a leggi più profonde di quelle di un increscioso retaggio”<sup>71</sup>. Ma non può neanche essere pensata come veniva pensata nell’ambito della politica moderna, come “rapporto con sé o dell’auto-posizione in generale”<sup>72</sup> – è il caso di Bodin – o come fa Rousseau che identifica la sovranità con il “popolo degli uomini che si fanno reciprocamente sudditi e soggetti (*sujets*): 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”<sup>73</sup>. Bisogna, dunque liberare la sovranità dalla forma dell’eccezione, da quella del contratto e da quella della reciprocità<sup>74</sup>.

Nancy enuncia così la legge della sovranità: “Ciò che è nulla è ciò che sussiste al di qua o al di là della sussistenza, della sostanza o 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 [...] Quel punto è dunque il punto in cui l’esistenza esiste come messa in gioco del suo stesso essere”<sup>75</sup>. Sovrano può, quindi, essere detto il punto o il momento in cui un esistente si sottrae

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 104.

<sup>71</sup> J.-L. Nancy, *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, cit., p. 135.

<sup>72</sup> J.-L. Nancy, *Ex nihilo summum (Della sovranità)*, trad. it. cit., p. 99.

<sup>73</sup> Ivi, p. 101.

<sup>74</sup> Nancy si è sempre espresso contro il concetto di secolarizzazione, sia nella versione di Schmitt, sia in quella di Blumenberg. “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 descritti dalla seguente anfibologia: il sovrano è il suddito (*sujet*) dell’esercizio che lo assoggetta” (Ivi, pp. 98-99). Ne segue 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 [...]” (Ivi, p. 100). Quanto al tentativo schmittiano di identificare la sovranità con il diritto di dichiarare lo stato d’eccezione, Nancy osserva che l’eccezione “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*)” (Ivi, p. 113).

<sup>75</sup> J.-L. Nancy, *Ex nihilo summum (Della sovranità)*, trad. it. cit., p. 104.

alla propria esistenza toccando qualcosa che – non essendo nulla – non può in quanto tale essere toccato. In questo senso Nancy parla di un’ “*affaire*” della sovranità, di una questione della sovranità “che comporta in sé, necessariamente, il proprio svuotamento”<sup>76</sup>. La frase si comprende meglio se si legge il termine *affaire* come un aver da fare, come “ciò che è – ancora – da fare”, ciò che dev’essere fatto e che può essere fatto se l’esistente si stacca da ogni condizione che lo costituisce in quanto esistente. Forse così si riesce a comprendere il motivo per cui Nancy parla spesso di sovranità evocando la “rivolta del popolo”. “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”<sup>77</sup>. Ciò che è in gioco è “l’onnipotenza del popolo”<sup>78</sup>. È, quindi, “assolutamente 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 misurare il potere con quel *nulla* che è la *cosa stessa* della *realtà* del popolo: la sua natura di non-fondamento, di non-trascendenza [...], di non sacralità, di non-naturalità, ecc.”<sup>79</sup>. In altre parole, non è che un popolo debba affermare se stesso, ma si tratta piuttosto di trovare una prassi, cioè di esplorare un intervallo, in cui – forse – ciò che Nancy chiama popolo potrebbe abbandonarsi senza perdersi.

### *Postscriptum 3*

In *L’equivalenza delle catastrofi*, scritto su richiesta dell’International Research Center for Philosophy dell’Università di Tokyo dopo l’incidente nucleare di Fukushima, Nancy riprende, in forma ampliata e più drammatica, alcuni dei temi trattati nel testo del 1991. La questione della tecnica – e con essa quella della catastrofe – non è più considerata esclusivamente nel contesto della guerra, ma piuttosto rispetto al rapporto fra tecnica e natura che è in gioco in un disastro nucleare provocato da una catastrofe naturale. Per deli-

---

<sup>76</sup>Ivi, p. 110.

<sup>77</sup> Ivi, p. 106.

<sup>78</sup> Ivi, p. 105.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 105-106.

neare l'orizzonte che evoca la parola "catastrofe", Nancy parte da alcune considerazioni su Auschwitz e Hiroshima, nomi che testimoniano "una mutazione che sarà stata quella dell'intera civiltà: l'impiego di una razionalità tecnica al servizio di fini incommensurabili a qualsiasi fine perseguito fino a quel momento, in quanto questi fini integravano una necessità di distruzioni non soltanto inumane (la crudeltà inumana è una vecchia conoscenza della storia umana), ma interamente concepita e calcolata nella misura di un annientamento"<sup>80</sup>. L'idea di eccesso che Nancy aveva inizialmente collegato alla forma della sovranità si manifesta adesso come eccesso di quell'eccesso che contraddistingue la guerra sovrana. Si tratta di un eccesso iperbolico, che annulla brutalmente ogni distinzione fra apparati impiegati nell'esecuzione delle operazioni letali, fra esercito, polizia e servizi speciali e fra combattenti e non-combattenti, fra militari e popolazioni civili. Non si tratta di distruggere semplicemente un nemico, ma "vite umane prese in massa che vengono annientate in nome di un disegno che va ben al di là di un combattimento". È la "configurazione stessa dei popoli" a essere il bersaglio, "la vita umana nelle sue capacità di pensare, creare, gioire o di tollerare", con l'effetto di "uno stordimento, uno smarrimento, un orrore, uno stupore senza appello"<sup>81</sup>.

Nell'analisi della catastrofe nucleare di Fukushima, Nancy riprende l'idea della tecnica *moderna* come interconnessione di forze, agenti, significati e valori, presenti nel concetto di ecotecnica. In un mondo intriso di tecnologia, e nel quale cambiamenti microscopici possono scatenare rischi macroscopici, la differenza fra catastrofi naturali e disastri provocati da processi tecnologici tende a scomparire, tanto più se questi ultimi sono causati da cataclismi geologici. In seguito all'interconnessione dei dispositivi, gli incidenti industriali, le operazioni militari e i disastri naturali colpiscono non solo le vite umane,

---

<sup>80</sup> J.-L. Nancy, *L'equivalenza delle catastrofi (dopo Fukushima)*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016, p. 34.

<sup>81</sup> Nancy non si sofferma volutamente sul carattere razzista delle distruzioni avvenute nei Lager. Occorre chiedersi se la prassi dell'annientamento eccessivo di vite umane potrebbe riferirsi anche alla distruzione di città come Grosny o Aleppo, ai bombardamenti delle città tedesche nella Seconda guerra mondiale e all'annientamento di milioni di contadini ucraini nell'Holodomor degli anni '30 del secolo scorso. Sull'antisemitismo, cfr. J.-L. Nancy, *Exclu le juif en nous*, Galilée, Paris 2018, sui bombardamenti delle città tedesche, e l'analisi acuta di G.W. Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, Hanser, München 2009.

ma, in modo trasversale, rischiano di alterare i parametri del sistema terra: dalla bio-sfera fino alla lito-, idro- e atmo-sfera. “Dobbiamo riuscire a pensare una totalità nella quale non valga più la distinzione tra natura e tecnica e nella quale, al tempo stesso, non valga più un rapporto di ‘questo mondo’ con un qualsiasi ‘altro mondo’”<sup>82</sup>. Per puntualizzare questa condizione, Nancy riprende un’espressione di Osamu Nishitani, il quale, a proposito di Fukushima, ha parlato di una “guerra senza nemico”, aggiungendo però che una guerra senza nemico non può essere “una guerra contro noi stessi”<sup>83</sup>, una guerra della civiltà contro se stessa, una guerra degli uomini contro le condizioni della loro esistenza terrestre, così come si potrebbe dire parafrasando Hannah Arendt. Occorre aggiungere che fra i motivi di questa guerra c’è anche la ‘convinzione’ che ai rischi contenuti nelle tecnologie oggi in uso si può rimediare soltanto con altre tecnologie, “nuove” o “alternative”, cioè con tecnologie non ancora conosciute che non possono non comportare rischi sconosciuti.

Nancy riassume questo stato di fatto con l’espressione “equivalenza delle catastrofi”. Concepita a partire dalla teoria marxiana del denaro come equivalente generale, l’equivalenza che qui è in gioco riprende l’idea di una comparabilità e soprattutto di una misurabilità di cose o forze diverse se non addirittura eterogenee – come nel caso della forza lavoro. Ma, nella misura in cui implica una sorta di equilibrio o di costanza, l’equivalenza, così come l’intende Nancy, va ben oltre l’assunto marxiano, poiché suggerisce la neutralizzazione di quella variabilità che inerisce al rapporto fra forze indipendenti tra loro, siano esse di ordine naturale o sociale: “Laddove il rapporto di forze era malgrado tutto un rapporto, l’equilibrio del terrore annulla ogni rapporto. Lo rimpiazza con quello che la parola *equilibrio* designa: l’equivalenza che annulla la tensione e la mantiene uguale e costante. Non si può più parlare propriamente di confronto, non si può più parlare dell’essere-di-fronte-all’altro perché in definitiva è lo stesso a essere confrontato con lo stesso”<sup>84</sup>. Comunque stiano le cose, Nancy suggerisce che, nell’ambito di quell’interconnettività che è il contrassegno del divenire-mondo della tecnica, il rapporto tra le connessioni e le loro conseguenze diventa incalcolabile, così come succede già nel caso dell’equilibrio del

---

<sup>82</sup> J.-L. Nancy, *L’equivalenza delle catastrofi (dopo Fukushima)*, trad. it. cit., p. 49.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 42.

terrore: “L’equivalenza è lo statuto delle forze che si governano in qualche modo da sé”<sup>85</sup>, in tal modo che l’incalcolabilità degli effetti rinforza l’equivalenza delle connessioni di volta in volta in gioco. “Ecco la legge della nostra civiltà: l’incalcolabile vi è calcolato come equivalenza generale. Ciò vuol dire anche: l’incalcolabile è il calcolo stesso, quello del denaro e nello stesso tempo, per una profonda solidarietà, quello dei fini e dei mezzi, quello dei fini senza fine, quello dei produttori e dei prodotti, quello delle tecniche e dei profitti, quello dei profitti e delle creazioni, e così via”<sup>86</sup>. Con un gesto simile a quello dell’ultima parte del testo del 1991, all’incalcolabile e all’equivalenza Nancy oppone ciò che chiama “comunismo dell’inequivalenza”<sup>87</sup>. Questo comunismo, però, non riguarda tanto il sociale, i rapporti di reciprocità o di conflitto, ma piuttosto quel livello microscopico dell’impalcatura di ogni società che è l’essere singolare plurale. Richiede un’attenzione e una sensibilità per il singolare di ogni genere, per la singolarità di ogni attimo nella presunta catena dei momenti, al di là di ogni passato e di ogni futuro, di ogni accumulazione che è il presupposto di ogni calcolabilità, di ogni attesa e di ogni progetto. Ciò di cui c’è bisogno è quindi piuttosto un’attenzione all’“uguaglianza degli incommensurabili”<sup>88</sup>, un’uguaglianza che non va confusa con l’equivalenza e che non abolisce gli incommensurabili, ma li coglie nel rapporto della loro interscambiabilità.

*Luglio-agosto 2022*

---

<sup>85</sup> Ivi, p. 43.

<sup>86</sup> Ivi, p. 48.

<sup>87</sup> Ivi, p. 55.

<sup>88</sup> *Ibid.*

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDE H., *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2012.
- ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2019.
- BODIN J., *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964.
- FOUCAULT M., *La volontà de savoir*, Gallimard, Paris 1976.
- HEIDEGGER M., *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen 1966.
- , *Lettera sull'“umanismo”*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2012.
- NANCY J.-L., *Guerre, droit, souveraineté* in *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.
- , *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo e M. Abruzzese, Einaudi, Torino 2003.
- , *L'equivalenza delle catastrofi (dopo Fukushima)*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016.
- , *Exclu le juif en nous*, Galilée, Paris 2018.
- , *Guerra, diritto, sovranità – Techné*, trad. it. a cura di G. Durante in Id., *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo e G. Durante, Einaudi, Torino 2020, pp. 109-149.
- SEBALD G.W., *Luftkrieg und Literatur*, Hanser, München 2009.

Il t(r)atto tra Nancy e Derrida: come restare in contatto  
CHRISTIAN INTRONA\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1827>

*ABSTRACT*

Corpo e scrittura sono sempre stati centrali nella riflessione di Nancy, il cui pensiero ha da sempre cercato di porli in contatto. Tuttavia, il tatto in Nancy non significa mai la totale e indistinta fusione, quanto piuttosto una promiscuità fatta di carezze e sfioramenti che, al più, si uniscono e insieme si allontanano nella paradossale esperienza di un *toccare-senza-toccare*. In questo saggio si tenterà altrettanto di toccare-senza-toccare il cuore di questo punto d'im-possibile giunzione che s'inscrive tra corpo e scrittura, nonché tra la riflessione dei due pensatori e amici Nancy e Derrida.

Body and writing have always played a key role in Nancy's thought, whose main goal was to put them in contact. Nevertheless, Nancy believed that contact is not a complete fusion, but a promiscuity made of stroking that leads to a paradoxical *touching-without-touching* experience. In this essay we will try to *touch-without-touching* the heart of this im-possible junction point between body and writing, as well as between Nancy and Derrida's thinking.

---

\* Christian Introna è dottorando in Filosofia presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

## *Premessa*

Nello spazio di poche pagine la meticolosa analisi di anche una sola parte dell'opera di Nancy, il cui pensiero rivela un incessante *contatto* tra ogni zona del suo *corpus*, ci è subito parsa velleitaria. Si è preferito, più modestamente, intrattenersi con lui e l'amico Derrida su ciò che avvicina i loro pensieri e ci invia un appello cui siamo, ancora e sempre, invitati a rispondere. I punti che si è cercato di toccare e descrivere sono precisamente quelli del tocco e della scrittura nella tensione desiderante che s'inscrive al punto di contatto tra le due esperienze. L'idea era quella di non orientare troppo il discorso, se non di fare a meno d'ogni mappa, e, piuttosto, perdersi negli invii senza fine di quel particolare modo di scrivere di Derrida e di Nancy che potrebbe essere avvicinato a ciò che quest'ultimo chiamava *escrizione*. Provando a stare al passo di questa scrittura filosofica, ci si è trovati presi nei suoi movimenti a-destinali, nei suoi spaziamenti senza fine e senza finalità pre-definita che si è cercato di seguire così da lasciar venire, da sé e a sé, quanto di più ricco e promettente i due autori avessero da dirci. Si è così cercato di *performare* uno tra i possibili modi d'intrattenersi ancora in compagnia di quel pensatore indimenticato che è Jean-Luc Nancy.

## *La scrittura come partenza*

Bisognerebbe cominciare da un'analogia, cominciare dal *come*. Bisognerebbe, se solo fosse possibile. Cominciare dallo spostamento, dallo slittamento, dalla deviazione, da un getto mai del tutto motivato, da un invio senza ritorno: è mai veramente cominciare? Forse sarebbe meglio dire *partire*. Bisognerebbe sempre partire, e del resto non si può mai far altro: "e dico proprio 'una partenza', non un 'inizio' perché quest'ultimo vuole un seguito programmato mentre la partenza se ne va con lo stesso passo con cui viene"<sup>1</sup>.

Dunque partire, ma in che *sensò*? Perché è anche del senso che si tratta, di quel senso che Nancy ha sempre tenuto accosto alla finitezza: "la finitezza è la con-divisione [*partage*] del senso. Il senso, in altre parole, ha luogo solo in ogni volta dell'esistenza, in ogni volta singolare della sua risposta/responsabilità; ma

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019, p. 61.

il senso, anche, è il lotto, la parte dell'esistenza, e questa parte è ripartita in tutte le singolarità d'esistenza"<sup>2</sup>. Il senso *come* parte dell'esistenza è ripartito. Ma, ancora, *in* che senso? La parte, il senso, ri-parte. E noi, con lui, partiamo. Anzi meglio, ri-partiamo. E bisogna forse scegliere dato che, come visto, il senso implica anche la responsabilità. Dobbiamo partire in quel *particolare* modo che consiste nel partire il partire, dividerlo e sceglierne (responsabilmente?) una parte. Per ora decidiamoci per la partenza e chiediamoci: è tutto pronto, non manca niente? Si potrebbe semplicemente dire che manca niente meno che il senso, e Nancy non soltanto ne converrebbe ma ri-lancerebbe persino: "esistere: essere nella mancanza di senso"<sup>3</sup>. E tuttavia non sarebbe un male, l'esistere non finirebbe qui, piuttosto da qui (ri)partirebbe, poiché è proprio nell'indigenza e nel bisogno che il senso si darebbe: "mancare di senso, esser nella indigenza/necessità del senso, appunto questo è il senso. [...] mancare del senso, propriamente parlando, è non mancare *di niente*"<sup>4</sup>. Manca il senso *dunque* non manca niente, senso senza niente, senso [*sens*] senza [*sans*] senso, o – ed è lo stesso – senza-senso, e viceversa. Espressioni che occorrerebbe leggere nel francese di Nancy, il quale, da parte sua, non ha mancato di sottolinearne le implicazioni<sup>5</sup>.

È allora da questo "*ex-nihilo*"<sup>6</sup> che parte il nostro discorso, da questo gettosenza, da questo slancio, da questo invio che è un inviar-si, un sorgere donando-si. Da un'analogia, dicevamo, che è sempre anche uno spostamento e uno slittamento. Un'altra parola – slittamento dallo e dello slittamento, di slittamento in slittamento su un terreno cedevole e sconnesso che incespica i nostri passi – sarebbe *pulsione*. Ad essa Nancy dedica un posto tutt'altro che irrilevante descrivendola persino come "formidabile", in quanto "indica al contempo una forza e il suo effetto, la sua nozione sta tra una fonte di energia e l'energia stessa, cui s'aggiunge un valore di slancio, di lancio, d'eccitazione"<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 27.

<sup>3</sup> Ivi, p. 25.

<sup>4</sup> Ivi, p. 26.

<sup>5</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004, p. 86.

<sup>6</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzese, Einaudi, Torino 2003, p. 62 e sgg.

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. cit., p. 42.

A tale parola è inestricabilmente legata quella di *destinazione*, il cui concetto è però fin da subito, in Nancy, decostruito da ogni logica fissa e predestinata, indicando piuttosto il movimento di un invio indeterminato nonché indeterminabile, indeciso, in-direzionato, indirizzato a nessun destinatario prestabilito o pre-scritto. Qui Derrida è già della partita, il suo spettro ci sta già guardando e Nancy lo riconosce subito quando afferma che “c’è sempre nel destino ciò che Derrida chiama una *destinerranza*”<sup>8</sup>.

Questa parola assume qui grande importanza, riuscendo infatti a fare da crocevia attraverso il quale passano e si incontrano, addirittura si scontrano, i pensieri di Nancy e di Derrida. Il modo migliore per capire cosa quest’ultimo intendesse con *destinerranza* sarebbe quello di rileggere quel testo, tanto importante quanto ancora scarsamente considerato, che è *La cartolina*<sup>9</sup>. La “formidabile” capacità mostrata da Derrida in quest’opera consiste soprattutto nella sua prima parte, intitolata *Invi*, nella quale viene raccolta una ricca serie di cartoline prive di mittenti e di destinatari, con datazioni lasche e incerte e con numerosi spazi vuoti in cui, come dice lo stesso Derrida, possono celarsi parole, nomi, frasi o altre intere cartoline. Inafferrabili per l’apprensione tipica delle logiche del genere, quelli che sembrerebbero dunque essere i resti di una “corrispondenza” bruciata vanno a decostruire nozioni cardine di qualsivoglia critica come quelle di “autore” e di “lettore”. In effetti, già nelle prime pagine di quella sorta di avvertenza che, come nota Miller, più che fungere da cartina per aiutare il lettore a orientarsi, sortisce l’effetto opposto complicandogli fin da subito la lettura<sup>10</sup>, dunque già in quell’atipica prefazione ci si imbatte in una nota apposta alla stessa firma di Derrida ove possiamo leggere: “mi dispiace che tu non ti fidi troppo della mia firma, con il pretesto che saremmo in molti. È vero, ma non lo dico per accrescermi di una qualche autorità supplementare. [...] Hai ragione, *siamo senza dubbio in molti* ed io non sono così solo come dico talvolta”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 43.

<sup>9</sup> Cfr. J. Derrida, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano 2017.

<sup>10</sup> Cfr. J. H. Miller, *Glossing the gloss of “Envois” in The post card*, in van Gerven O. e Vincent W.J. (a cura di), *Going Postcard: The letter(s) of Jacques Derrida*, Punctum books, Earth 2017, pp. 19-20.

<sup>11</sup> J. Derrida, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, op. cit., p. 15, corsivo mio.

Nella lettura delle diverse cartoline, infatti, ciò che comincia lentamente ma inesorabilmente a emergere è come sia difficile, quando non impossibile, dire se il mittente di una specifica cartolina sia lo stesso delle precedenti o, piuttosto, uno dei destinatari di quelle, e dunque se l'autore possa mai essere Derrida per ciascuna di esse. E tuttavia, in questa vorticante polifonia, in questa *pluralità* s'inscrive sempre anche una *singularità*. Le cartoline, infatti, danno sempre del *tu*, *ci interpellano*, e, dato che non vi sono segnalati, noi lettori e lettrici ne diveniamo *de facto* i destinatari<sup>12</sup>. È sempre in quelle prime pagine che leggiamo anche: "anzitutto a te: non attendo che una risposta ed essa spetta a te. Perciò *apostrofo*. [...] La parola – apostrofe –, dice la parola *indirizzata* all'unico, l'appello vivo"<sup>13</sup>.

In tal modo, le cartoline *permano* la dimensione del *per* propria di ogni atto di scrittura, il suo slanciarsi, il suo inviarsi, il suo riferirsi-a, la sua apertura all'altro/a, la sua permanente tensione plurale o, meglio, *singolare plurale*. O forse, dovremmo dire piuttosto, e con parole di Nancy, *singolare plurale* nella misura in cui questi *Invi*, pur aprendosi a una leggibilità assoluta in quanto aperta a una molteplicità inanticipabile, cercano tuttavia d'indirizzarsi alla singolarità assoluta, persino verso il segreto di ciascuna singolarità, con una scrittura quanto più possibilmente idiomatica e unica che sfugga alla ripetizione impersonale perché, al contrario, desidera conservare la singolarità proprio *nella* molteplicità, in essa *incorporata*<sup>14</sup>.

Ma per queste strade intricate, per questi bivi indecidibili tra pubblico e privato, questi *Invi* mostrano altrettanto bene come una cartolina possa sempre non arrivare a destinazione. Essa può smarrirsi, non essere intesa, giungere a un destinatario diverso da quello previsto e aprirsi così a nuovi sensi inattesi, essere interpretata diversamente dalle intenzioni con cui era stata scritta, ecc. Liberato il senso dal carattere tanto ingombrante quanto problematico di idealità trascendentale<sup>15</sup>, ciò che resta sono i significanti, la scrittura coi suoi caratteri di slancio, di slittamento, di citazionalità, di disseminalità, di polise-mia, ecc., i quali minano alla base ogni pretesa di ritorno circolare del senso,

---

<sup>12</sup> Cfr. J. H. Miller, *Glossing the gloss of "Envois" in The post card*, op. cit., p. 19.

<sup>13</sup> J. Derrida, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, op. cit., p. 14, corsivi miei.

<sup>14</sup> Cfr. S. Regazzoni, *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 52.

<sup>15</sup> Cfr. J. Derrida, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, op. cit., p. 373 e sgg.

ogni velleità di arrivo alla “propria” destinazione, ogni desiderio di riappropriazione nell’unità. E ciò già da sempre. È quanto leggiamo, ad esempio, nella cartolina del 6 settembre 1977 che ci dice del già-da-sempre dell’invio dell’*ex-sistere* e di questo “principio postale”:

non appena c’è, c’è differenza (e *ciò non attende il linguaggio*, soprattutto il linguaggio umano, e la lingua dell’essere, *solo la marca e il tratto divisibile*), e c’è distribuzione postale, ricambio, ritardo, anticipazione, destinazione, dispositivo comunicante, possibilità e dunque necessità fatale di storno, ecc. C’è strofe (c’è strofe in tutti i sensi, apostrofe e catastrofe, abilità a cambiare indirizzo [sempre verso di te, amore mio], e le mie cartoline sono strofe)<sup>16</sup>.

La decostruzione della logica circolare e riappropriante tipica del pensiero classico occidentale, qui operata dagli *Invi* che, come visto, minano dall’interno l’intero sistema di controllo postale di quella metafisica che costringe il senso nella retorica del fondamento ultimo e immutabile<sup>17</sup>, tale decostruzione è – com’è noto – uno dei maggiori punti di contatto tra i due pensatori francesi. A titolo d’esempio, tra molti possibili, valga un passo di *Un pensiero finito*:

vi è senso a partire dal fatto che l’essere-a-sé non si appartiene, non ritorna a sé. A partire dal fatto che è questo non-ritornare-a-sé: non ritornare a sé senza resto, e senza un resto che non ‘resta’ al di fuori, come mancanza o sovrappiù, ma che è esso stesso l’a dell’essere-a-sé, l’aperto della sua apertura. Il senso è l’a-sé in cui lo a determina il sé al punto da poter essere sviamento del ‘sé’, disinteresse del sé, il suo stesso oblio, e anche l’intrico che vi è in esso, che esso è<sup>18</sup>.

Per Nancy, come dunque per Derrida, la perfetta circolarità è impossibile, poiché il senso non ha modo di ri-tornare a sé, anzi, sarebbe piuttosto questa impossibilità, questo ritorno impossibile, questo *senza* di ogni ritorno o, meglio, questo *non-senza-resto*. Il senso non può che *sviarsi* da sé, il sé è già da sempre a-, anche quando si rivolge a-sé, e dunque non può mai far altro che

---

<sup>16</sup>Ivi, pp. 67-68, corsivi miei.

<sup>17</sup> Cfr. D. Wills, *Post/Card/Match/Book/“Envois”/Derrida*, in «SubStance», vol. 13, n. 2 (1984), p. 22.

<sup>18</sup>J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. cit., p. 17.

inviar-si, non può che estroflettersi perché, semplicemente, è già da sempre estroflesso, estromesso da-sé e a-sé, aperto-a. Se il sé non può che inviar-si non può, anche, che rischiare sempre di non arrivare a destinazione, tantomeno arrivarci mai senza *sviamento*: non può che *destinerrare*. Poco più avanti vediamo comparire un altro termine chiave del vocabolario di Nancy, *scrittura*, per dire altrimenti questo non-ritornare-a-sé del senso. Il senso si e-scrive non ritornando a sé *senza resto*. Che questo sia “mancanza” o “sovrappiù” poco importa, esso non può riappropriarsi di sé senza questo resto, senza questo residuo nel segno del più o del meno, questa differenza da ciò che prima “era stato”, senza *sviamento*. Ma ciò vuol dire anche che non potrà mai più riappropriarsi tautologicamente, cioè che se dovesse ritornare il suo non sarebbe un ritorno, non sarebbe un ricircolo, semmai una spirale che pur ricominciando il suo movimento non troverà mai il punto di pieno contatto e assoluta coincidenza con sé, costantemente spostata e diffratta dal “proprio” asse, differita dal “proprio” tempo. Le sue sarebbero al più ri-partenze, ma solo tenendo a mente quanto su dicevamo dell’indecidibile plurivocità del *partire*. Dunque ripartenze *come* ripartizioni, s-partizioni, scarti, divisioni, effrazioni di ogni pienezza, infrazioni di ogni Legge.

Altra descrizione dell’*scrittura*, altra (d)escrizione:

il pensiero si scrive [*s’excrit*]. Non cor-risponde a se stesso (come deve fare per essere quello che è) se non in quel fuori di sé a cui solo esso rimanda (o piuttosto: invia, e getta, e abbandona). È sicuramente quel che anche richiede di dire: ‘Pensare, è sempre [...] far altro che pensare – altro che non è –, è distrarsi senza perciò rinunciare al pensiero’. Questa ‘distrazione’ in ‘altro’ che è appunto la stessa cosa del pensiero, sarebbe il luogo in cui il pensiero pensa, poiché vi si scrive, o perché vi si performa in quanto cosa<sup>19</sup>.

Il pensiero pensa solo distraendosi da sé. E tuttavia pensa *precisamente* distraendosi, il suo luogo è quello del *bordo*, zona *liminale* ove pensa solo rimandando-si (o inviandosi, gettandosi, abbandonandosi) ad altro dal pensiero, al suo di-fuori, uscendo *in sé da sé*, e in tal modo “si performa in quanto cosa”.

---

<sup>19</sup>Ivi, pp. 139-140.

E cosa fa qui Nancy se non, appunto, *performare* il pensiero? Pensa il pensiero distraendosi dal suo pensiero, uscendo al di fuori e venendo a contatto con una citazione da Garcia Düttman che dice non soltanto ciò che lui vorrebbe dire ma anche altro, aggiunge cioè qualcosa, chiarezza magari, ma soprattutto un'altra parola, *distrazione* appunto, e il suo pensare il pensiero ritorna a sé con un "sovrappiù" che sparglia tutto, non fa tornare i conti, s-torna piuttosto. Così, il pensiero corrisponde a se stesso solo non-corrispondendosi, è un tornare a sé *senza* ri-tornare a sé, torna a sé *come* questo non-tornare-a-sé. Ciò ricorda un motivo che Derrida rintraccia nel discorso di Nancy sul tatto – e che, pertanto, anticipiamo per un solo istante – e che chiama "auto-etero-affezione". In effetti, qui si parla di ipseità e alterità nel *medesimo*, l'escrizione sembrerebbe cioè scriver-si *il e sul* luogo del dentro:fuori, del *dentro fuori*, là dove non *il-dentro-è-il-fuori*, ma il dentro è (forse solo un'è in corsivo come quelle di Nancy può reggere il peso di una tale escrizione) fuori, al punto tale che l'occhio si sdoppia, vede doppio, affetto da diplopia vede *dentro fuori*: "la cosa che è nominata, che è pensata, non è la cosa nominata e pensata. Ma esse non intrattengono fra loro i rapporti di semplice exteriorità e di rimando di un segno e di un referente. L'una si scrive nell'altra come *la stessa cosa*, poiché quello di cui si tratta qui è la medesimezza [*mémeté*]"<sup>20</sup>.

Senza aver la pretesa di seguire qui, cursoriamente, l'intero discorso di Nancy sull'e-scrittura, pare tuttavia il caso di indugiarsi ancora un poco e spostarci su un altro testo capitale dell'autore qual è *Corpus*. Qui il tema non è un tema, in quanto tratta il corpo e Nancy non scrive *sul* e nemmeno *del* corpo, ma "scrive il corpo" – nell'indecidibilità dell'espressione – illustrando dunque in atto, in modo forse più evidente che altrove, l'operare dell'escrizione. Questa è d-escritta, come più su il pensiero, nonché *come* quel pensiero, nei caratteri cioè di invio, rivolgimento-a, ecc., in questo caso rivolgimento al corpo stesso inteso come ciò che (si) spazia, considerando che non c'è altro modo per rivolgersi al "proprio" corpo che *dal* "proprio" corpo: *distrazione da-sé dell'a-sé*. In tal modo, Nancy riesce a pensare l'essere del corpo nonché il corpo dell'essere riuscendone a cogliere quella condizione di spaziamento e di *es-*

---

<sup>20</sup>Ivi, p. 139.

*posizione*<sup>21</sup>.

Siamo sempre su un *bordo*, sull'orlo di un autorivolgimento im-possibile, di una auto-etero-afezione, di un'auto-afezione possibile solo *per* il tramite di un'etero-afezione, e dunque im-possibile, possibile impossibile:

'Scrittura' non vuol dire mostrare o dimostrare un significato, ma indica un gesto per *toccare* il *senso*. Un toccare, un tatto che è come un'apostrofe: chi scrive non tocca comprendendo, afferrando, prendendo in mano (come nel *begreifen* = afferrare, che è la parola tedesca per 'concepire'), ma tocca rivolgendosi, inviandosi *al* contatto di un fuori, di qualcosa che si sottrae, si allontana, si spazia. Il suo stesso toccare, che pure è certamente *suo*, gli è per principio sottratto, spaziato, distanziato<sup>22</sup>.

Distraendoci, rivolgendoci a quest'altro testo di Nancy non potremo più semplicemente ritornare sui nostri discorsi precedenti, questo passo ha già aggiunto un sovrappiù, un passo in più che cambia tutto il ritmo di marcia, un *resto* che non farà che rilanciare il discorso verso altre (in)direzioni. Scrivere, nell'accezione dell'e-scrizione, come già visto vuol dire inviarsi al fuori, rivolgersi all'altro, ma adesso sappiamo anche che *è* un *tocco*, e questo tocco tocca niente meno che il *senso*. Tuttavia è un tocco impossibile, un tocco finito, e l'impossibilità qui già dilaga, già *parte*, già s'è inviata a noi e non possiamo più evitarla, al più differirla ancora un po', ma sentiamo che ci ha ormai già toccati.

Ma, ancora, è un tocco mai possibile, mai totale, mai assoluto, mai coincidente. Poiché ogni tocco è già uno spaziamento, un allontanamento, una sottrazione. Al cuore di questa decostruzione del tocco si avrebbe perciò "l'impossibilità di una tenuta apprensiva, di un afferramento possessivo dell'identità altrui, di un appropriazione espropriante (...) lì dove invece il 'toccare' indica e cerca una resistenza spaziale che stabilisca un intervallo tra i corpi, una spaziatura, l'*arealità* distanziante che sola si dà nella ritrazione"<sup>23</sup>. In merito parleremo perciò anche di una partenza, ogni tocco è una partenza, ogni tocco parte e s-parte, parte e partisce, riparte e ripartisce, frammenta,

---

<sup>21</sup> D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2006, p. 93 e sgg.

<sup>22</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 18.

<sup>23</sup> F.R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 167.

smembra. Del resto, come non considerare che, in italiano, *tocco* vuol dire anche, appunto, *parte*? Il tocco è già partito, già da sempre. Il tocco parte. Toccare spazia. E come fare? Non possiamo più tornare indietro, non possiamo più ricostituire l'unità: ma c'è mai stata? Non resta che fare al tocco, verrebbe da dire, e scegliere (più o meno responsabilmente?) tra i vari *sensi* del tocco, tra i vari modi del tocco di *toccare* il senso. Ma intanto il tocco è già ripartito, s'è già *inviato* altrove, s'è già (in)indirizzato un altro *sensò*: interruzione, colpo apoplettico.

A proposito di *Invi*, 9 giugno 1977:

all'interno di ogni segno, di ogni marca o di ogni tratto c'è la lontananza, la posta, quanto occorre perché sia *leggibile da un altro*, un altro rispetto a te o me, e carte sul tavolo tutto è anticipatamente perduto. [...] La spregevole letteratura è in cammino, ti fa la posta, rimpiattata nella lingua, e dal momento in cui apri la bocca ti spoglia di tutto, senza nemmeno lasciarti godere di riprendere il tuo cammino, completamente nudo, verso colei che ami, vivente, vivente, vivente, laggiù, escluso. La condizione affinché non rinunci a niente e il mio amore *torni a me*, e da me inteso, è che tu sia là, laggiù, *vivente fuori di me*. Imprendibile. E che tu mi rinvii<sup>24</sup>.

Per certi versi è abbastanza esilarante (bisognerà pur ammetterlo) ostinarsi a segnalare nomi e opere – soprattutto *questi e queste!* –, a scriverli e scriverle con facilità d'intenti, con la candida convinzione di chi crede di arrivare al punto, a destinazione; la stessa di chi crede di toccare l'intimità, la singolarità dell'altro pronunciandone il nome o, peggio, di chi così crede di potersi facilmente e semplicemente indicare, toccando-si ostensivamente per ostentarsi, per dire "io" (una voce nell'orecchio fastidiosamente sussurra che "il nome è fatto per fare a meno della vita di chi lo porta, è dunque sempre il nome di un..."<sup>25</sup> – ma occorre prontamente scacciarla, ri-gettarla).

Ad esempio: ogni segno di ogni lettera di ogni parola di ogni scrittura implica già la distanza e l'allontanamento, l'iterabilità<sup>26</sup> e anche la re-iterabilità,

---

<sup>24</sup>J. Derrida, *La cartolina*, trad. it. cit., pp. 33-34, corsivi miei.

<sup>25</sup>Ivi, p. 44.

<sup>26</sup>J. H. Miller, *Derrida's destinerance*, in «MLN», vol. 121, n. 24 (2006), p. 896: "Iterability means that the same sign, set of signs, mark, trace, or traces can function in radically different contexts. (...) This limitless multifunctionality means, to put it simply, that any utterance or writing I

dunque la citazionalità, lo scarto, la strofe, lo spaziamento; esattamente come il tocco e la sua parola “tocco”; e la (e)scrittura è il tocco *del* senso; ma la scrittura, così *come* il tocco, spazia, allontana, dif-ferisce, ecc. E allora verrebbe da chiedersi: chi ha scritto questa cartolina? Derrida? Nancy? Oppure “io”, e cioè sono forse io che ci leggo *dunque* ci scrivo ciò che leggo e tocco?

Ma non c'è già più tempo, sembrerebbe, dato che il discorso non può più ritornare sui suoi passi, dato che ci è dato già un sovrappiù, un'aggiunta, un resto in più che ri-lancia tutto. In effetti in questa cartolina l'apostrofe è amorosa, compare un corpo “completamente nudo” nonché un godimento interrotto, esasperato. Un po' come noi non riusciamo a godere di “riprendere il nostro cammino” perché già slittiamo verso altre zone, altre *parti* forse ancora più scivolose, più *lubriche*.

### *La scrittura come pratica erotica*

Dopotutto, potremmo dire che non avremo mai smesso di parlare di sesso se è vero che la parola *pulsione*, qui centrale, compare nel vocabolario di Nancy con tanta forza specialmente in *Sessistenza*. E, soprattutto, non abbiamo mai smesso di parlare di quel *particolare* carattere del senso, e del contatto col senso, che è la *destinerranza*. Destinerranza derridianamente intesa che Nancy rintraccia costantemente, appunto, nel sesso. Dunque torniamo senza tornare, torniamo non-senza-resto e perciò non tornando mai “propriamente”, espropriati prima e dopo di ogni riferimento sicuro, infrangendo la Legge e circolando di moto a spirale senza assicurazione, dunque così torniamo *ri-partendo* dall'analogia, da quel bordo che spazia e con-nette: in effetti, che dire della scrittura *come* erotica?

Tale analogia *si* pone spesso e ineludibilmente alla riflessione di Nancy, il quale, avendo riconosciuto quella sorta di densità corporea al linguaggio, quella sua capacità di toccare-senza-toccare il senso, non può che rintracciare la potente contiguità, addirittura la promiscuità dei due elementi. Ad esempio:

---

make may escape my intentions both as to what it should mean (for others), and as to the destination it is supposed to reach. It may be destined to err and to wander, even though it may sometimes, by a happy accident, reach the destination I intended for it”.

linguaggio e sesso arrivano insieme da molto lontano e s'involano, si sollevano verso il più lontano. Formano il doppio aspetto del rapporto che nell'origine scarta da se stesso l'essere-in-sé, l'essere chiuso sul suo niente, e che lo invia il più lontano possibile, verso la propria sparizione: silenzio e godimento, sfogo, gioia e perdita. È in una doppia maniera l'indirizzo, l'invio, la destinazione: il senso<sup>27</sup>.

In parte nulla di nuovo: il senso è l'inviarsi, il *destinerrarsi*, l'involamento proprio di ogni atto in rapporto-a, condizione *con-divisa* da sesso e linguaggio. Come ben dimostra Derrida, ogni atto di scrittura (dunque di *archi-scrittura* e, dunque, di ciò che qui Nancy chiama più semplicemente e più generalmente *linguaggio*<sup>28</sup>), ogni atto di linguaggio è un atto-*per*, è sempre quell'a-sé che cercavamo di descrivere più sopra, quell'*a sé da sé* che implica, nel modo del già-da-sempre, l'apertura, l'estroffessione, l'estroversione. Questa (*de*)struttura "scarta" l'in-sé dell'essere compatto metafisicamente inteso, lo apre (ma ciò, va ribadito, già-da-sempre) e "lo invia il più lontano possibile", così lontano ch'esso non avrà mai più modo di ri-trovare né, pertanto, di riappropriarsi: non-senza-resto. È sempre tutta una questione di movimento, meglio, di *venuta*. La *presenza*, nel vocabolario di Nancy, può darsi solo a patto di essere sempre e solo una venuta, cioè *venuta-in-presenza*. Il linguaggio porterebbe la cosa allo "statuto" d'essere detta e dunque inviata-a, spedita-a, indirizzata-a, *presenterebbe* la cosa nel suo *venire-alla-presenza*, il suo presentarsi sarebbe sempre anche un inviarsi. Una sorta di enorme macchina postale, potremmo dire facendo riecheggiare il discorso derridiano che, d'altronde, diceva altrettanto affermando che non appena "c'è", non appena qualcosa "si dà" è perciò già spedita, già *a-*, già (in)indirizzata, già *destinerrata*. Ma tale movimento po-

---

<sup>27</sup>J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. cit., p. 52.

<sup>28</sup>È forse il caso di precisare che qui Nancy non parla di scrittura ma di "linguaggio", sebbene – lo si sarà forse già notato da questo passo – il linguaggio cui fa riferimento ha i caratteri che descrive nell'escrizione. Del resto, come a breve vedremo, Nancy indaga anche il rapporto tra linguaggio e sessualità nell'atto sessuale stesso, momento che di per sé sembrerebbe ovviamente escludere la possibilità della scrittura intesa come grafia. Tuttavia ciò ci dà occasione di sottolineare – qualora non fosse già chiaro – che l'escrizione di cui parla non può ridursi alla scrittura tradizionalmente intesa; similmente a Derrida che, parlando più generalmente di scrittura, spesso si riferisce innanzitutto a ciò che ebbe a chiamare *archi-scrittura* di cui la scrittura comunemente intesa non sarebbe che una sorta di esempio.

stale, tale “involamento” direbbe Nancy, perturba già-da-sempre anche il sesso, come visto. E, tuttavia, se il linguaggio invola la “cosa”, il sesso fa altrettanto ma niente meno che con “l’esistenza”. Tutto ciò “è quanto chiamo esistenza: la venuta di tutto a tutto”<sup>29</sup>.

E dal momento che l’esistenza è questo venire-a, e che il sesso invola questo involamento dell’esistenza, Nancy riconosce al sesso un valore di *esistenziale*. Oltretutto, il corpo nudo proprio della sessualità non andrebbe letto come quel momento finale, quasi escatologico, in cui la verità finalmente svelata appare nella sua pienezza e purezza denudata dai veli dell’illusione, “al contrario, esso è l’esposizione di ciò che non si lascia cogliere né identificare come verità, o almeno non come una verità di adeguazione o di significazione. Il corpo nudo non offre la corrispondenza fra una forma e un contenuto, né fra una forma e se stessa. Al contrario, apre la verità che, svelandosi, vela la propria identità: non per dissimularla, ma per attestarne la *fuga infinita*<sup>30</sup>. Del corpo, ed esemplarmente del corpo nudo, andrebbe detto, o meglio, il corpo andrebbe e-scritto: *expeausition*<sup>31</sup>. Il corpo, la *pelle* è esposta ma è già a-sé, è quell’a-sé-da-sé, quel dentro-è-fuori che abbiamo già rintracciato, di modo che non c’è un’interiorità o un’intimità ritratta che viene poi esposta, ma c’è già-da-sempre un’*expeausition*, in quanto il “sé” è già sempre a-sé<sup>32</sup>, già dunque sempre aperto, foss’anche a sé stesso, e non potrebbe raggiungersi che con un giro, un momento d’estraniamento che lo renderebbe infine *estraneo* a “sé stesso”: “i corpi sono sempre sul punto di partire, nell’imminenza di un movimento, di una caduta, di un allontanamento, di una dislocazione. Che cos’è, infatti, una *partenza*, anche la più semplice, se non quell’istante in cui un certo corpo non è più *là*, proprio *qui dov’era*? Quell’istante in cui un certo corpo

---

<sup>29</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. cit., p. 52.

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Del sesso*, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016, p. 77, corsivo mio.

<sup>31</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 29 e sgg. Nancy conia questo termine, usandolo al posto di *exposition*, così da inserire nel corpo del termine la parola *peau* (pelle).

<sup>32</sup> Cfr. D. Calabrò, *L’ora meridiana. Il pensiero inoperoso di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 19: “Pensare il corpo come una costante fluttuazione tra dentro e fuori (...), pensare il corpo come il dis-piegarsi stesso della pelle, degli arti e dei sensi tutti, questo è fare esperienza dell’altro, e questo è il compito che viene proposto, in modo del tutto originale, da Jean-Luc Nancy”.

fa posto soltanto a quell'apertura dello spaziamiento che esso *e*<sup>33</sup>. E se il corpo è sempre nell'imminenza di partire, se il corpo anzi è addirittura "sé" solo nel partire dal *qui*, allora il corpo, quando prova a riferirsi a-sé, *si* ri-parte: "*il corpo è questa partenza da sé, a sé*"<sup>34</sup>. Il corpo è dunque già-da-sempre ri-partito, e il suo auto-rivolgimento è impossibile in quanto è ri-partito, ripartito da-sé-a-sé, diffratto, differito. Il corpo parte e, così facendo, (si) di-parte, anche, e soprattutto, nell'autorivolgimento che è una partenza *come* ri-partenza in cui partire è sempre un ri-partire, un ri-partirsi, partenza che è anche già-da-sempre ripartizione. Il suo inviar-si postale sarà sempre a-destinale, sarà sempre un *destinerrarsi*. E ciò, appunto, persino nell'auto-affezione che sarà sempre, come rilevava Derrida, una *auto-etero-affezione*, in quanto toccandosi il corpo non può, ancora e sempre, che ri-partirsi, cioè non può che toccare il suo *tocco*, non può che toccare il suo senso che però è *un tocco*, non può che toccare il senso come (*un*) tocco, *un* suo tocco e soltanto *un* suo tocco. Il corpo, nell'auto-etero-affezione, diventa subito una *parte* che (*si*) tocca una *parte*, tocco *particolare*, un tocco di tocco, *un/il tocco del* tocco. Mai un tocco assoluto e pieno, totale, puro, e nemmeno mai presente a sé, semmai venuta e involamento a-sé: *partes-extra-partes*.

Siamo al limite, e dal momento che non abbiamo mai smesso d'intrattenerci col e sul limite, siamo al limite *del* limite. Limite con-diviso tanto dal corpo, quanto dal sesso e dal linguaggio, *parti* del corpo nonché sue *partenze*. In effetti sia il linguaggio che il sesso, per Nancy, sembrano attestarsi sul limite di un'impossibilità. E sembrerebbe essere proprio sul limite dell'impossibilità, sul limite impossibile che s'incontrano e si s-contrano, che entrano in con-tatto ma di un contatto, vedremo, che non è mai semplicemente il punto di fusione tra due elementi ma, al più, una *con-fusione*<sup>35</sup>. Con-fusione che, per cominciare, travaglierebbe il sesso al punto tale che quest'ultimo potrebbe dirsi *proprio* confusione. Il rapporto sessuale sarebbe

---

<sup>33</sup> Ivi, pp. 29-30.

<sup>34</sup> Ivi, p. 30, corsivo mio.

<sup>35</sup> Ivi, p. 78: "la fusione fa scomparire gli elementi fusi in un nuovo elemento. La parola 'confusione' [...] suggerisce una possibilità diversa: una fusione che non si risolve in una transustanziazione, ma che consiste in un'indistinzione di sostanze o di soggetti tuttavia distinti. La confusione dei corpi nella stretta (che vuole più di quanto non voglia), eccede il contrasto tra continuo e discontinuo".

con-fusione. Quel rapporto che Nancy è sempre attento a tener ben distante da ogni apprensione sostanzializzante tipica del lessico e della concettualizzazione metafisica, caratterizzandolo piuttosto come quella *venuta* già incontrata – venuta già venuta –, venuta espositiva dell'uno/una *verso* l'altro/altra. Ma in questa venuta vi sarebbe eccedenza, eccedenza dell'uno/a rispetto a-sé e/o anche rispetto all'altro/a. Ed è proprio *qui* che Nancy propone con più forza che altrove l'analogia, precisamente sul bordo di questa venuta del rapporto sessuale che dà luogo all'eccedenza degli/delle uni/e verso gli/le altri/e: “*come* fanno nel linguaggio: tesi/e fino al *limite* del loro senso”<sup>36</sup>.

Questo limite sarebbe dato da una sorta di cortocircuito tra desiderio e godimento. Il desiderio sarebbe niente meno che quello della presenza, dell'assoluta presenza, della presenza pura e piena: “ogni parola desidera un assoluto di esistenza – ‘dico ‘un fiore’...’ – e ogni desiderio di sesso tocca un'esistenza assoluta. Cosa possibile, ogni volta, solo grazie a un invio all'altro/a e nell'altro/a”<sup>37</sup>. Nancy parla di “cosa possibile”, ma è chiaro che tale possibilità è un'impossibilità considerando che il linguaggio *desidera* un “assoluto di esistenza” mentre il sesso *tocca* “un'esistenza assoluta”, e dato che esistenza e assoluto non possono incontrarsi, non possono che non-incontrarsi essendo l'esistenza un invio senza fine, dunque uno sperpero, una non-produzione, un non-arrivare-a-destinazione. Del resto, ciò è già chiaro considerando l'impossibilità del tocco già ri-partito e di-partito da sempre. E allora il sesso tocca-senza-toccare (lo vedremo ancora tra poco) e il linguaggio desidera senza appropriarsi, anzi il suo desiderare, direbbe Derrida, è un'*ex-appropriazione*: un'appropriazione già-da-sempre disappropriata, cioè un desiderio di appropriazione che vive dell'alterità di ciò di cui si vuole appropriare e di cui non può appropriarsi senza venir meno, senza estinguersi e cancellarsi, condannato dunque a desiderare l'altro/a ma anche a desiderarlo/a sempre altro/a per poterlo/a desiderare (ancora e ancora)<sup>38</sup>.

E, infatti, la “cosa possibile” è possibile solo grazie a un invio senza fine, come subito riconosce Nancy e come, d'altronde, dice chiaramente del godimento:

---

<sup>36</sup> Ibid., corsivi miei.

<sup>37</sup> Ivi, p. 52.

<sup>38</sup> Cfr. J. Derrida e B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, trad. it. di L. Chiesa e G. Piana, Cortina, Milano 1997, pp. 123-124.

godere: essere trasportato. Fuggire, disamorarsi, innamorarsi del disamoramento. [...] Il godimento della lingua è passaggio da una parola in un'altra, da una frase all'altra, fuggendo e temendo d'incontrarsi [...] Il godimento sessuale attraversa la pelle, scambia fuori e dentro trema nel sentirsi svanire, incontra nell'andare. Il punto comune dei due, il loro incrocio tra la chiamata e il sospiro, non è soddisfazione: è piuttosto stupefazione. Stupore d'una fuga che s'insinua tra presenza e assenza, tra essere e non-essere<sup>39</sup>.

Qui si dà il massimo punto di vicinanza tra sesso e linguaggio, qui l'analogia si stringe, l'abbraccio dei due corpi si serra, ma i due non si fondono, si con-fondono e, trascorso quell'istante di confusione massima, arrivano a toccare il limite che allontana una volta e sempre quella promessa impossibile di fusione, di totale coincidenza, di presenza assoluta dell'uno nell'altra; e allora si slegano, s'allontanano, si spaziano. Si riconoscono pur sempre distinti. È quanto Nancy rileva nel momento dell'atto sessuale, momento liminale in cui il desiderio che pervade quelle *parti* del *corpus*, quali sesso e linguaggio, trabocca ed eccede a-sé-da-sé cercando d'inviarsi verso il punto di coincidenza, verso un tocco capace del tatto assoluto: è il momento in cui il sesso desidera dirsi e il linguaggio desidera farsi. E tuttavia:

nel sesso, la parola *rasenta* il proprio limite. Essa vi si mette alla prova a *contatto* con la forza del desiderio, mentre il desiderio vi si mette alla prova nel desiderio di dirsi. Questo passaggio *sul* limite può presentarsi così: il sesso umano non è parlante, ma è *paroliere*. Cerca di mettere delle parole sulla propria musica. Sulla sua tensione, sulla sua forza, sulla sua energia. Ne risulta un'*irrisolvibile controversia* tra parola e musica<sup>40</sup>.

La parola, nel sesso, *rasenta* il limite, dunque neppure lo tocca, lo sfiora soltanto, lo tocca-senza-toccarlo, quantomeno mai di un tocco pieno, che abbiamo già riconosciuto impossibile. Il tono, oltretutto, sembrerebbe tragico, la controversia *irrisolvibile*. E anche altrove possiamo leggere Nancy descrivere questo momento con simile cupezza, scoprendolo addirittura affermare che

---

<sup>39</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. cit., p. 56.

<sup>40</sup> Ivi, p. 51, corsivi miei.

nel sesso “il linguaggio viene meno”<sup>41</sup>, che vi “si porta al limite della significazione”<sup>42</sup>. Sesso= silenzio.

Entrambi desideranti l'assoluto, s'erano stretti desiderando così di poterlo toccare, e tuttavia toccano piuttosto il limite che li spazia l'uno dall'altra e, al contempo, dall'assoluta presenza, dall'assoluta esistenza. Duplice impossibilità del tocco, il limite distanzia sesso e linguaggio e, *insieme*, li distanzia dal desiderio di assoluto. L'impossibilità del tocco è di-partita e ri-partita *come* il tocco stesso. La compulsione dell'atto sessuale e scritturale, la reiterazione dell'andare-venire del sesso e del linguaggio non ha che dif-fratto il desiderio, dif-ferito il godimento. Si desidera e si gode ancora, ma mai pienamente, mai *del tutto*.

Ma è tutto qui? È già finita? In realtà le cose non sono così nette neppure questa volta, e Nancy non smette di complicare il quadro. Se da una *parte* è vero che nel sesso il linguaggio trova il suo limite, che qui vi si dà l'aspetto mortifero dell'analogia, che il desiderio è sempre dif-ferito e il godimento sempre incrinato da una insoddisfazione esasperante, è vero, d'altra *parte*, che il desiderio non si esaurisce mai una volta per tutte, anzi è reiteratamente aizzato da quello stesso limite, da esso ri-lanciato, e che il godimento, pur così *parassitato*, non potrebbe darsi altrimenti. D'altronde, se il sesso non è parlante è pur sempre “paroliere”, dal suo farsi sgorgano pur sempre, se non discorsi, parole, esclamazioni, se non “significazioni”, significanti. E se pure l'unico contatto tra sesso e linguaggio è quello di una “ridondanza”, ciò non toglie ch'essi non cessano di rimandare l'uno all'altro e, così, di “esaltarsi” tra loro<sup>43</sup>. Si dà dunque un'aggiunta, un'esposizione ulteriore, *expeusiton* raddoppiata, sovrappiù che non si può trascurare, *resto* nel segno del più che non ri-porta mai a una dinamica tautologica stagnante ma semmai fa ri-partire il sesso, in quanto la reiterazione linguistica dell'atto acquista *parte* del suo potere fattivo divenendo essa stessa *performativa*, al punto che “dire” il godimento *farebbe* godere, creerebbe un *surplus* di godimento: “da qui ci si dovrebbe azzardare a comprendere anche che ‘il dire’, esso stesso e assolutamente, è godimento”<sup>44</sup>. Altra “ridondanza” raddoppiante, si noterà, dato che Nancy aveva già ricono-

---

<sup>41</sup> J.-L. Nancy, *Del sesso*, trad. it. cit., p. 53.

<sup>42</sup> Ivi, p. 49.

<sup>43</sup> Cfr. ivi, pp. 49-50.

<sup>44</sup> Ivi, p. 56.

sciuto il godimento della lingua nel movimento di “passaggio” di parola in parola, di frase in frase. Il che, inoltre, spiega meglio per qual motivo per Nancy *fare l'amore* non può ridursi al solo atto sessuale, e che anche “lo scambio di sguardi, di questo o quel contatto, persino delle parole, può avventurarsi sul terreno di questo ‘fare’. Almeno una cosa, infatti, è certa: l'amore non può essere soltanto detto, il suo stesso dire dev'essere un fare. ‘Ti amo’ è un atto performativo: fa ciò che dice”<sup>45</sup>.

Che dirne? Bisognerebbe farne: dunque, ripartiamo.

### *Restare in contatto*

Ciò che si è così ri-*levato* – nel senso da Nancy attribuito a tale parola<sup>46</sup> – è, infine, una “eccedenza”, quella del desiderio che, come dice l'autore, appunto eccede l'opposizione tra discontinuità e continuità. Del resto, il tracciato del pensiero di Nancy è sempre stato quello di un *pensiero finito*, pensiero finalmente capace di ripensare la questione del *senso* in modo complesso e spartito insieme, superando ogni pretesa di infinità o assoluto. E così, se da una *parte* è vero che la continuità assoluta è impossibile da raggiungere, ciò, d'altra *parte*, vale anche per la discontinuità. Ciò che si dà è un'esperienza possibile-impossibile, di una possibilità impossibile e viceversa, qualcosa che potremmo (e)scrivere come *im-possibile*.

L'impossibilità del contatto pieno, infatti, è toccata essa stessa dalla sua possibilità, di modo che, non dandosi né tocco puro e pieno né la sua totale assenza, si avrebbero invece delle carezze e degli sfioramenti, un “toccare-senza-toccare”. Tale espressione, già affiorata più volte nel corpo di questo testo a segnalare quella *particolare* esperienza del limite che Nancy rintraccia ripetutamente, come ad esempio nel motivo dell'*analogia* che qui, più che guidato – poiché, in effetti, non ci ha portato da nessuna *parte*, o, ma è lo stesso, ci ha spediti da tante, troppe *parti* –, ci ha inviato *destinerrandoci*, ebbene tale espressione è adoperata da Derrida in *Toccare, Jean-Luc Nancy*<sup>47</sup>, che è

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 17.

<sup>46</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. cit., p. 50: “il desiderio si leva. Lo sente, lo sa. Sa di essere la propria leva, la propria involata. Non tanto un'elevazione o un'erezione quanto un involamento”.

<sup>47</sup> J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano 2007.

anche un meraviglioso omaggio alla loro amicizia.

L'esperienza del tocco-senza-tocco è dunque pressoché ubiqua nel pensiero di Nancy e, di conseguenza, anche nel testo di Derrida che cerca di occuparsi del motivo del tatto nel pensiero dell'amico. Pertanto, per approfondire la questione non si può che rimandare alla lettura attenta e integrale del testo, compito immenso che qui ci è, per ovvie ragioni, impossibile<sup>48</sup>. E tuttavia, se ci è impossibile, se ci è vietato e interdetto, nondimeno non possiamo che farne qualche cenno. È, del resto, proprio nell'interdizione e nel divieto, nell'ambito legale, persino penale che Derrida comincia a scrivere a proposito di quest'esperienza. Nota, infatti, che vi sarebbe come "una legge della legge" che *vieterrebbe di toccare* la legge stessa: la legge agisce se è intangibile, se tocca senza venir toccata. Tra tatto e legge si darebbe promiscuità. E tuttavia:

tale voto di astinenza non potrebbe ritenerci, non potrebbe imporre un ritegno che là dove dell'intoccabile resta almeno possibile, già possibile. Inversamente, che sarebbe tale voto d'astinenza se toccare non fosse sempre possibile, effettivamente possibile o promesso, *là?* E se questa possibilità della promessa, questa possibilità promessa non fosse già *là*, non qui ma *là*, ad assillare l'astinenza stessa, fino a intensificarne talvolta la trasgressione, l'imperdonabile spergiuo al cuore dell'interdetto?<sup>49</sup>

Alla fine c'è sempre un *resto*, e Derrida, di sfuggita, lo scrive affermando che la toccabilità dell'intoccabile "*resta* almeno possibile". Nell'impossibilità del tocco, nel divieto e nell'interdizione del tocco, *resta* un residuo di possibilità; così come nel tocco anche più intenso *resta* un residuo d'intoccabilità. È per questo che Derrida, nella stessa pagina, parla del carattere "*limitrofo*" del tocco, di quell'impossibilità al *cuore* del suo tatto che "lo trattiene" nel suo desiderio e nella sua indigenza. La pelle, del resto, tocca senza penetrare, ed è altrettanto, e, si badi, nell'atto stesso di toccare lei per prima, toccata da ciò che tocca senza perciò esserne anche penetrata. L'esperienza del tatto insomma è sempre quella del dentro-è-fuori: "essa installa in effetti una parentela che

---

<sup>48</sup> Per un ulteriore approfondimento rispetto al tema del tocco tra Nancy e Derrida si veda anche F. R. Recchia Luciani, *Pelle a Pelle: l'ontologia aptica nel pensiero di Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida*, in AA. VV. (a cura di) E. Coco, *L'invenzione della realtà*, ETS, Pisa 2022, pp. 557-571.

<sup>49</sup> Ivi, p. 92.

sembra simultaneamente *congiuntiva* e *disgiuntiva*. Peggio, essa mette i due ordini contraddittori (fare e non fare) a contatto, esponendoli così alla contaminazione o al contagio. [...] E questo contatto senza contatto, questo toccare che tocca appena, non è un toccare come un altro, anche là dove non tocca che l'altro"<sup>50</sup>.

Infatti, ogni contatto è sempre un con-tatto<sup>51</sup>, e non porta alla fusione ma alla con-fusione, appunto, al *contatto*, momento di massima tensione in cui gli/le uni/e ci eccediamo con e per gli/le altri/e, e purtuttavia *restando* distinti. Ma il *restare* distintamente "me" comporta un altro resto, un resto in sovrappiù, ossia ciò che *ci resta* del contatto che con l'altro/a abbiamo avuto, e che ci inquieta, ci turba e ci perturba non facendoci mai più essere quelli che (forse mai) siamo stati. Nel nostro cuore *resta* sempre l'impronta del tocco di un altro, di più, il nostro cuore è anche sempre quello di un altro<sup>52</sup>. Come scrive Calabrò: "il cuore desidera infatti il luogo della sua stessità nell'altro, desidera questa sorta di decentramento, depossessamento, *détour* da sé, dalla medesimezza compatta del sé"<sup>53</sup>.

Ma ciò che più di tutto *preme* prima di concludere è un invito, un appello, un'apostrofe. Scrivere, s'è detto, è *come* "un toccare, un tatto che è come un'apostrofe: chi scrive non tocca comprendendo, afferrando, prendendo in mano, [...] ma tocca rivolgendosi, inviandosi *al* contatto di un fuori, di qualcosa che si sottrae, si allontana, si spazia"<sup>54</sup>. Ma allora ciò vorrà dire anche che "non ci sono che cartoline"<sup>55</sup>. E, a proposito delle cartoline, delle cartoline così e-scritte, di quelle cartoline *destinerranti* senza mittenti e destinatari *predefiniti* che tramite i nomi di Derrida e di Nancy *vengono* a noi, si dovrebbe aggiungere ancora qualcosa. Bisognerebbe dire ancora qualcosa di questa *par-*

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 93.

<sup>51</sup> Per un'analisi che lega il con-tatto al tema della co-esistenza dei corpi all'interno di una comunità nel pensiero di Nancy si veda F. R. Recchia Luciani, *Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre Jean-Luc Nancy*, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», anno XII, n. 12 (2019), pp. 11-39.

<sup>52</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *L'intruso*, trad. it. di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2006.

<sup>53</sup> D. Calabrò, *L'amore, ogni volta... Il cuore scheggiato di Jean-Luc Nancy*, in «Epekeina», vol. 3, n. 2 (2013), p. 27.

<sup>54</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 18, corsivo mio.

<sup>55</sup> J. Derrida, *La cartolina*, trad. it. cit., p. 41.

che in un secondo tempo sembra esser stata lanciata verso qualche destinatario(a) ignoto(a) al momento della sua scrittura, destinatario sconosciuto a se stesso o a se stessa, se così si può dire, e che *si determina*, come tu sai fare così bene, *al ricevimento* della lettera; quest'ultima pertanto è tutt'altro che la trasmissione di un messaggio. [...] E quindi tu dici: io, solo io posso ricevere questa lettera, non che sia riservata a me, al contrario, ma ricevo come un presente la *chance* cui questa cartolina si affida. È *toccata* a me. E io scelgo che essa mi scelga per caso, voglio incrociare il suo tragitto [...] Tu dici 'me' l'unico destinatario e tutto comincia tra noi<sup>56</sup>.

E se Nancy è ormai lontano da noi di un anno, è tuttavia proprio e solo nella distanza che c'è tocco, che si può ancora *toccare*, così che "la discontinuità è condizione della vita di cui la morte assicura la continuità"<sup>57</sup>.

L'appello: *restare* in con-tatto con Nancy, scegliere di farsi trovare sulla traiettoria dei suoi scritti che, *destinerrando*, desiderano rivolgersi a qualcuno, e scegliere di essere quel qualcuno, il loro destinatario. Scegliere di porgergli l'orecchio e la mano, di farci così apostrofare dal tocco della sua scrittura, di lasciarci *toccare*, e, dunque, di *toccarlo*, attestandoci al *cuore* di questo contatto im-possibile. Di fare l'amore, ché si può *fare* anche con le parole, di lasciarci da lui "scalfire": "l'incrinatura d'amore significa semplicemente: che non posso più, quale sia la presenza a me stesso che intrattengo o che mi sostiene, pro-pormi a me stesso (né im-pormi ad altri) senza resto, senza che di me *resti* qualcosa fuori di me"<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> J. Derrida, *Telepatia in Psyché. Invenzioni dell'altro*, Vol.1, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2020, p. 268, corsivi miei. Che dire del fatto che nel volume di *Psyché* siano andate a finire le altre cartoline che avrebbero dovuto figurare in *InVII* e che, a causa di *smarrimento* "accidentale" – dice Derrida –, non poterono essere inviate insieme alle altre bozze di quella corrispondenza? Che altro dire se non, appunto, che una cartolina può sempre non arrivare a destinazione? E cos'altro dire, ancora, a proposito del fatto che al cuore degli *InVII* ci sarebbe *Psyché*, ossia le cartoline in essa contenute?

<sup>57</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, trad. it. cit., p. 79.

<sup>58</sup> J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. cit., pp. 186-187.

## BIBLIOGRAFIA

- CALABRÒ D., *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2006.
- , *L'amore, ogni volta... Il cuore scheggiato di Jean-Luc Nancy*, in «Epekeina», vol. 3, n. 2 (2013), pp. 19-30.
- , *L'ora meridiana. Il pensiero inoperoso di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- DERRIDA J., *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano 2017.
- , *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Vol.1, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2020.
- , *Toccare, Jean-Luc Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano 2007.
- DERRIDA J. e STIEGLER B., *Ecografie della televisione*, trad. it. di L. Chiesa e G. Piana, Cortina, Milano 1997.
- MILLER, H. J., *Derrida's Destinerrance*, in «MLN», vol. 121, n. 4 (2006), pp. 893-910.
- , *Glossing the gloss of "Envois" in The post card*, in van Gerven Oei, Vincent W.J. (a cura di), *Going Postcard: The letter(s) of Jacques Derrida*, Punctum books, Earth 2017, pp. 11-42.
- NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004.
- , *Del sesso*, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016.
- , *L'intruso*, trad. it. di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2006.
- , *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, Einaudi, Torino 2003.
- , *Sessistenza*, trad. it. di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.
- , *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos y Marcos, Milano 1992.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*, Feltrinelli, Milano 2022.
- , *Pelle a Pelle: l'ontologia aptica nel pensiero di Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida*, in AA. VV. (a cura di) E. Coco, *L'invenzione della realtà*, ETS, Pisa 2022, pp. 557-571.
- , *Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia aptica*.

*Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre Jean-Luc Nancy*, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», anno XII, n. 12 (2019), pp. 11-39.

REGAZZONI S., *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano 2018.

WILLS D., *Post/Card/Match/Book/ "Envois"/Derrida*, in «SubStance», vol. 13, n. 2 (1984), pp. 19-38.

# El arte sin fin tras la muerte del arte

## JORDI MASSÓ CASTILLA\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1828>

### *ABSTRACT*

Este artículo parte de la teoría del símbolo de la Estética hegeliana para mostrar cómo su aplicación al arte prehistórico no podía sino conducir a la conclusión de que aquellas manifestaciones quedaban en buena medida fuera de lo artístico. Frente a esta idea, el pensamiento del filósofo Jean-Luc Nancy ofrece una mirada distinta sobre el arte prehistórico, trazando una línea de continuidad entre los muchos interrogantes que abren las marcas, dibujos y signos de aquel periodo, y el arte contemporáneo, ese que viene después de la hegeliana “muerte del arte”, y que mantiene las mismas preocupaciones por la relación entre sentido y significación en unas imágenes que siguen poseyendo el carácter enigmático que Hegel señalara en las más primitivas.

This paper article starts from the symbol theory of Hegelian Aesthetics to show how its application to prehistoric art could only lead to the conclusion that those manifestations were largely outside of the artistic. Faced with this idea, the thought of the philosopher Jean-Luc Nancy offers a different look at prehistoric art, drawing a line of continuity between the many questions that open the marks, drawings and signs of that period, and contemporary art, that which it comes after the Hegelian “death of art”, and that maintains the same concerns about the relationship between sense and signification in images that continue to possess the enigmatic character that Hegel pointed out in the most primitive ones.

---

\* Jordi Massó Castilla es profesor de Estética y Teoría de las Artes en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

## 1.

Hay en la cueva de Lascaux, en el llamado “divertículo de los felinos”, una extraña marca en la pared. Resulta inevitable reparar en ella porque parece que está fuera de sitio, fuera de lugar. Uno diría que este rastro no debiera ser huésped de una gruta habitada por caballos, por ciervos, por bóvidos, por pájaros, incluso por algún humano un tanto despistado. Y, sin embargo, ahí está la marca. Es extraña, decíamos, pero no lo es porque cueste discernir lo que se ve; lo es, antes bien, por su simpleza. Una sencillez, cuidado, que encierra el que posiblemente sea uno de los grandes misterios de la historia del arte. Deseosos por aclarar el enigma, acudimos a la descripción que proporciona la página web de la cueva, única forma que hoy se tiene de recorrer – virtualmente, qué remedio –, estas prodigiosas estancias prehistóricas. “En los dos últimos tercios del divertículo de los felinos – leemos allí –, la cantidad de figuras esquemáticas, pero también las animales, es mucho menor que en la parte del vestíbulo. De entre todas ellas sobresale una asociación entre dos formas geométricas yuxtapuestas, una en cruz y la otra hecha con tres trazos paralelos. Si se juntan, ambas entidades forman la cifra romana XIII. Están pintadas en negro”<sup>1</sup>.



Nadie duda, ni siquiera el responsable de ese texto, que eso que se ve en la pared de la gruta no es un trece. Lo de la cifra romana es, a ciencia cierta, un divertido guiño, una propuesta interpretativa simpática, y no una seria hipótesis científica. Aunque puestos a conjeturar *qué es* lo que se está viendo, por qué no atrevernos a proponer que la X, acompañada de esos trazos verticales, es la

---

<sup>1</sup> <https://archeologie.culture.gouv.fr/lascaux/es/mediatheque/zeichen-xiii> [último acceso: 08-02-2023]

marca del autor de las pinturas (de cuál o de cuáles es imposible de averiguar; es sabido que fueron muchas las manos de las que salieron las formas, las figuras, los colores, de la cueva). Sería, entonces, la firma de uno de los primeros artistas dentro de ese colectivo que llamamos “humanidad” que, a falta de un alfabeto del que echar mano – faltan muchos milenios para que el hombre invente uno – , no se le ocurre otra forma que dar fe de su autoría con esos trazados en la pared. Qué quiso decir con ellos es una pregunta que queda fuera de las posibilidades de cualquier preguntar, desde luego del nuestro, del de los hombres y mujeres del siglo XXI (cifra, ésta sí, romana). Pero lo que está claro es que esa firma, como cualquier firma, no dice otra cosa que un “estoy aquí, heme aquí, soy un cuerpo que se ha expresado así”.

La marca de la cueva de Lascaux, nuestro intrigante trece, es, pues, el santo y seña de un pintor, o pintora, desconocido para todos. Y es, además, decíamos, un testimonio de ese cuerpo que tal vez fue trazando en la pared una a una todas las marcas que componen su mensaje. Primero una equis, luego una I mayúscula, otra I casi idéntica, y una tercera para completar el dibujo, la cifra, ... el texto, si es que se nos permite fantasear con que nuestro trece no es otra cosa que la primera escritura de caracteres de la humanidad (pues la de los animales de las cuevas rupestres es también otra clase de escritura, como demostró Leroi-Gourhan<sup>2</sup>). Una escritura compuesta de señales, de signos, que Jean-Luc Nancy, estoy seguro, no dudaría en llamar “ex-critura”. Y es que he de confesar que al observar ese enigmático XIII he pensado de inmediato en los muy similares trazos de otro artista, también desaparecido, aunque no hace tanto tiempo como el pintor de Lascaux.

---

<sup>2</sup> Puede consultarse, entre otros muchos de sus libros, *Símbolos, Artes y Creencias de la Prehistoria* [trad. esp. de José Manuel Gómez-Tabanera], Istmo, Madrid, 1984.



A. Tàpies, *Les Quatre Croix*, 1969

Los cuadros de Antoni Tàpies son también escrituras compuestas de signos que no despiertan menos nuestra curiosidad y nuestra voracidad interpretativa. Es difícil escapar a esta tentación de leer este cúmulo de equis, de rayas y de manchas. El propio Nancy no pudo evitarlo y por eso, ante unos lienzos de Tàpies, dejó escrito que “... por todas partes signos sobre cuerpos, cuerpos transformados en signos, cuerpos signos de cuerpos completamente animados por remisiones de los unos hacia los otros”<sup>3</sup>. Por eso decía que, así como la de Tàpies es una ex-critura, tal y como nuestro filósofo describe este concepto en *Corpus* [“el cuerpo, sin duda, consiste en *que escribimos*, pero no es en modo alguno *donde escribimos* y el cuerpo tampoco es *lo que escribimos*, sino que es siempre que la escritura *excribe*”<sup>4</sup>], del mismo modo la del artista del “divertículo de los felinos” podría reivindicar para sí la misma designación.

De esta manera, un mismo gesto ex-critural tiende un puente entre una pintura y otra, salvando así un abismo de más de 20.000 años, como si fuera un pozo por cuyo fondo corren las aguas de corrientes, estilos y épocas vertidos por la historia del arte, demasiado empeñada a veces en marcar las distancias que separan a cada uno de estos bordes, movida por su afán por clasificar, por distinguir, una época de otra, por señalar lo específico de una corriente frente a las que le preceden y a las que le siguen. Se unen así dos momentos, el momento Lascaux y el momento Tàpies, es decir, el del nacimiento del arte y el del fin del arte o, mejor dicho, el momento del después de su fin.

La continuidad entre los dos gestos, entre los trazos de la cueva y los del

---

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, *Tàpies - L'âme au corps*, TER, Mauvezin 2015, p. 38.

<sup>4</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, Métailié, Paris 2000, p. 76. [La traducción de las referencias tomadas de las obras originales de este autor es mía, J. M.]

lienzo, invita a replantearse, precisamente, las periodizaciones de las que se nutre, no ya la historia del arte, sino la historia en general, o, cuando menos, cierta visión de la historia presidida por sus movimientos hacia una completitud, hacia un “fin”, en donde se aprecia el peso de la huella de la dialéctica hegeliana. Quizás podríamos darla por superada, o puede que sea demasiado aventurado y precipitado hacerlo, pese a las aportaciones decisivas de cara a un nuevo concepto de “historia” de Nietzsche, de Benjamin, o de Warburg, si es que, como en el caso de este último, nos referimos a la historia del arte. Puede que nos siga faltando algo para dejar atrás esta concepción de la historia que aún hoy marca nuestro acercamiento al arte (¿cómo se podría hablar, si no, del “*después del fin del arte*”<sup>5</sup>). Esto que falta y que animaría, si no a cuestionar, sí al menos a regresar al supuesto origen de esta forma de pensar que precisa de orígenes (de la obra de arte, en nuestro caso) y de fines (el del propio arte), esto que falta, decía, tal vez se encuentre en esa cueva de la que no hemos salido jamás, en esa gruta, lugar divino donde los haya – ya veremos por qué –, en donde una marca, un número, una firma, un signo, no ha dejado de interpelarnos.

## 2.

Materia, sí, madre y alma de los sentidos,  
sujeto sometido a recibir y a proporcionar  
todos los nacimientos y potencias,  
las formas, las figuras, invenciones,  
signos siempre en estado naciente,  
signos que no son del cuerpo, sino ellos mismos cuerpos,  
cuerpo significante que nos toca.  
Cuerpo: espesor de signos, sustancia de signos numerosos  
tendidos hacia nosotros, levantados en la pasta animada, trazados de materia en  
materia,  
haciendo subir los fondos, hundiendo las superficies<sup>6</sup>.

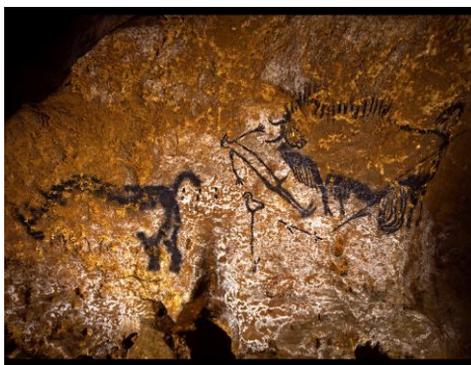
---

<sup>5</sup> A. Danto, *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia* [trad. esp. de Elena Neerman Rodríguez], Paidós, Barcelona 2010.

<sup>6</sup> J.-L. Nancy, *Tàpies - L'âme au corps*, p. 15.

Regresamos, pues, a la cueva de Lascaux, en busca de ése y de otros signos misteriosos que campan entre caballos, toros, ciervos, hombres con máscaras de pájaro, e incluso unicornios, y que no son menos misteriosos que las equis y los palos, que llamo así a falta de una denominación más técnica. Pero ahora salimos del divertículo de los felinos, atravesamos la así llamada “nave”, hasta llegar al conocido como “pozo”, del que nos dice la página web de este espacio prehistórico lo siguiente:

A diferencia de los sectores anteriores – el Ábside, el Pasaje o la Sala de los Toros –, el Pozo sólo agrupa un número limitado de figuras. Se cuentan ocho en total. Cuatro hacen referencia al bestiario (caballo, bisonte, pájaro y rinoceronte), otras tres al registro geométrico (puntuaciones y signos en corchete). En el centro de esta composición, una representación humana llama toda la atención. Se observa sobre la pared de la derecha un caballo y sobre la de la izquierda las otras figuras agrupadas alrededor de 3 m<sup>2</sup>. Este dispositivo, célebre por su potencial narrativo, es uno de los raros ejemplos donde la animación de los sujetos y los temas solicitados muestran un episodio especial que deja suponer la posibilidad de la interpretación de un mensaje, de ahí el nombre de “Escena del Pozo” otorgado a este panel<sup>7</sup>.



Quienes hayan leído *Lascaux o el nacimiento del arte* saben lo mucho que esta escena intrigó a George Bataille<sup>8</sup>. No es en esto, empero, en lo que me quiero

---

<sup>7</sup> <https://archeologie.culture.gouv.fr/lascaux/es/mediatheque/der-schacht> [último acceso: 08-02-2023]

<sup>8</sup> G. Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte* [trad. esp. de Isidro Herrera y Meritxell Martínez],

detener, sino en el lugar en el que se encuentra esta posible narración. Cuando uno oye mencionar la palabra “pozo” y, junto a ella, aparecen, se nombran, unos “signos”, resulta casi inevitable pensar en ese otro pozo en el que también van apareciendo, conforme nos adentramos en él, otras imágenes.

Comprender la inteligencia en tanto es este pozo oscuro [*nächtlich*, o sea, nocturno] en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia, es por un lado la exigencia universal de comprender el concepto como concreto, de comprenderlo como la semilla, por ejemplo, que contiene de manera *positiva*, como posibilidad *virtual*, todas las *determinidades* que sólo vienen a la existencia en el desarrollo del árbol<sup>9</sup>.

En este célebre pasaje de la *Enciclopedia*, Hegel está explicando el funcionamiento de la imaginación, de la que depende la “semiología” hegeliana, como así la denomina Derrida en su no menos célebre artículo *El pozo y la pirámide*. El contenido de la intuición sensible, de lo percibido por los sentidos, descansa en ese oscuro y nocturno pozo “como una veta preciosa en el fondo de la mina”<sup>10</sup>, apostilla Derrida. Allí habitan, por tanto, esas imágenes y representaciones a la espera de que la conciencia acuda a este espacio, a este *lugar*, que es el del *en-sí*, el de la interioridad (pues, ¿habría acaso una imagen mejor que la del pozo para esta interioridad?), para “sacarlas”, esto es, para convertirlas en recuerdos y, así, en la medida en que la inteligencia puede entonces recordarse a sí misma, logra ascender a un estadio de autoconciencia, el de la universalidad del yo en general, o sea, el del concepto. Pero hasta que llega ese momento, tenemos un mundo de imágenes. “La imagen —explica Hegel— es arbitraria o contingente y está generalmente aislada del lugar externo, del tiempo y del contexto inmediato en el que estaba”<sup>11</sup>. Tan pronto como hemos entrado en la cueva, hemos perdido en sentido del tiempo. Tan pronto como hemos accedido a las grutas de las pinturas, dejamos de tener referencias espaciales. Estamos, pues, en la más

---

Arena Libros, Madrid 2013.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [trad. Ramón Valls Plana], Alianza, Madrid 2005, p. 494-495.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* [trad. Carmen González Marín], Cátedra, Madrid 1989, p. 111.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 494.

pura indigencia ante las imágenes, ante los signos.

A decir verdad, y con Hegel en la mano, las imágenes del pozo oscuro todavía no son signos. Se necesita la actividad de la fantasía para producirlos: “La imagen producida por la fantasía solamente es subjetivamente intuitiva; en el signo la inteligencia le añade intuitividad propiamente dicha; y en la memoria mecánica, la inteligencia completa en ella misma esta forma del *ser*”<sup>12</sup>. Pero si, a falta de esa intuitividad, las imágenes del pozo no son aún signos, ¿qué son entonces? Responde Hegel:

la intuición es una imagen que ha recibido en ella como alma una representación *autosuficiente* de la inteligencia, ha recibido su *significado*. Esta intuición es el *signo*.

El *signo* es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo; es [como] la *pirámide* en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija. El *signo* es distinto del *símbolo*; [éste es] una intuición cuya determinidad propia según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo. Como *significadora*, por tanto, la inteligencia demuestra un arbitrio y dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora<sup>13</sup>.

En palabras de Derrida, “el signo será así, pues, una instancia o una estructura esencial de esta vuelta a la presencia ante sí de la idea. [...] una forma o un movimiento de relación consigo de la idea”<sup>14</sup>. Y, añadimos nosotros, este movimiento de relación consigo que ha necesitado de la mediación de los signos, se inserta con total nitidez en ese proceso que es la propia dialéctica; movimiento, el de la relación consigo, que es, también, un *momento* distinto del que le precedía, el del pozo oscuro de la imagen sin intuitividad, aislada, recordémoslo, de su tiempo y de su contexto. Con el signo entramos de lleno en el antes y en el después, en el origen y en el final, en el nacimiento y en la muerte. Entramos, entonces, en la historia, en su movimiento quizás del todo no lineal, pero sí

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 499.

<sup>13</sup> Ivi, p. 500.

<sup>14</sup> J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 108.

ascendente, que conduce inevitablemente hacia una resolución. Y entramos, también, en el dominio de la libertad, que es, asimismo, el de la razón y el de lo absoluto. Libertad es lo que contiene y requiere el signo, pues su actividad de significación, esto de es, de enlace entre el contenido de la intuición y lo que ésta significa, no está condicionado por nada. Sobre todo, no lo está por semejanza alguna entre el significante y el significado, como sí sucede con el símbolo. El signo, para acabar, es el imperio de la autoconciencia que, en su uso pleno de la libertad, une imágenes y conceptos a su libre arbitrio.

### 3.

La distinción entre “signo” y “símbolo” recorre las *Lecciones sobre Estética* de Hegel. Allí encontramos pensamientos que bien pudieran completar estos otros que acabamos de ver respecto al pozo oscuro que es la inteligencia. “Por esto es el símbolo distinto del signo, el cual tampoco se representa a sí mismo, sino a algo distinto; pero esto distinto que debe representarse a través de ello, en el signo es enteramente arbitrario. El símbolo es una existencia sensible que contiene ella misma las propiedades que ha de denotar”<sup>15</sup>. En esa arbitrariedad, el signo muestra su superioridad sobre el símbolo, el cual sigue preso de la servidumbre que le impone la semejanza a la hora de buscar un referente adecuado para ser expresado, manifestado, a través de él. El símbolo se debe a su modelo; el signo, en cambio, lo crea.

Y ahora, la idea capital: “el símbolo, en el sentido que aquí le damos a este término, constituye tanto desde el punto de vista conceptual como histórico, el comienzo [*Anfang*] del arte, y por eso en cierta medida ha de considerarse como un pre-arte”<sup>16</sup>. Dejando a un lado la que quizás es la conclusión más devastadora que una idea así tiene en el seno de la estética hegeliana – a saber, que hay algo en la naturaleza del arte (su condición simbólica) que lo condena a permanecer siempre relegado *frente a y subordinado a* las formas procedentes de la religión y de la filosofía –, la reflexión de Hegel refuerza el gran paradigma mimético desde el que se han leído las imágenes y en el que se

---

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía del arte o Estética* [trad. esp. de Domingo Hernández Sánchez], Abada, Madrid 2006, p. 191.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Estética, vol. I* [trad. esp. de Raúl Gabás], Península, Barcelona 1989, p. 269.

ha basado buena parte de la historia del arte. Lo sentencia, en cuanto símbolo, a permanecer en la eterna búsqueda que emprende la idea para hallar la auténtica expresión artística. El arte de los comienzos, el comienzo del arte, no puede entonces sino ser simbólico por esa falta de correspondencia entre sentido y significado, esto es, entre la idea y su manifestación sensible, entre interior y exterior, lo que demuestra, una vez más, que a esa temprana e ingenua edad le faltaba lo que sólo la época moderna, *romántica*, en términos de Hegel, hallará: la libertad. Será entonces, como es sabido, cuando el arte dejará de servir a la manifestación del espíritu y encontrará en la filosofía y en la religión sus expresiones más adecuadas.

No sé si la designación de “pre-arte” se ajusta bien a los signos de Lascaux. Si lo hace, si es adecuada, también debería poder aplicarse a los lienzos de Tàpies, que serían tan pre-artísticos como el XIII del divertículo de los felinos. Pero no nos adelantemos. Sigamos un poco más en compañía de Hegel, quien nos aclara que el pre-arte está compuesto de “meras significaciones abstractas, todavía no individualizadas esencialmente en sí mismas”. ¿Qué es lo que impulsa a alguien, al autor del XIII de Lascaux, a plasmar unas hipotéticas significaciones abstractas en símbolos no menos abstractos, por cierto? Hegel lo tiene claro: el arte, como la filosofía, comienzan con el asombro, con la *admiración*: “la primera explicación que se hace presente para el absoluto son los fenómenos de la naturaleza, en cuya existencia el hombre presente lo absoluto y lo hace intuitivo para sí bajo la forma de objetos naturales. En esta aspiración halla el arte su primer origen”. Por eso, concluye, “el comienzo del arte se halla en estrecha relación con la religión”<sup>17</sup>.

Recapitemos. El arte nace del presentimiento de lo absoluto, de la divinidad, por tanto. Y, así como en un primer momento el hombre busca en los objetos que le rodean expresiones de esa divinidad, que serán a la fuerza imprecisas, alusivas, enigmáticas (“lo simbólico es un enigma”<sup>18</sup>, subraya Hegel), ha de llegar el momento en que dé el paso por crear, por objetivar de alguna manera esto sagrado que intuye. Así es como nacen los símbolos del arte. Poco importa aquí que Hegel sitúe en las primeras etapas del arte simbólico a las creaciones surgidas de las civilizaciones parsi, inda y egipcia, obviando así el

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 280.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía del arte o Estética*, p. 225.

arte prehistórico, que podría haber sido para él el *pre* del “pre-arte”, en el caso de que hubiera podido llegar a conocer las pinturas rupestres, cuyo descubrimiento fue posterior a su muerte. Podemos suponer que, a buen seguro, las figuras de Lascaux habrían suscitado su interés, sin duda, pero que las habría considerado como pre-arte y habría reconocido en ellas una finalidad religiosa o incluso mágica. Es decir, en nada habría hecho cambiar su idea de que el arte es simbólico *en y desde* su aparición, sin importar que este nacimiento se desplace hasta situarse veinte o treinta milenios antes del nacimiento de Cristo. Y tampoco habría supuesto variación alguna, sino más bien reforzamiento, respecto a lo que se desliza de toda su periodización del arte, de su historia del arte, a saber: que hay un innegable progreso en las expresiones artísticas hasta llegar a su momento culmen, a su final, cuando el arte simbólico (y todo arte lo es) cede su testigo ante ese otro arte basado en el signo – y que por ello requiere de otro nombre –, que es el arte del decir poético romántico.

#### 4.

Al acudir, de la mano de Hegel, al instante del nacimiento del arte, Jean-Luc Nancy observa cómo lo que allí se origina no es más que la “la complejidad y la dificultad de las relaciones del arte y la religión, que se reencuentran a lo largo de toda su doble historia”<sup>19</sup>. Es cierto que, en esta observación, tomada de *Las musas*, el filósofo tiene ante sí un fragmento distinto al que antes hemos citado, pero no cambia mucho el panorama, habida cuenta de que lo que está leyendo Nancy es más o menos lo mismo con lo que nos habíamos encontrado, es decir, que “la experiencia sensible, que es aquí la del dios, corresponde a su noción; no es un signo, sino que expresa en todos los aspectos que su origen es interior, que responde a la noción interior. Pero el momento esencial es que esa existencia es una intuición sensible”<sup>20</sup>. En definitiva, el arte sigue sin ser – y nunca lo será – signo; y, como símbolo, estará condenado desde entonces, y hasta su final, a errar en busca de un significado que sólo la ayuda – y la atadura – de la mimesis le permitirá hallar.

---

<sup>19</sup> J.-L. Nancy, *Les Muses*, Galilée, París 2001, p. 87.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, II, 1, Vrin, París 1972, citado por J.-L. Nancy en *Les Muses*, p. 87.

Sin embargo, frente a esta historia del arte finalizada o, mejor dicho, interrumpida – pues el del “fin” del arte ha demostrado ser simplemente un momento de un encadenamiento, y por eso se habla del después del fin del arte –, es posible pensar un *arte sin fin*, un arte de un tiempo y de un espacio distintos, no sé si desquiciados, pero sí reacios a caer en las redes de un pensamiento teleológico o historicista. Es el arte de la cueva, del pozo oscuro, en donde, a falta de tiempo, ya no se sabe bien qué viene antes y qué después, qué ha nacido o qué está muriendo. Esta es, creo, una de las grandes aportaciones del pensamiento de Jean-Luc Nancy, y se encuentra en su propio deambular por las grutas y los pozos de la caverna de Lascaux, o, lo que es lo mismo, se halla en su propia interpretación del nacimiento del arte, gracias a la cual, por cierto, puede verse (¿o leerse?) el XIII de esta cueva de otra forma, con otros ojos. Esta nueva mirada hacia el arte comienza prestando atención a lo más inopinado de las imágenes. “¿Qué es lo que nos impacta por encima de todo en las cuevas prehistóricas? Es el movimiento. Es incluso el extraordinario logro de movimientos delicados – carrera, brinco, y miradas. [...] El movimiento no es sólo el desplazamiento espacial, es la transformación, la modulación, la variación, es decir, las propiedades elementales de toda forma de sensibilidad”<sup>21</sup>.

Pero ¿qué significa que estas imágenes, símbolos o signos, poco importa ahora esa distinción, sean, ante todo, “movimiento”? No se refiere a lo más obvio, al posible dinamismo de estos trazos, que podrían llegar incluso a formar escenas narrativas, “mitos”. Ese movimiento al que apunta Nancy es más bien el de toda imagen y es el que le permite escapar a toda voluntad significativa ajena al propio arte, llámese política, moral o, sobre todo, religión. Es decir, este desplazamiento de las figuras, este tránsito o pasaje, *passage*, es el que detiene el proceso por el que la imagen se vincula a un contenido o a un concepto, como diría Hegel; a un sentido último, a una verdad, a un fundamento, que dirían tanto la filosofía como la religión o la fusión de ambas, la onto-teología. Pero si se rompe ese enlace, ya no es posible hablar de las imágenes en términos de signo o de símbolo. Y sin símbolo, no habría arte, ni siquiera pre-arte. Habría algo distinto. ¿El qué?

También sería correcto decir que un carácter de llamada y/o de llamamiento y/o de recordatorio, digamos que de *señal*, quizás, es inherente a toda obra de

---

<sup>21</sup> J.-L. Nancy y J. Lèbre, *Signaux sensibles. Entretien à propos des arts*, Bayard, Montrouge 2017, p. 78.

arte. Así como el arte excede toda significación – todo “mensaje” y todo “concepto” –, del mismo modo señala precisamente este exceso, o bien, mediante este exceso, señala un llamamiento al sentido o un llamamiento del sentido más de allá de toda significación<sup>22</sup>.

Esto sería el arte para este Nancy, unas señales venidas desde un mundo: el mundo del artista que firma con ese XIII, el mundo de las cruces de Tàpies: el mismo mundo. De ahí también el otro nombre con el que las designa: vestigios.

La idea del vestigio – explica –, me vino de la diferencia ente el vestigio y la marca: el vestigio no conserva nada de la cosa, mientras que la marca es una impresión de la cosa. Marca de una pezuña o marca de un golpe, marca del agua que corre por la piedra o marca de un hombre en la pared de una gruta. Pero el vestigio lleva consigo un reenvío indirecto: las cenizas son los vestigios de un fuego, que por su parte es la marca de una presencia humana<sup>23</sup>.

Durante mucho tiempo, durante *todo* el tiempo, el arte ha sido estudiado, interpretado o, simplemente, visto, como una marca. Marca del absoluto, marca de los dioses, marca del genio, marca de la creatividad, marca de una psique, de una sociedad, de una época. Por eso nos resulta tan difícil decidir de qué son marcas los trazos – esa equis y las tres rayas – de Lascaux. Lo es, difícil, si prescindimos de esa remisión y nos quedamos con lo que podemos ver y casi tocar, unos “signos sensibles”, “signos que no son del cuerpo, sino ellos mismos cuerpos, / cuerpo significante que nos toca”<sup>24</sup>. Pero para llegar a este punto hay que situarse en *esto* anterior al arte, si es que por arte se entiende lo que resulta de su indisoluble unión con la religión. En ese pre-arte las figuras de la pared son señales, no signos o símbolos. No remiten, por eso, a divinidad alguna, absoluto o dios; y, así, siendo señales, no señalan hacia lugar divino que no sea el de los propios lugares divinos que son las cuevas en cuyas paredes se dibujan unas extrañas formas, como tatuajes que cubren esa piel, límite que comunica un interior y un exterior. “Por primera vez, toca la pared, no como si fuera un soporte, ni como un obstáculo o como un apoyo, sino como un lugar, si es que

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 86.

<sup>23</sup> Ivi, p. 102.

<sup>24</sup> J.-L. Nancy, *Tàpies - L'âme au corps*, p. 15.

se puede tocar un lugar. Solamente como un lugar en donde dejar que advenga algo del ser interrumpido, de su extrañamiento”<sup>25</sup>.



Jaime Sánchez, serie *Geografía*, 2001

Espacio, pues, del arte, espacio del cuerpo, espacio del arte como cuerpo, en las cuevas de Lascaux se asiste al origen del arte que tiene lugar cada vez que un artista coge un pincel o mancha sus propios dedos, para trazar algo, abstracto o figurativo, sígnico o simbólico, que siempre señala hacia algo. Es como ese *Wink* que dejan los dioses al huir, o sea, al marcharse de la cueva, dejando precisamente con su huida que nazca el arte<sup>26</sup>. Por eso, para que haya arte es preciso que los dioses, que la divinidad, esté siempre marchándose, es

---

<sup>25</sup> J.-L. Nancy, *Les Muses*, p. 128.

<sup>26</sup> “Aunque todo arte sea sagrado, y aunque sin duda lo sagrado sólo pueda existir allí donde haya arte, el arte y lo divino son sin embargo dos cosas completamente diferentes. Es decir, cuando lo divino se manifiesta, el propio arte es aniquilado.

Sea cual fuere la cosa en la que lo divino se manifiesta (por ejemplo: en algo de la naturaleza, un animal, una piedra o bien el propio hombre), tal manifestación sitúa esa cosa en la esfera del arte. Pero al mismo tiempo aniquila al arte como tal”. J.-L. Nancy, *Lugares divinos* seguido de *Cálculo del poeta* [trad. Jordi Massó Castilla y Cristina Rodríguez Marciel], Arena Libros, Madrid, 2014, p. 53

decir, haciendo esa, en palabras de Nancy, “señal de la apertura misma y señal hacia ella. Un signo como una llamada, como una apelación y al mismo tiempo como la recepción de una llamada o de una apelación”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, “L’a-athéisme”, en *ah!* n° 3 (abril 2006), Bruselas, p. 62.

## BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE G., *Lascaux o el nacimiento del arte* [trad. esp. de Isidro Herrera y Meritxell Martínez], Arena Libros, Madrid 2013.
- DANTO A., *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia* [trad. esp. de Elena Neerman Rodríguez], Paidós, Barcelona 2010.
- DERRIDA J., *Márgenes de la filosofía* [trad. esp. de Carmen González Marín], Cátedra, Madrid 1989.
- HEGEL G. W. F., *Estética, vol. I* [trad. esp. de Raúl Gabás], Península, Barcelona 1989.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [trad. esp. de Ramón Valls Plana], Alianza, Madrid 2005.
- , *Filosofía del arte o Estética* [trad. esp. de Domingo Hernández Sánchez], Abada, Madrid 2006.
- LEROI-GOURHAN, L., *Símbolos, Artes y Creencias de la Prehistoria* [trad. esp. de José Manuel Gómez-Tabanera], Istmo, Madrid 1984.
- NANCY J.-L., *Corpus*, Métailié, París 2000.
- , *Les Muses*, Galilée, París 2001.
- , “L’a-athéisme”, en *ah!* n° 3 (abril 2006), Bruselas.
- , *Lugares divinos* seguido de *Cálculo del poeta* [trad. esp. de Jordi Massó Castilla y Cristina Rodríguez Marciel], Arena Libros, Madrid 2014.
- , *Tàpies - L’âme au corps*, TER, Mauvezin 2015.
- y LEBRE J., *Signaux sensibles. Entretien à propos des arts*, Bayard, Montrouge 2017.

Decostruzione e *anástasis*  
SHAJ MOHAN\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1837>

*ABSTRACT*

La decostruzione è stata l'inizio di un disassemblaggio della metafisica che ora procede verso l'*anástasis* attraverso le aperture create da Jean-Luc Nancy. La decostruzione è rimasta classica nell'affidarsi alle leggi classiche del pensiero, di cui è restata come l'autocritica. Ciò che è emerso con Nancy, tuttavia, è il rifiuto di tali leggi. L'*anástasis* è *l'altro inizio* che apre la filosofia alle esperienze coperte dalle tradizionali strutture di pensiero.

Deconstruction was the beginning of a disassembly of metaphysics that now proceeds towards *anástasis* through the openings created by Jean-Luc Nancy. Deconstruction remained classical in the sense of its reliance on classical laws of thought, of which it remained the selfcritique. With Nancy, however, the rejection of the classical laws of thought emerged. *Anástasis* is *the other beginnings* that opens philosophy to the experiences covered over by the classical laws.

---

\* Shaj Mohan è un filosofo che vive nel subcontinente. Le sue pubblicazioni di ricerca riguardano la metafisica, la filosofia della tecnologia e la politica.

Il *corpus* di Jean-Luc Nancy apre la decostruzione su un mondo in cui i giochi dei “ritorni” alle “origini” non potranno più aver luogo. Non si tratta dello spazio dei paradossi del tipo *distantia terminorum*<sup>1</sup>. Egli rivela, invece, quel luogo di accoglienza che squarcia la stasi del nostro mondo, dove il concetto di cosa in quanto tale si intravede attraverso una logica di cura e responsabilità.

Ma per concepire questo mondo, dobbiamo prendere sul serio l'imperativo proveniente dal suo *corpus*, quello di sviluppare orecchie adeguate. Si tratta di un sistema filosofico che richiama l'attenzione solo di coloro che vi sono già sintonizzati, di coloro che ne hanno comprensione? Sta forse dicendo, come cito da un altro contesto delle parabole, “non cercatene la ragione nell'oscurità del testo, ma soltanto in voi stessi, nell'oscurità del vostro cuore”<sup>2</sup>? Occorre allora un cuore aperto, chiarificato e chiarificatore, e che non sia malvagio, per cominciare ad ascoltarlo? Per essere segnati o non segnati secondo l'indicatore dell'interesse? O è l'opera di una superficie che offre un'infinità di sorprese, sotto la quale non si nasconde nulla? È il sistema piramidale in cui, se si conoscono i principi e le regole, la comprensione emerge come prove e teoremi? In un certo senso, il *corpus* è tutto questo. Ma c'è anche qualcosa di più. Si tratta dell'invenzione stessa di orecchie adeguate e superiori. Attraverso il titolo siamo già in grado di intravedere la natura di questo gioco di grande cura.

### *Decostruzione*

Iniziamo con la politica della decostruzione prima di toccare le scoperte logiche della decostruzione.

Dai tempi di Karl Marx, non c'è stato un investimento più grande e più diversificato nel mondo che attraverso la decostruzione. Per non dimenticarlo, l'eredità più antica della decostruzione proviene dal Nord America. Nelle università americane e nei diversi teatri politici, la “teorizzazione” in senso americano e la decostruzione si sono incontrate e hanno divaricato i sistemi di re-

---

<sup>1</sup> E. Grant, *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum da il Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, trad. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 17-18.

golarità ricevuti – il genere, la nazionalità, la costituzionalità, le migrazioni e, soprattutto, i razzismi. Si sono creati due processi che si sono dati reciprocamente ragione: sia la rivelazione della “polinomialità” – con cui intendiamo la capacità delle “cose” di creare molte forme regolari – che costituiva l’identità di questi sistemi di norme, sia la rottura dell’argine di tali sistemi, la quale teneva a bada i nuovi poteri omologici, per liberarli nelle correnti del mondo.

La decostruzione ha dato inizio allo smontaggio dei sistemi attraverso i quali è stata stabilita la nozione di “occidentalità”. Come sappiamo, la logicità di questi sistemi è stata a sua volta assorbita come appartenente all’essenza dell’occidentalità, cosa evidente nell’uso del termine peggiorativo “razionalità occidentale”. In altre parole, le logiche d’istituzione dei sistemi di identità sono state intese come parte di un’identità speciale chiamata l’*Occidentale*. La strategia derridiana prevedeva la denominazione dei vari sensi e delle varie fasi dei sistemi dell’Occidentale con termini come *logocentrismo*, *eurocentrismo*, *fallogocentrismo* e così via.

Qui il termine *centrismo* mostra che il termine al centro è contenuto nella sua identità dal sistema che lo costituisce. Cioè, un’identità dà inizio a quel sistema che conserva questa stessa identità. Al contrario, la *funzione identitaria* implica la relazione tra variazioni e domini distinti attraverso i quali si ottengono le identità, come la funzione identitaria dell’organismo intesa attraverso l’omeostasi. Una tale comprensione richiede di ripensare le parole *oggetto* e *cose*. Ma non oggi.

L’errore originario consiste nello scambiare le funzioni identitarie per identità date. Per questo motivo, scrive Nancy, “un’identità è un atto o una tensione i cui effetti sono riconoscibili, ma la cui natura non può essere isolata come se fosse una sostanza chimica”<sup>3</sup> perché è solo l’effetto delle relazioni funzionali.

La decostruzione ha portato la filosofia alla politica postcoloniale, che a sua volta è diventata il terreno per vari teatri dell’identità, nazionalismi compresi. Le teorie postcoloniali sono state fondate sulla de-sedimentazione di quello che nella decostruzione veniva chiamato “l’Occidente”. Tuttavia, queste teorie hanno dispiegato la critica in un gioco geopolitico senza sottoporsi allo stesso smontaggio. E, ogni qual volta si è tentato di smontare le teorie

---

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, *Politica e «essere-con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, trad. it. di F. De Petra, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 74.

post-decoloniali, il compito è apparso pericoloso a chi ne ha tentato lo smontaggio. Problemi di ordine simile sono apparsi anche in altre regioni dopo la loro decostruzione, comprese le teorie di genere.

Oggi, in quelle zone che sono nate dalla decostruzione, esiste un divieto di decostruzione: si tratta di un tabù, presentato spesso in un linguaggio propagandato come teoria, secondo il quale il tentativo di smontaggio costituirebbe un crimine o una sorta di male. In altre parole, portare la decostruzione nella stessa teoria postcoloniale e poi in una delle sue case, l'India, è un crimine al pari del colonialismo. Le identità di queste regioni e quelle che appaiono come le loro teorie sono ora tenute in un'oscurità forzata. È un tabù testimoniare di queste identità che appaiono come effetti attraverso le loro *funzioni identitarie* e attraverso i costi delle *funzioni identitarie*. Nelle parole di Nancy, "le identità non sono mai del tutto stabili, né semplicemente plastiche. Esse sono sempre metastabili"<sup>4</sup>. Il prezzo da pagare per presentare questi sistemi di identità come stabili è la politica e le rovine delle identità.

Siamo già entrati nel terreno della logica dal punto di vista della decostruzione. Ma dobbiamo andare ancora più lontano per arrivare al significato di *anastasi*. In termini classici, o nei termini del primo Derrida, la decostruzione indagava i sistemi di identità dispiegando i criteri stessi di questi sistemi, che conservavano la loro identità sottomettendosi alle leggi di pensiero che derivano dall'identità. In altre parole, la decostruzione presupponeva un campo metafisico che veniva poi disassemblato nei suoi stessi termini. Per questo motivo, potremmo dire che la decostruzione era la possibilità essenziale di tali sistemi. Allo stesso tempo potremmo anche dire che, poiché l'indecidibilità rivelata ogni volta dalla decostruzione appare come la possibilità essenziale del sistema, la decostruzione stessa era indecidibile rispetto al proprio termine (*terminus*). In questo senso, la decostruzione ha rivelato una stasi mobile con un termine (*terminus*) indecidibile. Ci sono ancora altri problemi da porre a tal proposito, tra cui l'importante domanda: La metafisica è un campo?<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 58.

<sup>5</sup> Vedi Mohan S., "And the Beginning of Philosophy." *Philosophy World Democracy*, 15 Luglio 2021. <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/and-the-beginning-of-philosophy> e Mohan S., "On the Bastard Family of Deconstruction." *Philosophy World Democracy*, 19 Dicembre 2021. <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/on-the-bastard-family-of-deconstruction>.

Ma è stato l'intervento di Nancy a consegnare la decostruzione all'*anástasis*. La complessità di tale intervento è ancora da comprendere appieno, poiché presuppone una rete di riferimenti che vanno da Aristotele a, forse, Robert Kelly (la dottrina del "specious present"). Nancy ha constatato che la *différance* come principio della decostruzione, o il concetto generale trovato dopo la decostruzione, è non temporalizzante. Questa nuova parola, fino all'intervento nanceano, designava le diverse gamme di relazioni delle funzioni di significazione la cui conclusione era indecidibile, e in tal senso la *différance* veniva a permettere per lo meno l'accesso alla temporalità. Per dirla diversamente, il termine (*terminus*) di ogni funzione di identità rimaneva indecidibile e, nella ricerca della cessazione delle funzioni di identità, avveniva la registrazione del tempo. Nancy affermerebbe che la *différance* non temporalizza; al contrario, essa già rileva il tempo, che essa misura. Il tempo a cui si fa riferimento in questo caso non è un effetto, ma una *duratio noumenon*.

Sappiamo già quale sia la posta in gioco: la scoperta in filosofia di un terreno che non sia racchiuso nel campo attivo della metafisica, guidata dalle funzioni identitarie. Per dirla con le parole di Nancy, ciò "che non appartiene alla decostruzione, senso che la rende possibile ma non le appartiene"<sup>6</sup>. Se la decostruzione non è la ricerca empirica del termine indecidibile del campo della metafisica, allora cos'è? La risposta di Nancy è che "decostruire significa smontare, disassemblare, dare gioco all'assemblaggio per lasciar giocare, tra i pezzi di questo assemblaggio, una possibilità da cui esso procede"<sup>7</sup>. In altre parole, ciò che fino agli interventi nanceani era inteso come decostruzione, nascondeva i poteri omologici ancora sconosciuti del pensiero.

Senza la legge dell'identità, che è il principio nato dall'errata assunzione delle funzioni dell'identità per un'identità pienamente attualizzata senza alcuna cinesi, non c'è decostruzione nel senso più antico del termine. Per questo motivo, non c'è stasi mentre smontiamo. Al contrario, la decostruzione intesa come smontaggio che libera ciò che era nascosto dalla legge dell'identità porta nel gioco di nuovi

---

<sup>6</sup> J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 208.

<sup>7</sup> Ivi, p. 207.

poteri. Questo gioco è l'inizio dell'*anástasis*.

Abbiamo scoperto che il senso più antico della decostruzione nascondeva la propria ricerca di una scoperta empirica di un termine (*terminus*) logicamente indecidibile in se stesso, e quindi della ricerca della metafisica intesa come un campo costituito dalla legge dell'identità. È logicamente l'auto-relazione di un sé indecidibile. Ma nell'altro senso della decostruzione, troviamo ciò che non appartiene a questa auto-relazione. C'è qualcosa "prima della costruzione o durante la costruzione"<sup>8</sup>. L'origine dell'assemblaggio della metafisica si è rivelata una battuta d'arresto per ciò da cui è stato funzionalmente isolato il campo metafisico, il quale obbedisce alla legge dell'identità. La relazione con ciò che è stato messo da parte, l'altro dell'identità, è l'*anástasis*.

Senza *anástasis* in tutti i campi, compresa la filosofia, continueremo nella ricerca indecidibile di un termine (*terminus*). Sarà simile a una "propagazione cancerosa della vita che non sarebbe allora più la vita (...) una vita che non sarebbe al tempo stesso l'*anástasis*"<sup>9</sup>.

L'*anástasis* è ciò che è iniziato con la decostruzione, ma è più della decostruzione, perché è la relazione con l'altro distinta dalla relazione con il sé. Per questo motivo, l'*anástasis* non sopprime le funzioni identitarie per fortificare le identità e le politiche identitarie. Al contrario, l'*anástasis* si fonda sulla relazione-con-l'altro della ragione bastarda che si prende cura anche delle funzioni identitarie. Per questo Nancy scrive: "L'*anástasis* non è né proviene da sé, dal proprio soggetto, ma dall'altro: gli viene dall'altro, o dipende dall'altro in lui – o ancora, è in lui il levarsi dell'altro"<sup>10</sup>.

## Ringraziamenti

Questo è il testo della conferenza tenuta in occasione di "*Anástasis de la pensée*", congresso in memoria di Jean-Luc Nancy al Centre Pompidou il 22 gennaio 2022, organizzata da Divya Dwivedi, Jérôme Lèbre, Maël Montévil, François Warrin e Shaj Mohan.

Testo tradotto da Benedetta Todaro

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 78.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Noli Me Tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, op. cit., p. 64.

<sup>10</sup> Ivi, p. 32.

## BIBLIOGRAFIA

- GRANT E., *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum da il Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- MOHAN S., “*And the Beginning of Philosophy.*” *PhilosophyWorld Democracy*, 15 Luglio 2021. <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/and-the-beginning-of-philosophy>.
- , “*On the Bastard Family of Deconstruction.*” *Philosophy World Democracy*, 19 Dicembre 2021. <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/on-the-bastard-family-of-deconstruction>.
- , *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- , *Politica e «essere-con». Saggi, conferenze, conversazioni*, trad. it. di F. De Petra, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- , *Noli Me Tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, trad. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

# “A corpo perduto” tra Nancy e Derrida: il desiderio ellittico della filosofia

JULIA PONZIO\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1829>

## ABSTRACT

“*À corps perdu*” è una espressione che Nancy ripetutamente utilizza nel suo primo saggio su Derrida *Sens Elliptique*. A partire da questa espressione il saggio analizza il rapporto di Nancy al concetto derridiano di Scrittura e la sua connessione con la questione del *corpo*, della *passione* e della *relazione*.

In his first essay on Derrida, *Sens Elliptique*, Nancy repeatedly uses the expression “*À corps perdu*”. Starting from this expression, the essay analyses Nancy's relationship to the Derridean concept of Writing and its connection to the issue of *body*, *passion* and *relationship*.

---

\* Julia Ponzio è professoressa associata di Filosofia del linguaggio presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

*Perdutamente: l'iscrizione del corpus ed escrezione del corpo*

*Ellipse* è il saggio con cui Derrida chiude *La scrittura e la differenza*. Esso occupa dunque la posizione importante che, nella struttura tradizionale del “libro”, viene assegnata alla “conclusione”. La posizione di questo saggio, breve e apparentemente “leggero”, meno teorico degli altri importanti saggi di questa raccolta, è la messa in pratica di quel processo di dissoluzione della forma “libro” che Derrida teorizza e performa in questi anni. Nella struttura tradizionale della forma libro, la “conclusione” è la definitiva presa di parola dell’autore, che dice finalmente la sua, appropriandosi del suo pensiero, firmando l’opera con la sua ultima parola e realizzando circolarmente le premesse o le promesse dall’introduzione. Di questa struttura della conclusione che è compimento, chiusura e firma, *Ellipse* non ha nulla. Sin dal suo titolo questo saggio annuncia una *manca*za (che sta dentro l’etimologia di “ellissi”) una mancanza di chiusura, una mancanza di conclusione e finanche una mancanza dell’autore, che alla fine di questo saggio, che è anche la fine di *La scrittura e la differenza*, si firma alterando il suo nome in *Reb Derrissa*. Questa alterazione del nome è un gioco molto meno serio della scelta di uno pseudonimo poiché l’autore non vi si inabissa, non si moltiplica, non si mette in ombra né si immedesima, ma sfugge travestendosi.

Nel suo primo scritto su Derrida, *Sens Elliptique'* del 1990, Nancy sceglie di soffermarsi su questo piccolo, strano, difficile e intrattabile saggio poiché, egli dice, questo testo nella sua brevità “descrive ellitticamente l’orbita intera”<sup>2</sup> del pensiero di Derrida. Con questa motivazione Nancy manifesta la difficoltà di trattare un pensiero “in orbita”, dunque in movimento, un movimento ellittico quindi eccentrico, imprevedibile, “mancante” di un centro stabile e dunque della garanzia del ritorno. *Ellipse*, di fatto, conclude *La scrittura e la differenza*, non facendo ritornare niente, nemmeno più il nome dell’autore.

L’orbita ellittica del pensiero di Derrida, descritta o performata da *Ellipse*, segna, nel discorso di Nancy, la difficoltà di rapportarsi al *corpo* derridiano, nel senso proprio che Nancy attribuisce alla parola *corpo*: un corpo che non può mai essere un corpo qualsiasi, ma che è sempre un corpo singolare e in relazione. Il “corpo”, in questo senso, è sempre preso nella sua relazione deside-

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *Sens elliptique*, in Id., *Derrida, supplements*, Galilée, Paris 2019.

<sup>2</sup> Ivi, p. 15.

rante di prossimità: è il corpo dell'amato/a, il corpo dell'amico/a, quello di cui sento la mancanza. La parola "ellissi" descrive un movimento eccentrico ma fa segno anche verso quella mancanza in cui i corpi, sempre plurali nella loro singolarità, in tutti i sensi, sfiorandosi "si mancano". Si tratta del mancarsi, come quando ci manca qualcuno, ma anche del mancarsi nel senso del non trovarsi o del trovarsi spostati, del mancare quella convergenza che realizzerebbe l'unità indifferenziata della identità.

Questo molteplice senso dell'ellissi o senso ellittico, movimento e mancanza, spostamento e lutto, viene descritto da Nancy con l'espressione "*à corps perdu*" che appare all'inizio di *Sens Elliptique* e vi ricompare più volte, quasi ossessivamente, sino alla fine. L'espressione francese *à corps perdu* potrebbe essere tradotta in italiano con "a capofitto" o "a corpo morto", indicando un movimento che posso anche avere scelto di iniziare, come in una caduta libera, ma che non posso più fermare. Questa espressione indica però anche una dedizione appassionata, un perdersi dentro qualcosa che muove, senza potersene più distaccare: in questo senso potremmo tradurla in italiano con l'espressione "anima e corpo" o anche con "perdutamente".

La traduzione letterale in italiano "a corpo perduto" suona in un certo senso forzata, inusuale. E tuttavia, in una delle più classiche traduzioni italiane della Odissea, Rosa Calzecchi Onesti utilizza questa espressione "a corpo perduto" per tradurre il termine *προπίπτω* che Omero utilizza per descrivere il gesto dei marinai che allontanano la nave dalla voce delle Sirene: "Così cantavano modulando la voce bellissima, e allora il mio cuore voleva sentire, e imponevo ai compagni di sciogliermi, coi sopraccigli accennando; ma essi a corpo perduto remavano"<sup>3</sup>. Rosa Calzecchi Onesti utilizza l'espressione "a corpo perduto", al posto della traduzione più usuale di "curvi" o "curvi sui remi", per rendere la complessità del verbo *προπίπτω* che indica un movimento di caduta in avanti, un avanzamento per caduta e curvo, un gettarsi in qualcosa senza potersi tirare indietro, un precipitare senza potere arrestare la corsa. Mentre la traduzione con "curvi" o "curvi sui remi" descrive una postura, una stasi, invece "a corpo perduto" descrive questo movimento di slancio in avanti che, malgrado le richieste di Ulisse, non si può arrestare, un movimento segnato dalla curva dei corpi che si cur-

---

<sup>3</sup> Omero, *Odissea*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 2014, p. 339.

vano non per ripiegarsi su se stessi ma per slanciarsi altrove, oltre quel canto che chiude ogni discorso nella coincidenza di sé con sé, in cui i corpi si scarnificano: chiunque venga ammaliato dalle sirene viene ridotto alle proprie ossa, ad ossa su cui si disfa la pelle, dice Circe per avvertire Ulisse<sup>4</sup>.

Un *corpus* di uomini che remano curvi slanciandosi oltre senza potersi fermare, per non perdere il corpo, per conservare la pelle: è questo movimento che viene tradotto da Calzecchi Onesti con “a corpo perduto”. Attraverso questa espressione la traduttrice rende però anche la paradossalità di questo movimento: per non perdere la pelle, per non essere scarnificati, i marinai perdono il corpo facendosi *corpus*, ingranaggi di una macchina in cui i corpi, tangendosi, perseguono un movimento inaudito (nessuno è mai sfuggito alle Sirene), ma che una volta innescato non è più possibile fermare. *Corpus* è ciò che muove questa scena dell'aggiramento delle sirene: *corpus* è questa connessione sintattica, questa tangenza relazionale che, senza ragione trascendentale, fa ruotare tutto su due centri, come in una ellisse: Ulisse e i marinai, Ulisse e Circe, l'Ulisse di prima che ha ordinato di non slegarlo e l'Ulisse di ora che segnala con le sopracciglia di liberarlo, tutto questo mentre la nave sia avvia verso Scilla e Cariddi. Si tratta, in qualche modo, di una topografia ellittica in cui i luoghi sono sempre segnati da relazioni e i movimenti determinati da una mancanza. Non dunque il racconto di un ritorno a casa, di un ritorno all'origine, ma una mappa topografica in cui gli spazi sono i corpi che li occupano, in cui i paesi appaiono man mano che il viaggio crea incontri, in cui non vi sarebbe nessun luogo senza i corpi che li abitano e senza le relazioni che, viaggiando, dislocandosi, i corpi realizzano tangendosi e mancandosi. Scrive Nancy in *Corpus*:

*Corpus*: punti di riferimento sparsi, difficili, località incerte, indicazioni illeggibili in un paese sconosciuto, itinerario che non può anticipare niente del suo tracciato in luoghi stranieri. Scrittura del corpo: del paese straniero. Non lo straniero in quanto Essere o Essenza-Altra (con la sua visione mortifera), ma lo straniero come *paese*: questa straniamento, questa distanza che è il paese, in ogni paese e in ogni luogo. I paesi: né territori, né domini, né suolo, ma quelle estensioni che si senza poterle mai riunire in una sinossi, senza poterle mai sussumere sotto un concetto. I paesi sempre stranieri - e lo straniero come paese,

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 331.

contrade, paraggi, passaggi, traversate, radure, rilievi inaspettati, sentieri che conducono in disparte, che si interrompono, partenze, ritorni<sup>5</sup>.

Nancy in *Corpus* chiama *arealità* la capacità di un corpo di occupare un'area, di fare spazio, di mancare dove era poco fa, differendo da se stesso e aprendo, così, il tempo della assenza e del lutto. Dice Nancy:

I corpi non sono un "pieno", uno spazio riempito (lo spazio è ovunque riempito): sono spazio *aperto*, lo spazio, cioè, io propriamente *spazioso* più che spaziale ciò che ancora si può chiamare *luogo*. I corpi sono luoghi di esistenza e non c'è esistenza senza luogo, senza un "qui" e un "ci" per il *questo*<sup>6</sup>.

"Qui" è sempre qui per qualcuno, "qui" è una relazione tra corpi. Il qui del corpo, essendo per qualcuno è già un *corpus*, una distanza, una differenza, una topografia, uno spazio aperto su un mare che separa. *Corpus*, dice Nancy, "non è un discorso e nemmeno un racconto"<sup>7</sup> ma è piuttosto una "giustapposizione", un dispositivo di tangenza in cui i corpi si perdono nel *corpus* inteso come una topografia dei corpi. In questa persistenza pesante è la passione che fa la differenza, poiché il desiderio e la mancanza portano il sentire dei sensi oltre il qui ed ora della esperienza.

Questa sintassi senza ragione trascendentale, questa tangenza in cui i corpi si trovano senza ritrovarsi, questa connessione instabile e accidentale, non destinale, non originaria, in cui il corpo proprio è sempre espropriato nella relazione è ciò che Derrida chiamerebbe "scrittura". È attorno a questa questione della scrittura che, ellitticamente, ruota tutto il discorso di Nancy su Derrida in *Sens Elliptique*. Quando Nancy parla dello spazio, della *spaziosità* dello spazio che apre alla relazione e alla differenza, non può non venire in mente il concetto derridiano di Chora. Ma, potremmo dire, per delineare la topografia di uno scarto, che se per Derrida Chora è scrittura, per Nancy Chora è il farsi corpus del corpo, il corpo come sempre in partenza, perduto, sul punto di aprire lo spazio della mancanza.

Laddove Derrida lavora sulla scrittura per evidenziarne le articolazioni, i

---

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, p. 47

<sup>6</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>7</sup> Ivi, p. 44.

vuoti in cui si annida la *différance*, Nancy apre invece lo spazio abissale tra il corpo e il *corpus*. La sintattica relazionale del corpus, così come Nancy la declina, assomiglia all'idea derridiana della scrittura e gli spazi tra gli elementi del corpus, la loro tangenza relazionale, effimera, accidentale e instabile assomiglia all'idea derridiana della *différance*. Tuttavia l'idea che il corpus come scrittura sia *a corpo perduto* instaura una dinamica, una tensione tra corpus e corpo che, senza esserne origine, si pone, nel discorso di Nancy, come ciò che *innesca* quello che Derrida chiama *différance*. Il gesto di Nancy nei confronti del concetto derridiano di scrittura, quindi, non è quello del passo indietro di chi cerca l'origine, non si tratta individuare nel corpo l'origine della scrittura e di quegli spazi di *différance* che la articolano. L'operazione di Nancy consiste piuttosto nel "mettere a rovescio" la scrittura, così come si rovescia un maglione per intravederne la trama: mettere a rovescio la scrittura per mostrare il processo di escrezione del corpo come costitutivo del processo di iscrizione del corpus.

Questo "corpo perduto" in cui la scrittura si rovescia diventa, nel discorso di Nancy, l'ellissi di fondo del discorso derridiano, la mancanza, intesa non come ciò che non c'è, ma piuttosto come l'assenza che si fa sentire, ossia come il senso dell'assenza, il "senso ellittico" su cui orbita il pensiero derridiano. Il discorso di Derrida, infatti, (soprattutto se, come Nancy fa in questo saggio, ci si concentra sul primissimo Derrida in cui il tema della autobiografia non è ancora diventato centrale) verte sul corpus e sulle sue differenze interne, mancando - facendo sentire la mancanza o perdendo- la differenza tra corpus e corpo e i processi scritturali di escrezione dei corpi.

Nancy mette in luce, a partire dal discorso derridiano, questi processi di escrezione dei corpi che la scrittura mette in atto. Il *corpus* è sempre a corpo perduto poiché in ogni scrittura -intesa come corpus, come sintassi, come tangenza a cui i corpi sono aperti e vulnerabili- il corpo, invece di essere iscritto, è escreto, espulso, perduto, dice Nancy giocando sull'assonanza in francese di *inscription ed excréation*<sup>8</sup>.

Il *corpus*, in questo senso, non è un accidente che capita al corpo e lo fa perdere. Non solo ogni corpus ma, potremmo dire, ogni corpo è a corpo perduto. In questo senso l'ellissi gioca a perfezione nel disegnare il rapporto tra

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 86.

*corpus* e *corpo* che non è una dicotomia, una alternativa, o un bivio e neanche un incontro o una sintassi. Il corpo, non può che farsi corpus, deve perdersi per evitare di perdersi, come i marinai sulla nave di Ulisse, farsi altro, nella tangenza con altri corpi, per non perdere la propria pelle nell'incanto nelle Sirene, nella coincidenza di sé con sé. I corpi, dice Nancy, "sono sempre sul punto di partire, nell'imminenza di un movimento, di una caduta, di un allontanamento, di una dislocazione"<sup>9</sup>, il corpo, in questo senso, è sempre, ellittico, decentrato, mancato, mancante: a corpo perduto.

*L'immantinenza: il presente multiplo dei corpi e le sue giunture*

Nancy intitola il suo saggio del 1990 su Derrida *Sens Elliptique*: senso ellittico. Senso ellittico è ciò che *manca* all'interno di *Ellipse* di Derrida ma questa mancanza non va intesa come non ciò che non c'è, come una deficienza che va individuata e segnalata. Ciò che Nancy chiama "senso ellittico" è una mancanza del discorso derridiano nel senso che è ciò che muove il discorso derridiano dentro e oltre quel saggio del 1967, esattamente come non si può fare a meno di spostarsi verso qualcosa che ci manca. Segnalando questa *mancanza* Nancy mette in atto una dimensione della filosofia che non è più esclusivamente logico-teoretica. Il rapporto tra i filosofi non è più solo una disputa, un gioco al rialzo verso la verità. Nancy attiva, segnalando questa mancanza, piuttosto, la dimensione "desiderante" della filosofia, facendovi rientrare il corpo (perduto), l'amicizia, il lutto, l'attrazione.

La lettura che Nancy fa di *Ellipse* mostra, da una parte, una forte focalizzazione del discorso derridiano (in particolar modo quello degli anni Sessanta e Settanta) sul corpus, dall'altra, tuttavia, mette in evidenza il corpo (perduto, mancante, come ciò che intesse il discorso derridiano, ciò che lo muoverà, verso la questione dell'autobiografia).

Focalizzando il discorso sulla scrittura e sul passaggio dal libro al testo, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, Derrida mostra una moltiplicazione e una disseminazione del senso. Mentre "il libro" ha una struttura semantica lineare, coerente e che si chiude su se stessa, il testo ha invece una strut-

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 29.

tura ramificata, si muove in più direzioni attraverso connessioni non più solo semantiche ma anche e soprattutto sintattiche, trasformandosi senza ritornare a sé. Questa questione del senso e della sua moltiplicazione è esattamente il punto in cui il discorso di Nancy incide chirurgicamente il pensiero derridiano, facendolo fuoriuscire oltre se stesso e producendo quell'effetto di alterazione della struttura della mimesis che è caratteristica della decostruzione: se è vero che *Sens Elliptique* non avrebbe mai potuto essere scritto senza *Ellipse* è anche vero che dopo avere letto *Sens Elliptique*, dopo averlo tenuto tra le mani, *Ellipse* non è più lo stesso. Rileggendolo dopo avere letto *Sens Elliptique*, *Ellipse* diventa la traccia di una mancanza, dove mancanza non è, come l'assenza, il contrario della presenza, ma è, invece, uno di quei luoghi della complessa topografia del corpus della metafisica occidentale, in cui presenza e assenza cortocircuitano oltre il principio di non contraddizione. L' "ellissi" nomina questo specifico senso della mancanza. L'ellissi del senso, ossia ciò che manca al "senso" è ciò che Nancy ripetutamente nomina nell'espressione "a corpo perduto". A "corpo perduto" è la moltiplicazione derridiana del senso in cui, però, "i sensi" molteplici non diventano mai il sentire del corpo e il sentirsi, ma rischiano di rimanere una disincarnata avventura intellettuale. "A corpo perduto" è l'ellissi del senso: il senso moltiplicato nei "sensi" che, però, nel discorso derridiano, rischia di non prendere corpo, come se, il corpus della scrittura, desiderandolo, mancasse sempre il suo doppio spostato, il suo rovescio pesante e vitale.

Con l'espressione "a corpo perduto" Nancy sposta il saggio derridiano del 1967 dalla moltiplicazione del senso nel corpus della scrittura, verso l'a corpo perduto del corpus, verso il sentire/sentirsi perduto dei sensi, verso quella sintattica relazionale del corpus che, così come Nancy la declina, non si sostituisce al corpo, non annienta il corpo, non lo rende passato, non lo anacronizza. Il rapporto tra corpus e corpo, così come Nancy lo descrive, non è un processo, non è un mutamento, non è una sublimazione, non è una realizzazione, non è un assorbimento. Corpus e corpo restano polarizzati in una tangenza senza compresenza, senza identificazione possibile. Per indicare questo "restare" del corpo nell'"a corpo perduto" del corpus, Nancy nel saggio del 1990 lavora su di un tema che acquisirà nel discorso derridiano un ruolo centrale ne-

gli anni Ottanta<sup>10</sup>: il tema della mano o, meglio, delle mani.

*Ellipse* si chiude con l'immagine del libro aperto sulle due mani:

L'al-di-là della chiusura del libro non è da attendere né da ritrovare. È già *qui* ma *al di là*; è nella ripetizione ma insieme vi si sottrae. È qui come l'ombra del libro, il terzo tra le due mani che reggono il libro, la differenza nell'adesso della scrittura, lo scarto tra il libro e il libro, quell'altra mano...<sup>11</sup>

Attraverso questa immagine Derrida mette in chiaro che parlare del superamento della forma-libro non significa inventare altre forme di scrittura, ma significa, piuttosto, trovare nella forma libro stessa il suo superamento. Non si tratta, dunque, traduce Nancy, di superare il sistema corpus, ma, invece, si tratta di riconnettersi con il suo senso, con i suoi sensi, con il suo sentire, con la sua dimensione desiderante, con la sua carne, con il suo "corpo perduto". Questa immagine diventa, nel saggio di Nancy, l'immagine del punto di tangenza tra il corpus (il *libro aperto* e tenuto insieme dalle legature delle pagine) e il corpo ellittico, decentrato, sfuggito, perduto (le due mani che tangendolo reggono il libro aperto). All'interno di questa immagine, che Nancy riprende e trasforma, il libro è un corpus solo se è aperto sulle mani. Quest'apertura del libro sulle mani lo espone al suo al di là, lo espone alla sua alterazione, alla moltiplicazione dei sensi, la quale è però possibile solo in virtù delle mani che in maniera sdoppiata tangono, toccano, reggono sentendone il peso, il libro, che toccato diventa testo e trasformando si trasforma.

Il corpus, così come Nancy lo descrive, è un sistema articolato, in cui più parti sono tenute insieme da giunzioni, da giunture, da punti di saldatura (*ajointement* dice Nancy). Ma questa connessione sintattica, se è la condizione necessaria per la definizione di un corpus, non ne è la condizione sufficiente. Perché una connessione sintattica faccia corpus, deve essere a corpo perduto, deve comportare il processo di escrezione che ne costituisce il rovescio: senza questo processo di escrezione – se il libro è chiuso – il corpus perde di *senso* o,

---

<sup>10</sup> Cfr. J. Derrida, *La main de Heidegger*, in *Psyché, Inventiones de l'autre*, Galilée, Paris 1987 ma anche *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1990.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Ellissi*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, p. 384.

potremmo dire, perde i sensi, diventando uno schema, una gabbia intrasformabile, una sistematizzazione fissa e senza vita all'interno della quale ogni cosa deve trovare il proprio posto originario.

Scriva Nancy:

In maniera generale, il sistema è la connessione che fa tenere insieme delle parti articolate tra di loro – e più precisamente, nella traduzione filosofica è la connessione degli organi del Vivente, è la sua vita o è la Vita stessa (quella vita che, secondo Hegel, il *sensu* caratterizza essenzialmente, in ciò che essa sente e si sente sentire)<sup>12</sup>.

L'evocazione di Hegel in questo preciso contesto non è per niente casuale. All'interno del sistema hegeliano le connessioni che lo tengono insieme non ne tengono solamente insieme le parti, ma lo fanno vivere, lo mettono in movimento, ne costituiscono l'elemento vivente e vitale in cui esso prende senso, ritrova i sensi nel mutamento, nella trasformazione, nella transizione. Ciò che Nancy chiama *ajointement* – quindi le giunzioni, i punti di connessione, di saldatura del *corpus* – non è esattamente sovrapponibile a ciò che Derrida, per esempio nella *Grammatologia*, chiama *articolazione* o *fenditura*. L'*ajointement*, infatti, non è solamente un punto di innesto o una cicatrice. Ciò che Nancy chiama *ajointement* mette a rovescio la *différance* derridiana mettendone allo scoperto l'aspetto corporeo (il corpo perduto), scoprendo i sensi perduti nel senso, il desiderio perduto nella traccia, scoprendo il godimento e la passione perduti nella scrittura, scoprendo l'a corpo perduto della filosofia.

Nell'immagine del libro aperto sulle mani, le mani non afferrano ma sorreggono e porgono, non prendono l'altro nel qui ed ora della presenza. Nancy usa la parola francese *maintenant*, il presente, l'adesso – l'immantimente, potremmo dire forzando un po' la traduzione –, mostrando questo "tenere" delle mani come qualcosa d'altro da un "trattenere" da un portare qui, da un portare al centro, dal ricondurre a me, all'identico, alla regola, alla norma. L'immantinenza resta sdoppiata, spaziata da una spaziatura più complessa della fenditura derridiana, più profonda dello spazio sintattico che articola la scrittura moltiplicando il senso. L'immantinenza proietta, in qualche modo,

---

<sup>12</sup> J.-L. Nancy, *Derrida, supplements*, cit. p. 19.

l'ellissi derridiana su un altro piano: non si tratta più del decentramento spaziato determinato dalla moltiplicazione del senso, ma del decentramento spaziato, se vogliamo più destabilizzante, tra il senso e la sua escrescenza, che apre quello spazio sottile e incolmabile in cui le mani, sentendosi e sentendolo tangono il libro, in una tangenza vitale in cui tutto sta mutando.

*Appassionatamente: il corpo fuori testo*

Nancy, come egli stesso racconta in *Sens Elliptique*, trova l'espressione "a corpo perduto", che regge tutta la sua lettura di *Ellipse*, in un altro testo di Derrida. Dire "in" un altro testo di Derrida non è del tutto corretto poiché questa espressione, piuttosto si trova "fuori" testo. Fuori da *Ellipse*, fuori anche da *La scrittura e la differenza* e finanche fuori dal testo tra le cui pagine è scritta. Si tratta di una delle epigrafi al saggio intitolato *Tympan*, che apre *Margini della filosofia*. Come tutte le epigrafi, l'epigrafe in questione, è un fuori testo in cui la voce è di qualcuno che non è l'autore del libro o del saggio a cui l'epigrafe è apposta. Nella struttura tradizionale della forma libro, l'epigrafe può non essere ripresa o citata all'interno del corso del libro, il senso della sua presenza non deve essere necessariamente esplicitamente spiegato. Tuttavia l'epigrafe, nella struttura tradizionale della forma libro, se riletta dopo avere completato la lettura del libro, dovrebbe parlare altrimenti, dovrebbe perdere il suo fuori-testo, ritornare nel discorso, rientrare all'interno della voce dell'autore come in un gioco di ventriloquia, in cui tutto "torna", comprendendo in una sola voce, con un solo centro, anche ciò che sembrava fuori. All'interno di *Tympan* la collocazione delle epigrafi performa la critica della forma libro attraverso una sorta di gioco di esagerazione: il "fuori" dell'epigrafe in cui appare l'espressione *à corps perdu* è così fuori testo ed è così fuori dalla voce dell'autore che è impossibile che alla fine il discorso possa "tornare".

Le tre epigrafi di *Tympan* sono tutte di Hegel e quella in cui appare l'espressione *à corps perdu* dice:

L'essenza della filosofia è per l'appunto senza fondamento ("bodenlos") in rapporto alle peculiarità e, per giungere alla filosofia, è necessario buttarvisi dentro *a corps perdu* ("sich à corps perdu hineinzustürzen"), se il corpo esprime la

somma delle peculiarità<sup>13</sup>

La complessa struttura doppia e decentrata di *Tympan* ed il fatto che questo saggio presenta una numerazione di pagina in numeri romani, che precede la numerazione araba che comincia nel saggio successivo (*La différence*), rende già questo saggio un atipico “fuori testo” che rifiuta il ruolo della introduzione. L’epigrafe in cui Nancy trova l’espressione “à corps perdu” è fuori testo come qualsiasi epigrafe ma se è possibile ancora di più: essa, infatti, si trova dopo il titolo *Tympan* su una pagina non numerata e separata dall’inizio della numerazione romana da una pagina bianca: le tre epigrafi di *Tympan* si configurano, dunque, come il fuori testo di un fuori testo. Se questa epigrafe è più fuori testo di qualsiasi epigrafe, in essa anche l’autore è “fuori di sé” ancora di più che in qualsiasi altra epigrafe. Hegel, infatti, che vi parla a nome proprio, esattamente nel momento cruciale della frase, scivola fuori dalla propria lingua, fuori dalla propria voce, parlando da altrove rispetto alla lingua tedesca, rispetto alla lingua propriamente filosofica, come se non fosse possibile dire quello che sta cercando di dire se non barcollando, inciampando, mettendo un piede fuori dalla lingua tedesca, fuori dal linguaggio della filosofia, oltre il proprio, in terra straniera, parlando con un’altra voce, come se vi fosse una strana interferenza. L’espressione *à corps perdu*, infatti, come Derrida sottolinea mettendo il testo tra parentesi, è utilizzata da Hegel in francese, come se il tedesco non avesse parole per esprimere quel doppio senso (quel senso ellittico) che sta nell’espressione *à corps perdu*. Attraverso questa espressione, infatti, Hegel dice che per fare filosofia è necessario liberarsi dalla particolarità del corpo. Ma deve usare il francese per rimanere ambiguo in quanto non vuole rinunciare a parlare della propria passione, o della propria ossessione per la filosofia: non vuole rinunciare a dire che per fare filosofia bisogna precipitarsi a capofitto, perduto, appassionatamente – e come si può appassionarsi senza corpo? Hegel usa l’espressione *à corps perdu* perché non vuole rinunciare a disegnare questo movimento di precipitazione, questo gettarsi all’interno della filosofia precipitandovi per attrazione gravitazionale – e come è possibile cadere, essere attratti, spostarsi dietro al proprio peso, senza avere un corpo? Nancy richiama questa citazione hegeliana di Derrida poiché

---

<sup>13</sup> J. Derrida, *Margini della filosofia*, trad. it di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 2.

in essa l'espressione *à corps perdu* segnala ma anche performa quel processo di escrezione del corpo che decentra la filosofia dalla dimensione logico-teoretica verso la sua dimensione corporea, senziente e desiderante. È questa dimensione corporea, senziente e desiderante che costituisce il rovescio nascosto, la trama rimossa della scrittura, ciò di cui essa non riesce a liberarsi, l'escrezione che risuona nell'iscrizione quando si pronuncia l'espressione francese *écrit/excret*. E' questa dimensione passionale e desiderante che salva l'idea derridiana della scrittura da una dimensione puramente meccanica, macchinale. L'idea derridiana della scrittura, infatti, intesa come punto di innesco della inevitabile e in arrestabile moltiplicazione di processi interpretativi, soprattutto così come è formulata nei primi lavori derridiani, rischia di apparire un meccanismo, o un meccanicismo, in cui l'interpretazione diventa casuale ed in cui il linguaggio "resta solo"<sup>14</sup>, perdendo il corpo, perdendo il contatto con l'esistenza, ossia con ciò di cui voleva restituire il senso. La macchina, il sistema filosofico, l'idea di un meccanismo che autonomamente, una volta innescato, restituisce il senso, però, resta a corpo perduto, come resta a corpo perduto il meccanismo della dialettica hegeliana, che nella epigrafe di *Tympan*, improvvisamente si inceppa nell'ambiguità della espressione "a corp perdu", che vorrebbe ridurre corpo, ma non può non restituire quell'a corpo-a corpo con la filosofia che ne fa una passione o anche una ossessione. In questa passione/ossessione, in questo perduto a capofitto, il corpo rientra necessariamente in gioco, ma senza potere essere tematizzato: rientra in gioco come sostrato, come spazio aperto, come possibilità/impossibilità del senso, come possibilità/impossibilità dei sensi. E' questo elemento passionale, questo desiderio ossessivo, questa mancanza incolmabile che fa sì che il libro tra le mani non sia un libro qualsiasi, estratto alla cieca da una libreria. Tutta la prima parte di *Sens Ellyptique* è dedicata alla questione dello scrivere "su" qualcuno: come e perché, si chiede Nancy all'inizio del saggio, scrivere su Derrida, e da dove partire nella immensa opera (nell'immenso corpus) di questo autore? Per spiegare il motivo per il quale sceglie proprio *Ellipse* e la prospettiva a partire dalla quale egli scrive su Derrida, Nancy usa le parole "prossimità" e "piacere":

---

<sup>14</sup> J.-L. Nancy, *Derrida, supplements*, p. 23 (trad. mia).

Io non avevo mai scritto su Jacques Derrida [...] lo si comprende: vi è tra noi troppa prossimità ed io ho spesso scritto nello spazio di questa prossimità e grazie a lui [...] Ho scelto questo testo per piacere. Poi ho compreso che nella sua brevità [...] descrive ellitticamente l'orbita intera del suo pensiero<sup>15</sup>.

La macchina della scrittura, la macchina che moltiplica e altera il senso funziona perché mossa dalla prossimità e dal piacere, che ne è la escrezione non tematizzata che rende possibile l'apertura del senso nel suo impossibile raggiungimento. "Passione" è, all'interno *Sense ellyptique*, il termine che Nancy usa per tenere insieme "prossimità" e "piacere" e per rendere l'idea di una vulnerabilità, di una passività che non blocca ma che, al contrario, mette in movimento una alterazione, una modificazione del senso che parte dai sensi, dal sentire, dal sentirsi, dal sentirsi desiderare, dal desiderare di sentire, dal gettarsi a capofitto, perduto, a corpo perduto, come Hegel dice del proprio rapporto con la filosofia. Senza piacere e prossimità, dunque senza passione, non vi sarebbe scrittura filosofica, non vi sarebbe scrittura in generale. La passione, nel discorso di Nancy, fa segno verso un corpo in relazione: non un corpo al centro di un sistema di relazioni, ma un corpo continuamente attratto, spostato da sé, distratto dalle proprie passioni, portato fuori strada da ciò che gli manca in un movimento ellittico in cui l'origine è perduta. In questo senso Nancy riprende da *Ellipse* l'idea derridiana di un "pensiero originariamente appassionato" come se la passione, dice Nancy, fosse la condizione di possibilità e al contempo della impossibilità del senso: una condizione di possibilità che dice Nancy: "è votata all'impossibile":

Essa non lo trasforma in possibile, non lo padroneggia, vi si vota, lo si sposa, passiva sul limite dove viene l'impossibile, cioè dove *tutto* viene, tutto il senso, e dove l'impossibile si lascia attendere come limite<sup>16</sup>.

Il concetto derridiano di *margin*e soprattutto nei suoi primi scritti, si muove su una dimensione "orizzontale", sulla dimensione orizzontale della scrit-

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 15.

<sup>16</sup> Ivi, p. 35.

tura, che riscopre gli spazi che la articolano ed i vuoti che le danno senso. I margini si aprono e si moltiplicano su un piano orizzontale, così come succede in *Tympan* – e poi anche in *Glas* – in cui la doppia colonna di scrittura apre nuovi margini all'interno della pagina, nuovi spazi, nuove possibilità interpretative. Questa dimensione orizzontale, nel Derrida degli anni Sessanta e Settanta, è una dimensione di articolazione sintattica, ed è questa dimensione sintattica della articolazione che dà l'impressione di muoversi verso una concezione puramente meccanica o macchinica della scrittura. Negli anni immediatamente successivi Derrida lavora alla caratterizzazione della differenza come “differenza sessuale” come “l'altra differenza sessuale” (che non ha niente a che vedere con il dualismo biologico). Attraverso questo lavoro di caratterizzazione della *différance* come differenza sessuale Derrida la specifica che questo spazio che tiene insieme la scrittura sul bordo di una apertura non è una giuntura meccanica (come per esempio potrebbe apparire nella *Grammatologia*) ma è invece uno spazio che tiene insieme per attrazione, una dimensione passionale e desiderante in cui il corpo è necessariamente implicato dai suoi sensi nelle sue relazioni. L'operazione che fa Nancy in *Sense Ellyptique*, è di dare profondità a questa dimensione orizzontale della differenza derridiana spostando il riflettore dal “libro” (e dalla sue articolazioni interne) alle mani che lo reggono senza farlo proprio, reggendone e tangendone il senso. Se Derrida mette in luce i *margini* del linguaggio che si aprono nella dimensione orizzontale del libro facendone un testo, Nancy mette invece in luce i *limiti* del linguaggio: le mani, sono il limite del libro, la dimensione di profondità che apre, che sorregge, che dona, la possibilità orizzontale della *différance*: le mani sono l'immagine del “corpo perduto presente sul limite del linguaggio”. “Presente” in questo contesto, fa riferimento ad una persistenza pesante e sorda, che restituisce al corpo la sua materialità. Il corpo, dice Nancy:

è singolarmente materiale: non è designabile né presentabile come una “materia”. E' presente di una presenza che è quella dell'immancabile ritrarsi della scrittura, là dove essa non può essere che l'ellissi di se stessa, là, al di là<sup>17</sup>.

Il corpo, come limite del linguaggio, dunque, nella sua materialità persistente,

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 38.

è una presenza non presentabile, una presente che non viene alla presenza, un presente che forse è “ora”, ma che sicuramente non è “qui”, non è né “qui” né “lì” ma nello spazio desiderante della loro distanza: un presente perduto al di là, fuori mano. Questa presenza che non è qui, questa persistenza al di là, può richiamare la condizione del rimosso freudiano. Qui tuttavia si tratta di un persistere al di là ancora più inevitabile e incontrollabile di quello della rimozione freudiana, che, se trattata, può ritornare sotto il controllo della coscienza.

Il corpo, al contrario della rimozione freudiana, è un limite irrecuperabile, l'apertura irrecuperabile del senso, l'infinitamente inattingibile del desiderio:

Questo corpo è fatto di carne, di gesti, di forze, di colpi, di passioni, di tecniche, di potere, di pulsioni, è dinamico, energetico, economico, politico, sensuale, estetico- ma non è nessuna di queste significazioni come tali. E' la presenza che non ha senso, la sua ellissi e la sua venuta<sup>18</sup>.

Questo presente persistente, che non ha senso ma che sentendosi, sentendo la mancanza, desiderando di sentire, apre il senso alla sua impossibile possibilità non è esattamente una dimensione antepredicativa e neanche l'origine della scrittura, dal momento che la scrittura non viene, non sgorga da esso. Questa persistenza pesante, piuttosto, è ciò che accoglie la scrittura: la accoglie lasciandosi tatuare, lasciandosi significare, divenendo il supporto di una molteplicità di segni, ma la accoglie anche sfuggendovi sempre, aprendo quella infinita possibilità di dire l'indicibile attraverso cui Nancy lascia apparire la scrittura come una passione al limite, la passione del limite indicibile del corpo che sfugge ogni volta per lasciarsi desiderare ancora.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

## BIBLIOGRAFIA

- DERRIDA J., *La main de Heidegger*, in Id., *Psyché, Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- , *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre, Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- , *Ellissi*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1990.
- , *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Torino, Einaudi 1997.
- NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli, 1995.
- , *Sense elliptique*, in *Derrida suppléments*, Galilée, Paris, 2019.
- OMERO, *Odissea*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 2014.

Potere erotico e sessistenza: Jean-Luc Nancy con Audre Lorde  
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI \*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1831>

*ABSTRACT*

L'accostamento che opera Jean-Luc Nancy tra l'"indeterminatezza della pulsione" e l'"inadeguatezza del linguaggio" che tenta di descriverla, accomuna nella medesima "destinerranza" il senso e il sesso (oltre che il senso del sesso), in quanto entrambi inattuabili e incommensurabili. Lo sfuggirsi del sesso e del linguaggio marca l'ontologia erotica o la filosofia sessistenziale con cui Nancy cerca di dar conto della relazione d'intimità tra persone come evento perspicuo, interattivo e trasformativo. In tal senso, una lettura del concetto di "sessistenza" attraverso quello di "potere erotico" messo a punto da Audre Lorde dimostra la centratura genuinamente ontologica e l'immenso potenziale trasformativo che, sia per il filosofo francese che per la teorica lesbo-femminista afroamericana, ha l'esperienza sessuale che connette gli esseri umani. La capacità di Nancy di pensare il sesso al di là dei generi (egli si riferisce in *Sessistenza* proprio al "potere erotico" di Lorde come evento rivoluzionario e liberatorio) fa così segno al *rapporto* piuttosto che ai soggetti che lo ingaggiano.

The juxtaposition that Jean-Luc Nancy makes between the "indeterminacy of the drive" and the "inadequacy of the language" that attempts to describe it, lumps sense and sex (as well as the sense of sex) together in the same "destinerrancy," as both unattainable and incommensurable. The elusiveness of sex and language marks the erotic ontology or sexistential philosophy with which Nancy seeks to account for the relationship of intimacy between persons as a perspicuous, interactive and transformative event. In this sense, a reading of the concept of "sexistence" through that of "erotic power" developed by Audre Lorde demonstrates the genuinely ontological centering and immense transformative potential that, for both the French philosopher and the African-American lesbian-feminist theorist, the sexual experience that connects human beings has. Nancy's ability to think sex beyond genders (he

---

\* Francesca R. Recchia Luciani è professoressa ordinaria di Storia delle filosofie contemporanee presso l'Università di Bari Aldo Moro e coordinatrice del Dottorato Nazionale in Gender Studies.

refers in *Sexistence* precisely to Lorde's "erotic power" as a revolutionary and liberating event) thus makes a mark on the *relationship* rather than on the subjects who engage it.

[...] ciò che chiede di accadere, che chiede di farsi  
non come un bisogno da soddisfare, ma come una spinta si esercita,  
come un'eccitazione si eccita, si esalta, si esaspera  
e, per dirla tutta – senza forse dire più niente – *s'esiste*:  
si leva e si proietta nell'esistenza  
come almeno una delle sue più energiche insorgenze –  
pur essendo anche la meno necessaria,  
la più eccessiva (se non persino eccedente).  
*Jean-Luc Nancy*

Un altro modo importante in cui funziona  
la connessione erotica, è che sottolinea apertamente  
e senza paura la mia capacità di gioia. [...]  
Questo essere-in-contatto-con-sé e la sua condivisione  
è misura della gioia che so di essere capace di provare,  
il memento della mia capacità di sentire.  
*Audre Lorde*

In una installazione davvero sorprendente di Marcel Duchamp – il cui titolo: *Étant donnés* e sottotitolo: *1. La chute d'eau, 2. Le gaz d'éclairage* (“Essendo dati: 1. La cascata d'acqua, 2. L'illuminazione a gas”, fig. 1, fig. 2, p. 160 *infra*) alludono solo al contesto in cui fa irruzione, sulla scena osservata dallo spioncino di una vecchia porta, un corpo femminile completamente nudo che a gambe divaricate espone allo sguardo voyeur l'imprevista visione *en plein air* di una vulva completamente glabra e aperta –, ciò che viene messo in evidenza è il “dato” originario, lo stesso del celebre *L'origine du monde* di Gustave Courbet (fig. 3, p. 163 *infra*), noto dipinto erotico posseduto dal 1955 da Jacques Lacan. Sia nell'opera di Duchamp che in quella di Courbet quel che viene messo in scena in primissimo piano è l'osceno per antonomasia, quella datità primigenia che resta “fuori dalla scena” del mondo, pur essendo essa stessa l'“origine” del mondo, per quanto esiliata da esso poiché interdotta, rimossa, perturbante.

In *Sessistenza*<sup>1</sup>, Jean-Luc Nancy rievoca proprio l'opera di Duchamp, tanto per misurare la distanza tra erotismo e pornografia quanto per marcare lo iato incolmabile tra sesso e linguaggio – “il sesso tende a dirsi poco, il linguaggio

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza* (2017), ed. it. a cura di F.R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.

tende a dirlo poco”<sup>2</sup>, scrive ribadendo quel che ha già più volte rilevato nel dipanarsi di questo testo che incede lentamente verso la propria errante (erronea?) destinazione (destinale?): vale a dire, la constatazione che l’indicibilità del sesso derivata anche, ma non solo, dall’”indeterminatezza della pulsione”<sup>3</sup>, trova una corrispondenza parallela nell’inadeguatezza del linguaggio che tenta di esprimerlo, accomunati come sono dalla loro “destinerranza”, termine che egli prende in prestito da Derrida per dire lo sfuggire del senso e del sesso (così come del senso del sesso), la loro concorde inattingibilità, ineffabilità, incommensurabilità.

[...] gli amanti lo sanno nello stesso momento in cui gridano.

Lo sanno proprio come sappiamo che la parola dice sempre, sul suo bordo, che fuori di essa, ma accessibile solo attraverso di essa, c’è un grido che si inabissa in silenzio. Ecco perché il linguaggio e il sesso vanno di pari passo: stessa destinazione o stessa destinerranza. Un grido, o un canto, esce dal corpo, un’esclamazione su una soglia d’estasi e d’espiazione. È al contempo come un insuccesso e come una riuscita. Tale è il doppio *fatum* del sesso: esemplarmente, quello dell’*esistere*.<sup>4</sup>

Questo sfuggirsi del sesso e del linguaggio, insieme assoluto e reciproco, cioè di ciascuno in sé e per sé e di entrambi nell’interconnessione che li allaccia, è la principale tra le numerose perversioni dell’ontologia erotica, o filosofia sessistenziale, che attraversano il libro che Nancy ha intitolato con il neologismo “sessistenza” per denominare quel pensiero che si dipana a partire dall’esperienza sessuata degli umani che, nello spazio-tempo dell’esistenza “singolare plurale” di tutti/e e di ciascuno/a, esperiscono la relazione d’intimità come evento perspicuo, interattivo e trasformativo. Questa peculiare filosofia dell’esistenza sessuata, che si mostra senza mai dirsi del tutto nel saggio di Nancy (sperimentando essa stessa l’insufficienza del linguaggio dinanzi all’opacità dell’esperienza sessuale), necessita per essere esplorata e penetrata più a fondo di venire spiata dal buco della serratura – o dal foro impertinente che occhieggia in una vecchia porta, proprio come nell’istallazione erotica di Duchamp – di altre scritture e di altre letture, estranee, allogene e

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 130.

<sup>3</sup> Ivi, p. 43.

<sup>4</sup> Ivi, p. 48.

intrusive<sup>5</sup>. Il solo requisito indispensabile è che esse siano altrettanto aperte e sensibili del testo originario da stabilire con esso il medesimo cortocircuito tra sé e altro/a da sé cui ciascun rapporto dà fatalmente luogo nel manifestarsi dello scarto differenziale attraverso cui ogni essere umano esperisce l'alterità, l'eterogeneità, la diversità, la *singolare pluralità* e la *plurale singolarità* stabilite dall'appartenenza all'umanità nel suo insieme o, meglio, alla "comunità" (altro termine centrale nella *co-ontologia* di Nancy<sup>6</sup>).

In particolare, il testo che convocheremo a farsi lente d'ingrandimento per l'opera di Nancy è il saggio intitolato "Usi dell'erotico. L'erotico come potere" di un'esponente di primissimo piano del femminismo lesbico afroamericano che è Audre Lorde, "poeta, femminista, Nera, madre, guerriera, lesbica", come si auto-descrive nella sua mitoautobiografia<sup>7</sup>. Il punto di contatto più robusto e decisivo tra la prospettiva di Nancy e quella di Lorde è la centratura genuinamente ontologica della propria riflessione intorno al ruolo rivestito dalla sessualità e dal sesso nella vita degli esseri umani, senza naturalmente, con questo accostamento, voler trascurare o ridimensionare né l'intenzionalità politica e rivoluzionaria del discorso della femminista afroamericana, né la postura pragmatico-decostruttiva e antimetafisica del filosofo strasburghese. Le elaborazioni teoriche d'ambito femminista, sia storiche che contemporanee, riconoscono pienamente la centralità dell'esperienza sessuale nella vita umana, soprattutto perché, nella storia millenaria della sopraffazione maschile sulle donne, il corpo femminile è stato sempre ridotto a corpo erotico e/o procreativo, venendo così privato della propria libertà di

---

<sup>5</sup> L'ampia categoria di "intruso" per J.-L. Nancy è metafora tanto del "corpo estraneo", a rappresentare il suo nuovo cuore da trapiantato, tanto dell'ospite di una comunità che arriva da altrove con tutta la sua "straniera estraneità" veicolata dalla sua spinta intrusiva. In un caso come nell'altro quel che giunge e si aggiunge a un corpo o una comunità (un organo sostitutivo funzionante oppure un/una migrante) media una pulsione vitale in grado di rianimare e rivitalizzare sia l'uno che l'altra. Cfr. Id., *L'intruso* (1999), ed. it. a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.

<sup>6</sup> Proprio una sorta di cortocircuito dialettico crea un attrito generativo nell'arco dei dieci anni che intercorrono tra due testi decisivi della filosofia del "con-essere" elaborata da Nancy. Nel 1986 esce *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013<sup>3</sup>, che pone con vigore la questione della costituzione ontologica del soggetto che *com*-pare nella e alla comunità, mentre è del 1996 il testo fondativo che riorienta tutta la riflessione di Nancy verso la co-ontologia come orizzonte di senso del costitutivo "essere in-comune"; cfr. Id., *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.

<sup>7</sup> A. Lorde, *Zami. Così riscrivo il mio nome* (1982), trad. it. di G. Dicario, ETS, Pisa 2014.

godere e costretto a una sessualità oggettuale in funzione di mero servizio, o nei confronti di un singolo uomo o rispetto alla specie e alla sua sopravvivenza. Le donne, dunque, sono da tempo consapevoli che il sesso è uno snodo essenziale interposto tra ontogenesi e filogenesi nella misura in cui il suo esercizio colloca il corpo sessuato precisamente all'incrocio tra orientamenti del desiderio e gusti personali del singolo individuo, per un verso, e quelle tradizioni e divieti ancestrali che costituiscono il tessuto condiviso filogeneticamente dalla specie umana, per l'altro. Questa consapevolezza ontologica dell'assoggettamento sessuale rende pressoché impossibile alle femministe, dopo oltre due secoli di elaborazione teorico-concettuale delle proprie interpretazioni dei rapporti di potere improntate al dominio incontrastato (almeno fino all'età dell'Illuminismo) del genere maschile, di ignorare o tralasciare la portata rivoluzionaria dell'autodeterminazione sessuale o di sottovalutare la potenza emancipativo-trasformativa della libertà erotica femminile. È questo sicuramente il caso di Audre Lorde, la quale, fedele alla consolidata tradizione femminista che intreccia produzione teorica e militanza, individua proprio nel "potere erotico"<sup>8</sup> quel flusso dinamico che anima una trasformazione radicale o che, innescandone la miccia, alimenta il fuoco di un capovolgimento vorticoso dell'esistenza individuale e collettiva attraverso il godimento, tramite cioè una gioia erotica che, una volta liberata, vuole continuamente replicarsi venendo a costituire una "riserva di forza" in grado di modificare e ribaltare il destino, apparentemente segnato dal dominio patriarcale, delle donne.

L'erotico è stato spesso definito in modo erroneo dagli uomini, che lo hanno usato contro le donne. È stato ridotto a un insieme di sensazioni confuse, triviali, psicotiche e plastificate. Per questo motivo noi abbiamo spesso rinunciato a esplorare e prendere in considerazione l'erotico come fonte di potere e di informazione, perché l'abbiamo confuso con il suo opposto, il pornografico. Ma la pornografia è la negazione diretta del potere dell'erotico, perché rappresenta la soppressione del sentire autentico. La pornografia enfatizza la sensazione senza il sentire.

L'erotico si colloca tra l'inizio del nostro senso di sé e il caos del nostro sentire più profondo. È un senso di soddisfazione interiore al quale, una volta sperimentato, sappiamo di poter aspirare. Perché dopo aver sperimentato la pienezza di questo sentire profondo e averne riconosciuto il potere, noi non possiamo, in onore e rispetto di noi, pretendere di meno da noi stesse.

---

<sup>8</sup> A. Lorde, "Usi dell'erotico - L'erotico come potere", in Ead., *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. it. Il dito e la luna, Milano 2015, pp. 128-134.

Non è mai facile chiedere il massimo a noi stesse, alle nostre vite, al nostro lavoro. Incoraggiare l'eccellenza significa andare oltre la mediocrità incoraggiata dalla nostra società. Ma cedere alla paura di sentire e di lavorare al massimo della nostra capacità è un lusso che solo chi vive involontariamente può affrontare, e chi vive involontariamente è chi non desidera prendere in mano il proprio destino.<sup>9</sup>

Attraverso questo vero e proprio “manifesto” del “potere erotico” femminile, Audre Lorde, che adopera questo felice sintagma per la prima volta in una conferenza tenuta nel 1978 (pubblicata successivamente tra i suoi scritti politici), intende affermare una visione del mondo consapevolmente lesbo-femminista che si dota di un dispositivo rivoluzionario, l’“erotico come potere”, per demolire quelle strutture del dominio incistate in stereotipi e pregiudizi di genere che si riproducono di generazione in generazione attraverso l’inesorabile automatismo di un sistema simbolico incagliato da secoli su gerarchie ancestrali e forme di violenza sia agita che introiettata. La valenza rivoluzionaria incorporata da tale idea di “potere erotico” sta nel concepire il futuro delle donne nell’orizzonte della loro libera autorealizzazione, rendendole capaci di compiere una liberazione collettiva che può accrescere il benessere individuale e comunitario e che si ottiene con la lotta e con l’esercizio di tutte le proprie capacità, disponendo pienamente di sé per “prendere le nostre differenze e farne delle forze. Perché gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone”<sup>10</sup>. Nel nuovo lessico inaugurato da Lorde, il “potere erotico” è allora godimento liberatorio, passione rivoluzionaria che ribalta l’ordine costituito, lotta di liberazione, volontà di potenza emancipatrice, gesto inedito di autoaffermazione: sono le differenze, *in primis* quelle sessuali, a reinventare e a trasformare le *esistenze singolari plurali* e, di conseguenza, il mondo.

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 129.

<sup>10</sup> A. Lorde, “Gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone”, in Ead., *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, cit., p. 189.



Fig. 1 *Étant donné*: 1. *La chute d'eau*, 2. *Le gaz d'éclairage*, installazione ambientale di Marcel Duchamp, costruita con vari materiali tra il 1946 e il 1966, attualmente conservata presso il Philadelphia Museum of Art (in foto quel che si vede all'esterno dell'installazione).

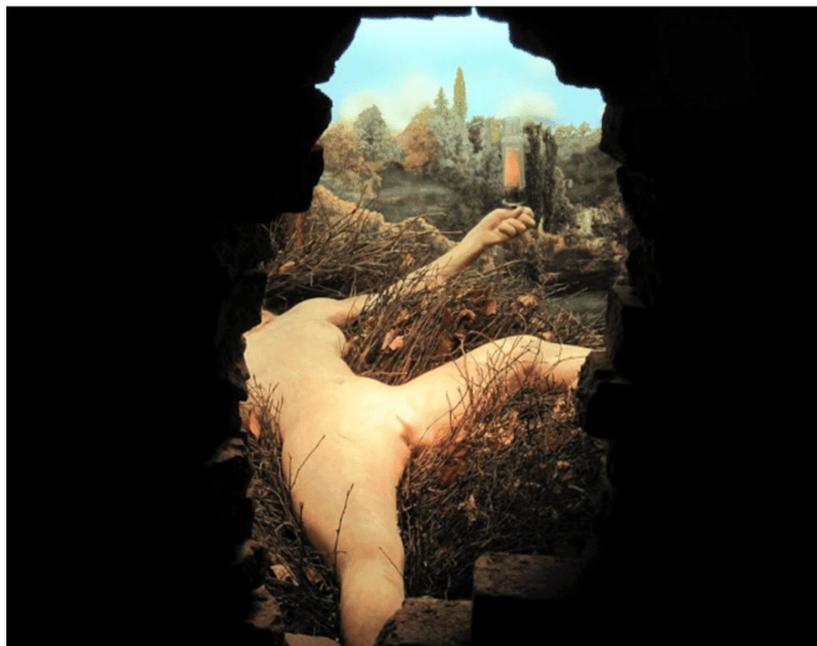


Fig. 2 *Étant donné*: 1. *La chute d'eau*, 2. *Le gaz d'éclairage*, installazione ambientale di Marcel Duchamp (in foto quel che si vede spiando dal buco nella porta).

La mia personale perversione intellettuale si è giocata, nell'insperato e gioito privilegio di un'amicizia ricambiata, proprio facendo conoscere e leggere a Jean-Luc Nancy il potente "manifesto" dell'*outsider* afroamericana, il cui femminismo rivoluzionario e "impoterante" (da *empowering*) resta una tappa imprescindibile del percorso di liberazione femminile, dunque, di tutta l'umanità. Il potenziale trasformativo della filosofia dell'esistenza sessuata elaborata da Nancy (che infatti riprenderà nel suo *Sessistenza* il "potere erotico" di Lorde) sgorga dalla sua capacità di pensare al di là dei generi, riflessione attraverso cui intraprende un'operazione teoretica di reale trascendimento che fa segno al rapporto piuttosto che ai soggetti che lo ingaggiano. *Sessistenza* addita l'accadere dell'evento relazionale che realizza prassi desideranti ed esistentive e atti condivisi, ponendo l'accento proprio sulla performatività dell'agire-*insieme* piuttosto che sui suoi protagonisti, i quali sono in definitiva irrilevanti rispetto alla necessità semantica ed ermeneutica di trovare nel rapporto stesso il senso della relazione sessuale: in questo senso, il sesso – condiviso, agito, praticato, performato – è il senso. Quella "è" copula rappresenta il marcatore della natura ontologica dell'esperienza sessuale, poiché, scrive Nancy, "noi possiamo e dobbiamo poter pensare il sesso con il valore di un esistenziale – di una disposizione inerente all'esercizio stesso dell'esistere".<sup>11</sup> Il sesso è un set di azioni di contatto, perciò l'amore "si fa", posizionandosi instabilmente "sul bordo di un 'fare' che fundamentalmente non fa che toccare il duplice al di là dell'animale e del divino, due nomi che non dicono altro se non che l'esistenza è la sua stessa deiscenza, una *sexistence*"<sup>12</sup>. La deiscenza in botanica è il nome attribuito all'attimo stesso dello schiudersi spontaneo di un bocciolo, del suo subitaneo fiorire in un'apertura, anzi in una "dischiusura" [*déclosion*]:

Lo schiudersi del mondo deve essere pensato nella sua radicalità [come] lo schiudersi dello schiudersi stesso e lo spaziamento dello spazio stesso [...]. La dischiusura conferisce allo schiudersi un carattere che lo rende simile all'esplosione, e lo spaziamento sconfinava nella conflagrazione<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> J.-L. Nancy, "Sexistence", in Id., *Del sesso*, a cura e con una postfazione di F. R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016, p. 26.

<sup>12</sup> Ivi, p. 31.

<sup>13</sup> J.L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I* (2005), trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2021<sup>2</sup>, p. 220.

Questa *sessistenza* che fiorisce, si disoccolta e si spalpana mostrandosi (come il “dato originario” di Duchamp e di Courbet), accomuna gli/le amanti: non c’è deflorazione nel senso maschilista di una penetrazione che coglie nel danno irrimediabile la prima fioritura, ma piuttosto il darsi reciproco di un varco che attiva il passaggio orgasmico, tra corpi simultaneamente penetrabili, di fluidi, di organi, di sensi, di senso. Una *sessistenza* forte di un “potere erotico” che attinge il proprio significato alla potenza irriducibile del corpo femminile liberato. Come scrive nel suo *Le Guerrigliere* Monique Wittig, celebrando il godimento femminile:

Dicono che nel femminario la ghiandola della clitoride e il corpo della clitoride sono descritti come incappucciati. È scritto che il prepuzio alla base della ghiandola può muoversi lungo tutto l’organo provocando una viva sensazione di piacere. Dicono che la clitoride è un organo erettile. È scritto che si biforca a destra e a sinistra, che si curva, prolungandosi in due corpi erettili, appoggiati contro l’osso del pube. Questi due corpi non sono visibili. L’insieme è una zona erogena intensa che irradia tutto il sesso facendone un organo impaziente al piacere. Esse lo comparano al mercurio chiamato anche argento vivo per la sua rapidità a disseminarsi, a propagarsi, a cambiare forma.<sup>14</sup>

Uno dei principi del femminismo è affermare la donna come soggetto erotico restituendole il piacere clitorideo e liberandola dalla sessualità fallocentrica che il maschile le ha imposto per mezzo delle logiche dello stesso dominio simbolico con cui, come afferma Carla Lonzi, l’ha obbligata ad assumere come propri i caratteri della rinuncia e della sottomissione.<sup>15</sup> È la medesima scoperta fatta, molto più di recente, da Catherine Malabou che parla della clitoride come “organo del piacere rimosso”<sup>16</sup>, e non c’è dubbio che per troppo tempo il sesso e il desiderio sono state le praterie dove ha scorrazzato un maschile la cui potenza erotica è stata mitizzata come propulsiva e illimitata, a discapito di una sessualità femminile passiva e procreativa. Ma dopo due secoli di femminismo è giunta l’ora di accogliere, nel gioco delle perversioni emancipatrici al di là dei generi e dei sessi, al di là delle

---

<sup>14</sup> M. Wittig, *Le Guerrigliere* (1969), trad. it. di A. Cuenca, La Porta Terra di Donne, Bologna 2019, pp. 14-16.

<sup>15</sup> C. Lonzi, “La donna clitoridea e la donna vaginale” (1974), in Ead., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale, e altri scritti*, Rivolta femminile, Milano, pp. 77-140.

<sup>16</sup> C. Malabou, *Il piacere rimosso. Clitoride e pensiero* (2020), trad. it. di L. Valle, Mimesis, Milano 2022.

idiosincrasie e dei desideri standardizzati, il *jeu de mots* con cui Nancy battezza la propria *ontologia sessistenziale*:

Io=sesso. Io s'esso, tu s'essi, noi sessistiamo (*"Je=sexe. Je s'exe, tu s'exes, nous sexistons"*). Tutta un'alchimia precede questo montaggio così complesso. Alchimia, magia, chimica, processi o manovre o anche incontri fortuiti, combinazioni e ricombinazioni, mutazioni – [...] il sesso si precede in un'indifferenziazione sessuale del sesso stesso e si succede in una pluralizzazione sessuale [...] <sup>17</sup>.

Sessistenza, come filosofia dell'esistenza sessuata, deriva dalla chimica, o meglio dalla magia, di un "potere erotico" rivoluzionario che sgorga dalle e nelle nostre vite trasformandole, capace di liberarle emancipando finalmente tutte, tutti, tuttə.



Fig. 3 Gustave Courbet, *L'Origine du monde* (1866), Olio su tela, donata nel 1995 al Musée d'Orsay.  
© RMN-Grand Palais (Musée d'Orsay) / Hervé Lewandowski

---

<sup>17</sup> J.-L. Nancy, *Sessistenza*, ed. it. cit., p. 47.

## BIBLIOGRAFIA

- LONZI C., “La donna clitoridea e la donna vaginale”, in Ead., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale, e altri scritti*, Rivolta femminile, Milano 1974, pp. 77-140.
- LORDE A., *Zami. Così riscrivo il mio nome* (1982), trad. it. di G. Dicanio, ETS, Pisa 2014.
- , “Usi dell’erotico - L’erotico come potere”, in Ead., *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. it. Il dito e la luna, Milano 2015, pp. 128-134.
- , “Gli strumenti del padrone non smantelleranno la casa del padrone”, in Ead., *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. it. Il dito e la luna, Milano 2015, pp. 187-90.
- MALABOU C., *Il piacere rimosso. Clitoride e pensiero* (2020), trad. it. di L. Valle, Mimesis, Milano 2022.
- NANCY J.-L., (1986) *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013<sup>3</sup>.
- , *L’intruso* (1999), ed. it. a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.
- , *Essere singolare plurale* (1996), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- , *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I* (2005), trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2021<sup>2</sup>.
- , “Sexistence” (2015), in Id., *Del sesso*, a cura con una postfazione di F. R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016.
- , *Sessistenza* (2017), ed. it. a cura di F.R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.
- WITTIG M., *Le Guerriglie* (1969), trad. it. di A. Cuenca, La Porta Terra di Donne, Bologna 2019.

# Jean-Luc Nancy: de la guerra a la necesidad de una nueva ontología política

CARLOS ROA HEWSTONE\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1830>

## *ABSTRACT*

El artículo examina el argumento que sustenta tanto la guerra identitaria de los Balcanes como la guerra económica de Irak, esto es, que si lo que estorba a la realización de la unidad planetaria, debe procederse a la limpieza étnica y a la exterminación sistemática de la pluralidad. En respuesta a la totalización de estas figuras político filosóficas, la ontología de la comunidad de Nancy elicitaba una renovación en la comprensión de lo político y lo ontológico, al echar sus raíces en las modalidades concretas de comunicación y exposición entre seres finitos.

The article examines the argument that underpins both the identity war in the Balkans and the economic war in Iraq and, in other words, if what is in the way of the realization of planetary unity, should be ascribed to the ethnic cleansing and the systematic extermination of plurality. In response to the totalization of these political-philosophical figures, Nancy's ontology of community elicits a renewal in the understanding of the political and the ontological by rooting in the concrete modalities of communication and exposure among finite beings.

---

\* Carlos Roa Hewstone es profesor de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Chile.

## *Identidad y política: la guerra de los Balcanes*

La extensa enumeración de conflictos armados con que inicia *Ser singular plural*<sup>1</sup>, sirve a Nancy para dar una imagen de la conflictividad, allende la crisis política del socialismo en Europa a finales de los 80 y principios de los 90, reafirmando su convicción de entender el comunismo como un asunto de márgenes más amplios que los que ofrece la política gestionaria. Esta descripción de la guerra reemplaza a aquel imaginario de un único conflicto entre grandes potencias industrializadas, por guerras protagonizadas por comunidades más pequeñas o geopolíticamente menos influyentes. Un claro ejemplo de este tipo de conflictos es la Guerra de los Balcanes. En *Elogio de la mezcla* – uno de los artículos que cierra *Ser singular plural* – Nancy describe Sarajevo como lo que queda luego de la acción de la política identitaria, seguida de la limpieza étnica.

En el texto, Nancy critica una suerte de voluntad imperante en los Balcanes que se afana en negar la mezcla y, en cambio, se esmera por operar política y militarmente estableciendo una lógica que pretende desambiguar la complejidad de los grupos étnicos que ahí habitan. Según esto, la unidad de algunos factores como las costumbres o los rasgos faciales deben tener, en cada caso, la misma forma representativa de realidades lingüísticas tales como “serbio”, “croata” o “bosnio”. Esta lógica, a contracorriente de los barrios, los lugares de oración, las costumbres y la arquitectura, que prueban irrefutablemente la mixtura que durante siglos ha singularizado a la ciudad, no es relativa a nada ni representa algo distinto de ella misma. Allí donde la convivencia centenaria es la imagen compleja de un mundo peculiar, esta identidad es absoluta en dos sentidos: en tanto pura forma, no está afectada por la diferencia, y en cuanto carece de contenido, no tiene nada que ver con la pluralidad del mundo. Así lo corrobora Nancy cuando nos dice: “‘Sarajevo’ se ha convertido en el enunciado de un sistema completo de reducción a la identidad”<sup>2</sup>.

La identidad está unida al aparato de la lógica y estructuralmente al de la metafísica, no al orden de las cosas consideradas aparte de ésta, se genera más en el plano lingüístico-conceptual que en el de los intercambios concretos y cotidianos pero, paradójicamente, siendo que no es ningún ente de este mundo,

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid 2006, p. 11.

<sup>2</sup> Ivi, p. 159.

sirve bastante bien para diferenciar a unos hombres respecto de otros. Desde la óptica de Nancy, la identidad ha estado desde siempre – así como la pureza que es su corolario fáctico – en querella con la mezcla, pero el simplismo con el que se la ha tratado ha hecho que sus consecuencias en el mundo sean totalmente distintas cuando lo que se ha querido hacer es un elogio de lo puro. “Ante todo, seamos claros: el elogio simplista de la mezcla ha podido engendrar errores, pero el elogio simplista de la pureza sostuvo y sostiene crímenes”<sup>3</sup>.

En francés, el título del ensayo reza *Éloge de la mêlée*, pudiéndose traducir al español tanto por “Elogio de la mezcla” como por “Elogio de la confrontación”. En lugar de especificar el uso de ambos significados, Nancy opta por jugar con sus acepciones. La identidad abocada a establecer taxonomías raciales o de pertenencia y legitimidad, constituye una unidad ubicada por sobre las cosas particulares y las situaciones determinadas, funda la dualidad comunitaria, permite distinguir a cada quien y establece la posibilidad de hablar de sujetos perfectamente constituidos bajo significaciones tales como propio o impropio. Pero Sarajevo es un asentamiento humano en ruinas, calificado en términos de “ciudad testigo” por Nancy, y su testimonio no es otro que el de las figuras ontológicas que han dado lugar a la violencia, y han conducido no sólo a producir tiranías y masacres, sino a multiplicar por todo el globo conflictos donde lo que se pone en juego no es la pluralidad y la singularidad de la mezcla, sino por el contrario la extensión territorial de la identidad, sucedida de la confrontación, a la que sigue casi axiomáticamente el exterminio.

Esta amplia comprensión de la confrontación que el filósofo fija como fundamento para la guerra, permite comprobar una asimetría de la identidad respecto de la mezcla. Cuando se plantea la discusión acerca de estas dos ideas en términos cuasi dialécticos, más que sugerir una posible conciliación, lo que se reitera es una idea que tiene particular vigencia en sus últimos trabajos: si bien el mundo se compone y desarrolla según el canon de la mezcla, su destino se decide de acuerdo a la identidad<sup>4</sup>. Desde luego, el entendimiento nancyano de la palabra identidad trasciende su utilización tradicional en la

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 162.

<sup>4</sup> Cfr. Ph. Armstrong, *Reticulations. Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009, p. 38; cfr. J.-L. Nancy, *Identité. Fragments, franchises*, Galilée, Paris 2010, p. 69; J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, pp. 14-15.

filosofía, ya que no se refiere a la verdad o falsedad proposicional ni a la validez teórica, sino que pretende designar una forma última regulativa de todo cuanto acontece y produce efectos en la realidad. De manera análoga, ocurre cuando habla de sujeto, ya que el rígido aislamiento de este concepto, con frecuencia ligado a discursos de corte cognoscitivo, da paso en Nancy a una comprensión general de todas aquellas formas de identificación comunitaria que permiten establecer patrones de pertenencia o exclusión, anclados en la herencia lógico-metafísica que funda a Occidente. Ello le permite persuadirnos de que tal noción ha de comprenderse en un sentido simultáneamente ontológico y político: ontológico, por cuanto lo que hay comprometido es cómo se define quién es propiamente un sujeto, y político, ya que dicha noción se usa para determinar el sentido instrumentalizado como pertenencia comunitaria<sup>5</sup>.

De acuerdo a los argumentos de Nancy, la relación entre sujeto y pertenencia sólo agrada a los propósitos de la confrontación (*mêlée*). Concretamente, el presupuesto político de una comunidad pensada de acuerdo con una subjetividad a la que se le exige la apropiación de las diferencias para conseguir su propia mismidad, figura en el texto sobre Sarajevo asociada al genocidio, las violaciones sistemáticas de mujeres, los embarazos forzados o el desplazamiento planificado de poblaciones, presente también en algunos de los conflictos que el filósofo enumera. Este fenómeno es evaluado por Nancy en términos de cumplimiento fáctico de la identidad. Como en *El mito nazi*, el análisis de Nancy se focaliza en *Ser singular plural*, en la manera en que se establece una correlación entre los mitos fundadores de comunidades, así como las posibles confrontaciones entre mitos diversos a las que esta lógica da lugar (por ejemplo, “la gran Serbia”, frente al invasor musulmán-otomano catalizado en la figura del bosnio)<sup>6</sup>. Esta misma operación es la que se aprecia en *El sentido del mundo*.

Al espacio de la ciudad se le pre-suponen o se le pos-suponen, en cuanto su principio o en cuanto su fin, una identidad y una sustancialidad -las del ‘pueblo’ en una configuración orgánica, o las de la ‘nación’, o incluso las de la

---

<sup>5</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Identité. Fragments, franchises*, Galilée, Paris 2010, p. 69; J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, pp. 14-15.

<sup>6</sup> J.-L. Nancy y Ph. Lacoue-Labarthe, *Le mythe nazi*, Editions de l’Aube, La Tour-d’Aigues 1991, p. 21.

propiedad, o las de la producción-, y esta pre-suposición de sí misma (hay que decir: esta presuposición que *hace el sí mismo*) viene a cristalizar la identidad en una figura, un nombre, un mito. La política deviene la conducta de la historia de ese sujeto, de su destino o de su misión. Deviene la revelación o la proclamación de un sentido, y de un sentido absoluto<sup>7</sup>.

En el tratamiento de la problemática de la comunidad que efectúa Nancy resulta primordial además de las cuestiones relativas a la identidad y el sujeto, la manera en que la construcción del “nosotros” depende de un llamado a morir o matar juntos. La existencia de la comunidad es posible sólo cuando se extingue aquello que contraría los ideales que la fundan y son admitidos como propios<sup>8</sup>. El resultado de la lógica heroica que acompaña a este tipo de fundación, está permeado por una inmortalidad encargada de perpetuar la existencia de la comunidad misma. Esto equivale a la negación de la finitud que Nancy ha promovido desde los inicios de su obra ya que, según considera, aquello que en su búsqueda de pureza consigue quien ejerce violencia es una aniquilación del sentido finito inherente a cada ser. Se trata de un entendimiento del sentido instrumentalizado para dar significado a la acción política y, consecuentemente, militar. En *Un pensamiento finito*, publicado seis años antes de *Ser singular plural*, expresa: “‘Exterminar’ quiere decir ‘terminar con’ (solución final): es decir, aniquilar el acceso mismo al *fin*, liquidar el sentido”<sup>9</sup>.

### *Tejne bélica: la Guerra del Golfo I*

En junio de 1991 Nancy publica “Guerra, derecho, soberanía – Tejne”, un texto dedicado a la primera Guerra del Golfo, donde se ocupa de algunos aspectos de la relación entre la soberanía, la guerra y, por supuesto, la comunidad<sup>10</sup>. En el marco del conflicto más televisado de la historia, esta “guerra-espectáculo” es calificada por Nancy mediante la palabra “fachada” y definida como eso que “vuelve a poner en movimiento la guerra económica”.

---

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993, p. 167.

<sup>8</sup> B. C. Hutchens, *Jean-Luc Nancy and the Future of the Philosophy*, McGill-Queens University Press, Montreal & Kingston 2005, p. 144.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona 2002, p. 19.

<sup>10</sup> J.-L. Nancy y C. Bailly, *La comparution*, Cristian Bourgois Editeur, Paris 2007, p. 27.

En principio el filósofo revisa las condiciones estructurales de la soberanía, y cómo a partir de ella es posible una comprensión del nexo que ésta mantiene con la economía. La guerra de Irak es un conflicto que compromete a las naciones que denomina como pertenecientes al polo del orden, el derecho y el desarrollo con exclusión de las del tercer mundo, donde no han cesado los conflictos armados. Esto, porque según señala, desde la Primera Guerra todo conflicto demanda ser entendido en un sentido mundial so pena de no serlo. De acuerdo a esta concepción de la guerra, mientras dominó en su variante “Fría”, no ha habido para el primer mundo una guerra en sentido estricto, de modo que los restantes conflictos no son encuadrables en el estatuto de guerra porque no pertenecen a ningún área donde se decida cuál es el significado de la palabra “mundo”. Por tales razones, amén que previamente hayan existido decenas de guerras locales, tanto o más crudas, tanto o más permanentes, Irak es caracterizado por Nancy, como el escenario de un auténtico “retorno de la guerra”. Nos dice Nancy: “Por ahora, hay *la* guerra, y ‘mundial’, es en este sentido en el que están implicados varios de estos Soberanos cuyos títulos desciframos de maneras complejas y contradictorias”<sup>11</sup>.

En Irak la guerra aparece determinada como un espacio simbólico que permite ser analizado por su relación con la tecnología. La principal distinción con los Balcanes está dada por este vínculo. Pero no sólo la tecnología aplicada a la producción de armas o la utilizada en su implementación, sino en un sentido más hondo lo que llama “*tejne* de la guerra”, que define de la siguiente forma: “la guerra es el modelo de la *tejne* ejecutora, concluyente, de que por tanto se piensa el fin como fin soberano”<sup>12</sup>. Esta *tejne* bélica es un proceso de

---

<sup>11</sup> J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, op. cit., p. 119.

<sup>12</sup> Ivi, p. 146. Nancy califica la técnica involucrada en la guerra como la auto-presentación de una determinada razón, a saber, aquella presentación que realiza la verdad de algo: “Esta auto-presentación sería entonces lógicamente la presentación de la técnica misma de la razón, de una técnica pensada como naturaleza primera o última de la razón, según la cual la razón se produce, se opera, se figura y se presenta ella misma”. (J.-L. Nancy, *Un pensamiento finito*, op. cit., p. 123). En otro lugar, se refiere a la técnica con otro matiz: “La técnica es una distancia y una demora, quizás infinitas, entre el productor con respecto al producto, y así, con respecto a sí mismo”. (J.-L. Nancy, *Les muses*, Galilée, Paris 2001, p. 49). La técnica imposibilita la coincidencia entre productor y producto, y termina quedando al servicio de la auto-presentación de una razón, en el caso de la *tejne* bélica, de la presentación de una verdad dependiente una representación como lo es racionalidad económica.

extensión soberana en que es poco importante si lo que se lleva a efecto son acciones armadas contra caudillos nacionalistas cuya soberanía es considerada precaria o no reconocible. El marco que nos presenta el filósofo para esta *tejne* es uno en que los representantes de las figuras más legitimadas de la soberanía llevan a cabo el simulacro de una supra-soberanía, y establecen una mismidad mundial a través de una serie de estrategias globales (valóricas, humanitarias y mediáticas en su mayoría). En dicho marco, aquello que más sorprende a Nancy es que una forma de violencia que se creía relegada a los totalitarismos históricos haya resurgido y ganado nuevamente credibilidad. “Dicho de otro modo, es muy notable que la idea de la violencia estatal/nacional legítima, durante tanto tiempo sospechosa e incluso tocada de una deslegitimación al menos tendencial, haya podido recuperar, o casi, su plena legitimidad”<sup>13</sup>.

La sorpresa de Nancy se enlaza con una exigencia relativa a los valores que se ponen en juego en la decisión de intervenir una nación soberana en nombre del restablecimiento de ciertos principios que le parece complejo no designar como filosóficos. La guerra económica es un asunto que tiene aparte de la identidad y la unidad también a la soberanía como factor relevante: la guerra es no sólo eso que la crea, sino también lo que neutraliza cualquier peligro que la amenace. Si lo que posibilita la defensa interna del Estado es la policía, la guerra hace real el derecho soberano de atacar a otra soberanía. En su opinión, es el más soberano de todos los derechos, ya que permite decidir quién es el enemigo, cómo dedicarse a someterlo e, incluso, cuáles son las medidas necesarias para privarlo de su soberanía. La guerra se vuelve imprescindible cuando se trata de crear nuevos derechos, nuevas distribuciones soberanas u otras legitimidades estatales y nacionales, en cambio, se convierte en una policía supra-soberana que es preciso mantener implícitamente activa cuando la meta es asegurar las legitimidades soberanas más influyentes o hegemónicas.

Contrariamente a la creencia de que la soberanía es un asunto garantizado, Nancy arguye que tal es la importancia de la guerra soberana en el mundo actual que nos cuesta imaginar un mundo abstraído de ella. No obstante, las cuestiones relacionadas con la soberanía como tal no son las que primariamente le preocupan. Manifiesta expresamente su desinterés en revisar el modo en que valores como la libertad sirven de instrumentos a la extensión política o

---

<sup>13</sup> J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, op. cit., p. 120.

económica. Le parece obvio que la guerra generalmente aparece como pacificadora y logra legitimidad cuando la opinión pública se muestra favorable a ella, lo cual no ocurre sino hasta que es vista como un ejercicio de protección de una determinada idea de libertad. Esta protección es territorial cuando se concibe como solución a una eventual amenaza a la propia soberanía, y valórica cuando el objetivo es garantizar la unicidad identitaria mundial. La marginalización de las formas de convivencia no mundiales también es explícitamente dada por sentada, ya que la proscripción de organizarse de un modo diferente o alternativo al patrón planetario queda asegurada por la amenaza tácita de padecer una guerra otrora presenciada sólo por televisión<sup>14</sup>.

*Técnica, guerra y economía: hacia “otro pensamiento”*

Así como el análisis nancyano de la guerra se abstiene de reducirla a un decisionismo soberano por parte de uno o más actores, tampoco intenta una moralización de la misma, antes bien, cree menester atender a cómo “entre el esquema siempre débil e inquietante de la ‘guerra (policía) del derecho’ y el esquema reactivado [...] de la ‘guerra soberana’, media un espacio vacío”<sup>15</sup>. Designa este espacio vacío como un desierto y lo describe no sólo como aquel donde arden los pozos de petróleo o proliferan los cráteres de las bombas, sino mayormente como un desierto del pensamiento. Los efectos de esta desertificación se manifiestan en todo aquello que ha pasado a ser patrimonio casi excluyente del tercer mundo, como la injusta distribución de los recursos naturales y financieros<sup>16</sup>. Según expresa, este desierto del pensamiento reclama “otro pensamiento”, aunque no la invención de una reflexión que reemplace al

---

<sup>14</sup> Según se aprecia, ya en la década de los 90 Nancy vislumbraba la forma en que podían llevarse a cabo las guerras venideras. Lo dicho anteriormente grafica bastante bien la “Téjne de la soberanía”. De acuerdo con esto, cualquier resistencia a la guerra humanitaria llevada a cabo en nombre de la soberanía, es borrada del simbolismo político-valórico que la justifica, y cualquier otra perspectiva que cuestione la grandeza de la empresa bélica, es declarada como impotente o conspirativa. A juicio de Nancy, el resguardo de la unidad del mundo, llevado a cabo en nombre de ideales democráticos más elevados, no sólo no facilita, sino que niega toda oposición. J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, op. cit., p. 144.

<sup>15</sup> Ivi, p. 125.

<sup>16</sup> Cfr. M. Goldschmit, “Ouvrir le monde à l’infini de la finitude” en Id., *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Editions Cécile Defaut, Nantes 2012, pp. 421-440.

que ha mundializado la guerra, sino aquel “en el que estamos ya, nos precede” y que “la guerra nos muestra que debemos incorporarnos al mismo”<sup>17</sup>.

Los signos de este pensamiento se pueden encontrar en lo que describe como el agotamiento de las perspectivas, la jerarquización del mundo en uno primero y otro tercero, asimismo en las esperanzas de orden y regulación que los hombres colocan en la economía. Aun cuando la confrontación compromete entre otros factores un análisis exhaustivo de los fundamentos éticos, políticos u ontológicos, pareciera como si todo debiera decidirse en la economía, o bien, pareciera que el espacio donde la guerra se ha vuelto soberana, es el mismo donde se ha vuelto esclava de la economía y el capital<sup>18</sup>. De igual modo hay signos de este otro pensamiento en la naturaleza dicotómica de la guerra, que sólo es entendida en términos de derrota o victoria, de soberanía afirmada o en riesgo, o bien, como compensación de fracasos bélicos anteriores. Recalca que si el espectáculo de la guerra evoca cierta belleza épica o heroica – haciendo dificultoso diferenciarla de la imagen fílmica sobre el honor y la gloria –, es porque con seguridad hay un mundo que se representa a sí mismo como falto de soberanía, y que sólo sabe responder a dicha carencia con una agudización de los mismos esquemas soberanos que históricamente lo han definido.

Un factor que pone en juego ese otro pensamiento del que nos habla Nancy es la técnica. Ésta, constituye aquel modo incondicionado – no necesariamente material – en que obligatoriamente debe presentarse todo. La técnica exige que la naturaleza proporcione materiales en modo y cantidad tales que pueda satisfacer las necesidades de consumo de las principales soberanías y, en menor medida, de aquellas que no lo son. Desde este punto de vista, conlleva un entendimiento de lo natural como una reserva aprovechable, un sujeto de cálculo y provisión no siempre circunscrito al propio territorio. Su variedad específicamente moderna,

---

<sup>17</sup> J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, op. cit., p. 125. Badiou exhibe en este aspecto, notorias coincidencias con Nancy, referidas, esta vez, a “Irak 2”: “El Bien de Bush designa el vacío violento del conservadurismo. Incluso la ‘proposición’ islámica, cuya evidente complicidad con la vacuidad estadounidense he señalado en otra parte, no está menos articulada sobre una apariencia de trascendencia y basada en reglas comprensibles para aquello que los líderes de la revolución iraní llamaban los ‘desheredados’. En vista de lo cual la ‘libertad’ occidental no es sino el señuelo de un lujo intolerable. Tal es el desastre en curso de lo ilimitado: es como el falso infinito, del que sólo existe la envoltura del poder. El poderío como vacío de la Idea: ése es el principio de los estragos por venir”. A. Badiou, *Filosofía del presente*, Capital intelectual, Bs. Aires 2010, p. 42.

<sup>18</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002, p. 114.

difiere de otras comprensiones de la naturaleza en el sentido que ésta no es ya un don preexistente, sino algo que debe ser transformado de acuerdo a los cambios en las necesidades materiales. En el contexto de la transacción y aprovechamiento de estas reservas, lo que impera es la desigualdad distributiva, el acaparamiento y la capitalización.

“Técnico”, en el presente al que Nancy circunscribe su análisis, alude al proceso mediante el cual se expone una verdad del mundo revelada como totalidad, que no deja nada sin desocultar. No hace referencia a un ente particular, susceptible de ser localizado, pues representa eso mismo que diluye la diferencia entre la especificidad del ente y la generalidad del ser. Se trata del marco que contiene y regula toda comprensión, por esta razón, no es extraño que Nancy la califique – al menos cuando se refiere a sus rasgos más generales –, como algo equivalente a la articulación del todo en un mismo régimen de existencia<sup>19</sup>.

Nancy concede a Heidegger que la época en que los hombres podían diferenciarse de la técnica se ha acabado. De igual manera, asiente que la técnica no es algo que da forma a las cosas, sino que constituye la forma misma del ser. Difiere de cierta apreciación heideggeriana de este elemento cuando es entendido como una suerte de parcelación regulada y niveladora de lo real, resaltando que dicha afirmación además de obvia, resulta oscurecedora de algunos aspectos de la cuestión. Según indica, la técnica denota un proceso que sigue una sola dirección, marcado por el imperativo de no poder rehusarse al cambio. Esta imposibilidad de no cambiar no reconoce ningún control racional y no es protagonizada por nadie. Si bien su anonimato es constatable en la no centralidad del hombre en su conducción y, desde esta perspectiva, es posible considerarla como un destino ante el cual es imposible retroceder, para Nancy más que un “envío”, representa un acabado del ser<sup>20</sup>. La técnica es un conjunto de cambios que no admiten negación, sin embargo, tales cambios no son relativos a ninguna otredad, porque se dan siempre en los márgenes de cierta indefinición de la noción misma de fin y una indeterminación respecto de cualquier sentido último. Así, el perfeccionamiento de un teléfono o un avión de combate no favorecen ninguna finalización de sí mismos, ya que lo idóneo en tal proceso es nunca ser tan

---

<sup>19</sup> J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, op. cit., p. 142.

<sup>20</sup> J.-L. Nancy, *La partición de las artes*, Pre-Textos, Valencia 2013, p. 242.

perfectos como su versión posterior; funcionan, por tanto, acabando o dando terminaciones más precisas a un contexto general de acabamiento histórico-filosófico<sup>21</sup>. Puntualiza Nancy: la “técnica debe entenderse como la dominación planetaria de la ausencia de comienzo y de fin”<sup>22</sup>.

La identidad, la unidad, la soberanía y la técnica figuran en el planteamiento nancyano asociados con ese “otro pensamiento” del que nos habla. Pero dado que cada uno a su manera también se inscribe en los registros de lo ontológico y lo político, su tratamiento y aprehensión resulta complejo. Ante la imposibilidad de definirlos plenamente, estos conceptos abiertos, que no son otra cosa que redes de relaciones entre temas unas veces análogos, otras discrepantes entre sí, Nancy opta por remitirlos a un concepto que, aunque definitivamente resulta todavía más plurívoco contribuye a darles cierto margen. Tal es el oscuro y difícil de determinar concepto de “ecotecnia”. Para este concepto, Nancy ofrece múltiples definiciones que nos permiten acotarlo, verificar su relación con las ideas antes mencionadas, y ver en qué cuantía constituye parte de ese otro pensamiento sobre el que nos invita a reflexionar.

### *La Ecotecnia y la posibilidad de una nueva ontología*

Nancy arguye que en las condiciones mundiales actuales hay perturbación por la singularidad, pues las formas de colaboración entre existencias, los intercambios de sentido y la riqueza de la convivencia, resultan indescifrables si desde la partida se los priva de la posibilidad de inducir novedad a un mundo que se funda en la identidad. El mundo no es un compuesto de individuos agregados exteriormente o ajenos entre sí, pues el ser se expone como contagioso, comunicativo, táctil. “Ser-con” o “ser-en-común” son términos que se refieren a una comunidad que tensiona la nulidad que hoy pareciera dominar. Por tanto, el término ecotecnia servirá al filósofo -dada su naturaleza dual- para en lugar de negar el mundo de la mismidad, establecer un puente entre su homogeneidad propia y el otro pensamiento que es la comunidad. Ecotecnia implica un compromiso no sólo con los sucesos más íntimos de la diferencia entre seres, sino también con la mismidad

---

<sup>21</sup> J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, op. cit., p. 134.

<sup>22</sup> J.-L. Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 96.

generalizada, versa sobre el modo en que se articulan las condiciones sistémicas del mundo con la manera múltiple y plural en que se da el compartir intramundano de la existencia<sup>23</sup>.

Preguntarse por el sentido del ser, conduce a una interrogación por la comparecencia del ser, debido a que es esta fórmula la que permite llegar a un concepto del mundo que conjugue críticamente las guerras identitarias con el ser-con. Para ello, Nancy declara que la crítica heideggeriana a la metafísica tradicional, en concreto, a aquella tradición que “concibe la historia desde la ‘subjetividad’ humana”<sup>24</sup>, ese “imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado”<sup>25</sup>, no se resuelve suficientemente con pergeñar una idea que subvalora el *Mitsein*<sup>26</sup>.

Para nuestro filósofo, Heidegger acaba por apertrecharse en posiciones igual de metafísicas que las que pretende refutar, sosteniendo implícitamente otra clase de sustancia: el “destino común” (*Geschick*), cuyo acceso queda vetado al *Dasein* sin el sacrificio de su propia existencia. Este es el resultado de que, en su forma preliminar, existe un innegable talante solipsista que afecta al *Dasein*, que luego se convierte en un serio escollo para establecer el modo en que éste co-existe. La analítica existencial de Heidegger, por su tendencia a pensar en primer lugar seres individuales y luego el nexo que los une no es, en este sentido, muy distinta de las metafísicas intersubjetivas que suponen una misión sacrificial. Para Nancy, la obsesiva insistencia en que el *Dasein* posea un destino o futuro no se restringe exclusivamente al libro de 1927, sino que persigue a Heidegger hasta algunos de los textos considerados menos cercanos a *Ser y tiempo*: los *Beiträge* o *Aportes a la filosofía*. En su sexta parte, titulada “Los futuros”, a continuación de declarar que nuestra “época es la época del ocaso”, escribe Heidegger: “Los futuros del último dios disputarán el evento [*ereignis*] en la impugnación de esta contienda [de la tierra y el mundo] y recordarán en la más amplia ojeada retrospectiva a lo máximo creado en tanto cumplida unicidad y singularidad del ser”<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, op. cit., p. 149.

<sup>24</sup> M. Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις, Aristóteles, *Física*, B, 1”, en Id., *Hitos, Hitos*, Alianza, Madrid 2007, p. 201.

<sup>25</sup> M. Heidegger, “La época de la imagen de mundo”, en Id., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1995, p. 107.

<sup>26</sup> J.-L. Nancy, *La coummunauté désouvrée*, Christian Bourgois, Paris 2011, p. 37.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Bs. Aires 2003, p. 320.

Nancy pretende resolver estos problemas presentes en Heidegger, tomando algunos de sus propios asertos. A diferencia del alemán, hay en nuestro filósofo un rechazo expreso a cualquier tipo de juicio sobre el pasado o el por-venir, sea para todos los seres o sólo algunos. Esto se explicita mediante una desconfianza declarada a todo tipo de escatología política u ontológica. Nancy nos ofrece la alternativa de acogernos únicamente al mundo, es decir, a la venida de múltiples relaciones de sentido, al advenimiento constante de nuevos pliegues o giros del sentido en su infinita circulación trascendente-inmanente (o *transinmanente*, dicho en sus propios términos)<sup>28</sup>. Ningún ser es pobre o rico de sentido ya que, desde los hombres hasta las piedras, pasando por las botellas de Coca-Cola, todo lo que existe expone su existencia a otros. El sentido circula y lo componen los mismos seres que en su coexistencia se trascienden a sí mismos sin distinción de rango. Los existentes no son átomos unidos por algo externo, antes bien, cada cual forma parte de un ser-con que los instala originariamente en el plano de la relación. En ella se singularizan, porque conforman un conjunto más amplio que ni los subsume ni los absorbe, sino que los deja libres en su exposición.

Centrando su atención en el *Mitsein*, Nancy afronta el problema de cómo nuestra contemporaneidad exige una filosofía apta para deconstruir la idea de una existencia separada o absoluta, y ante los temores que un excesivo acento en lo relacional pueda favorecer el contagio de crisis financieras o problemas ligados a las migraciones de refugiados, propugna una intensificación de las relaciones entre las diversas partes y lugares que componen el mundo. Este acento en las relaciones que el ser despliega pluralmente constituye una tentativa de aproximar el primer y tercer mundo, hasta convertirlo en uno que en su multiplicidad cautele la singularidad. Esta aproximación continental figura como uno de los objetivos básicos de la ontología de la comunidad y su planeamiento de la ecotecnia<sup>29</sup>. Sin embargo, si ambos conceptos han de alcanzar más validez que la mera enunciación de principios, también esta aproximación debe darse entre concepciones diversas del ser.

---

Christopher Watkin cataloga la necesidad de dotar a la ontología de una proyección escatológica o una suerte de final narrativo como un “parasitismo filosófico”. C. Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 74-75.

<sup>28</sup> J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, op. cit., p. 120.

<sup>29</sup> J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, op. cit., p. 226.

## Conclusiones

Desde los años 70 y 80<sup>30</sup>, hasta sus últimos textos, Nancy ha evitado producir una política que eche raíces en alguna clase de finalidad o proyecto que resultara en una comunidad perfecta o una identidad pura. Esto, porque sólo a partir de una política que no persiga ninguna finalidad es posible romper con la ley de la equivalencia. Su ontología de la comunidad parte de un hecho en apariencia banal: somos comunidad, pero lo que a primera vista podría parecer evidente, mirado en detalle permite entender que el ser es primordialmente un conjunto de relaciones de distinción y singularidad. Con ello lo que Nancy establece es que la ontología adquiere una forma originariamente política al invaginarse en el espaciamiento de un sentido compartido del cual participan todos los seres, transido de una irrecusable primacía del *Mit* o el *cum*. Este pensamiento de una ontología de la comunidad permite comprender los rasgos políticos más decisivos del mundo actual, al tiempo que redefine las coordenadas tradicionales de la metafísica Occidental y sus nefastas consecuencias factuales<sup>31</sup>.

La interrogación de Nancy por una política antepuesta a la ontología responde a esa secuencia temporal designada como “fin del comunismo real”, cuyo efecto más relevante consistió en liberar aquellos aspectos de la palabra común que habían sido reprimidos o deformados por la política. Esta cuestión debe entenderse desde una doble coyuntura: por un lado, mientras estuvo vigente el comunismo no supo hacer justicia a lo común y, por otro, cuando comenzaba a desaparecer no estuvo a la altura de impedir su transformación en equivalencia capitalista. Esto explica por qué la vuelta a Marx representa una referencia tan persistente en Nancy, ya según sostiene, fue quien de entre las muchas ideas desarrolladas a lo largo de la historia del pensamiento, supo poner lo común en primera línea.

Lo que vino luego del comunismo es una clase inaudita de totalitarismo no surgido del seno de una ideología, sino vinculado a las fuerzas económicas de

---

<sup>30</sup> Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, (Eds.) *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Hermann, París 2013; Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, (Eds.) *Le retrait du politique*, Galilée, París 1983; Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, (Eds.) *Rejouer le politique*, Galilée, París 1981.

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, *La vérité de la démocratie*, Galilée, París 2008, pp. 62-63.

gestión y administración del poder soberano. El nuevo totalitarismo es el resultado de la alianza entre política y capitalismo que emplaza nuevas formas ónticas de aprovechamiento, esclavitud, segregación y guerra mundial. El retratamiento nancyano del comunismo no lo considera aparte de la democracia, sino que lo enquista en la misma. La democracia es la encargada de realizar la infinitud de lo común, las relaciones singulares y la inequivalencia. Lo común no es asunto de las relaciones corrientes del poder, ni tampoco una instancia que competa a las disciplinas encargadas de censar o trazar proyecciones a la gobernabilidad, sino por el contrario, corresponde a una *praxis* de lo común, a aquella práctica del compartir el ser que funda lo común.

La globalización de las consignas filosófico-políticas de Occidente, que privilegian la unidad por sobre las diferencias, junto con fomentar una comprensión del ser como Uno, ha hecho realidad la homogeneidad que se mantenía latente en las pretensiones universalizantes de su metafísica. Allende el totalitarismo contemporáneo que conjunta, elementos políticos con filosóficos, están los efectos más crudos de la mismidad y la identidad, entre ellos la catástrofe, de la cual la limpieza étnica en Sarajevo, e Irak, en cuanto bastión militar de la economía, son sólo el prototipo de la guerra que define a nuestro planeta. Una guerra no entre civilizaciones, sino una guerra civil cuyos agentes, aun cuando participan de una y la misma comunidad, se entregan a los desvaríos de la equivalencia identitaria. La catástrofe acontece cuando lo común adquiere un nombre y es compelido a regirse por un poder, una identidad o la condenación económica de un territorio. Escribe Nancy sobre la guerra: “En alguna parte, un Sujeto puro declara ser el Pueblo, el Derecho, el Estado, la Identidad en nombre de la cual ‘Sarajevo’ debe ser puramente y simplemente identificado como objetivo”<sup>32</sup>; y complementa: “La guerra del Golfo se sitúa en el espacio enorme abierto por una ocasión fallida de aprehender o de reaprehender la comunidad”<sup>33</sup>.

Mediante la fusión de comunismo y democracia, la ontología de la comunidad nos ofrece la posibilidad de pensar originariamente una forma de resistencia a la catástrofe. Ello, a condición de que la democracia sea capaz de ser al mismo

---

<sup>32</sup> J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, op. cit., p. 159.

<sup>33</sup> J.-L. Nancy y C. Baily, *La comparution*, op. cit., p. 50.

tiempo un comunismo que desee la realización de lo común<sup>34</sup>. Debe haber un común para que lo político se comunique y pueda llegar al pensamiento como un hecho. No obstante, lo que está en juego es la reivindicación del comunismo no sólo como tema del pensar sino como un *factum* constitutivo y constituyente del trazado político del mundo. El “comunismo democrático” de Nancy, mienta la exigencia activa de la política deviniendo una ontología libre y a-significante, en la misma medida en que la ontología deviene hoy en una categorización política de los grupos humanos, su entorno natural y técnico.

La ontología nancyana de la comunidad elicitaba una renovación en la comprensión de lo político y lo ontológico, al echar sus raíces en las modalidades más concretas de comunicación y exposición entre seres finitos. No es una hipótesis, sino una tesis acerca de una responsabilidad relativa al cuidado de la singularidad. Inequívocamente, se trata de una tesis que aun cuando se formula sobre la base del dato ontológico de la comunidad, apela a un hecho político del mundo comprendido como una red de exposiciones de sentido. Esta forma concreta de comunicación singular encarrila las aspiraciones iniciales de Nancy de incidir de manera adecuada en la política. Si ello supuso adoptar la estructura de una ontología fundada en la política, ello no se debió sólo a la dificultad que por sí mismas conllevan este tipo de cuestiones. La política, afirma Nancy, debe ser ante todo una instancia separada, en cuanto no todo es político. Pero una vez que se han deconstruido las diversas formas de significación, dejando entrever la radical apertura del mundo, lo que aparece ahí no podría ser otra cosa que la urgencia de una ontología política, o bien, una nueva forma de “filosofía primera”.

La urgencia no es entonces, a este respecto, otra abstracción política. Consiste más La filosofía debe re-comenzar, re-comenzarse a partir de sí misma contra sí misma, es decir, contra la filosofía política y la política filosófica. Para ello, debe en principio pensar cómo nosotros somos ‘nosotros’ entre nosotros: cómo la consistencia de nuestro ser está en el ser-en-común, pero cómo esto último consiste muy precisamente en el ‘en’ o en el ‘entre’ de su espaciamiento<sup>35</sup>.

El paso que da Nancy con su ontología de la comunidad consiste, en este

---

<sup>34</sup> J.-L. Nancy, *La vérité de la démocratie*, op. cit., p. 30.

<sup>35</sup> J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, op. cit., pp. 41-42.

sentido, en verificar que, tras las instancias más visibles de la política, tales como la democracia, se esconden otras que competen a lo político en su esencia<sup>36</sup>. La democracia que corresponde a lo político se define como una “aristocracia igualitaria” en el sentido que requiere de aquello que hace de cada ser algo único e irrepetible y, como tal, distinguido de otros. Existencia y democracia, ontología y política se entrecruzan porque no son ni más ni menos aquellas instancias que en conjunto deben hacer posible la existencia en comunidad de seres distinguidos unos de otros.

El imperativo de esta democracia no se restringe a la distribución igualitaria de recursos o a la realización de determinados ideales, sino que se aboca a la realización de la existencia misma. El “‘comunismo’ en cuanto verdad de la democracia”<sup>37</sup> no debe ser homologado a la masa, que sería una variante de lo compacto sin fisura, o la mera adición de individuos. Si se trata de un comunismo y una democracia sin figura, esta democracia mienta una suerte de paradójal caos no totalmente caótico. La clase de caos a la que se refiere Nancy se corresponde con la distinción igualitaria que funda la democracia nietzscheana, pues, se haya comprometida con lo que para el filósofo es lo único que tenemos delante, esto es, sólo a nosotros mismos. Esta carencia de figura es lo que nos expone, al tiempo que nos vuelve semejantes en el compartir el ser. “Somos semejantes porque estamos, cada uno, expuestos al afuera que somos *nosotros para nosotros-mismos*”<sup>38</sup>. La ontología de la comunidad se revela, según hemos argumentado, como la imposibilidad de salir de nosotros mismos y, desprovistos de todo más allá, únicamente concentrarnos en este interior irrecusable que es, para Nancy, todo el mundo que hoy nos resta.

---

<sup>36</sup> J.-L. Nancy, *La vérité de la démocratie*, op. cit., p. 57.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>38</sup> J.-L. Nancy, *La communauté désouvrée*, op. cit., p. 64.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARMSTRONG PH., *Reticulations. Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009.
- BADIOU A., *Filosofía del presente*, Capital intelectual, Bs. Aires 2010.
- BERKMAN D. y D. COHEN-LEVINAS, (EDS.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes 2012.
- HEIDEGGER M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1995.
- , *Hitos*, Alianza, Madrid 2007.
- HUTCHENS B. C., *Jean-Luc Nancy and the Future of the Philosophy*, McGill-Queens University Press, Montreal & Kingston 2005.
- NANCY J.-L., *Corpus*, Métailié, Paris 2000.
- , *Identité. Fragments, franchises*, Galilée, Paris 2010.
- , *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002.
- , *La comparution*, Cristian Bourgois Editeur, Paris 2007.
- , *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.
- , *La vérité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008.
- , *Les muses*, Galilée, Paris 2001.
- , *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993.
- , *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid 2006.
- , *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona 2002.
- NANCY J.-L. y PH. LACOUÉ-LABARTHE, *Le mythe nazi*, Editions de l'Aube, La Tour-d'Aigues 1991.
- WATKIN C., *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.

# Résister à la chute de l'occident

## Penser l'orientalisme anorexique avec Jean-Luc Nancy

BENEDETTA TODARO\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1832>

### ABSTRACT

Questo articolo propone di comprendere l'emergenza ed il senso del corpo anoressico a partire dal pensiero del corpo in Jean-Luc Nancy. Dopo l'articolazione di una prima distinzione tra i termini di "incarnazione" (Merleau-Ponty), "incorporazione" (Abraham e Torok) e "ex-corpore" (Nancy), si tratta di leggere il corpo anoressico attraverso i principali testi di Nancy sul corpo: *Noli me tangere*, *Corpus*, e sulla nascita del corpo come nascita del soggetto in *Ego sum*. Il concetto nancyano di "expropriation du corps" appare come centrale. Infine, attraverso un breve riferimento al testo *La création du monde ou la mondialisation*, si vuole situare la tragicità del corpo anoressico come forma di resistenza al disastro della riproduzione in serie dei corpi ed alla manipolazione del desiderio nella società occidentale capitalistica e consumeristica.

This article proposes to understand the emergence and sense of the anorexic body through Jean-Luc Nancy's thought on the body. After the articulation of an initial distinction between the terms "incarnation" (Merleau-Ponty), "incorporation" (Abraham and Torok) and "ex-corpore" (Nancy), we read the anorexic body through Nancy's main texts on the body: *Noli me tangere*, *Corpus*, and on the birth of the body as the birth of the subject in *Ego sum*. Nancy's concept of "expropriation du corps" appears as central. Finally, by means of a brief reference to the text *La création du monde ou la mondialisation*, we wish to situate the tragic nature of the anorexic body as a form of resistance to the disaster of the mass reproduction of bodies and the manipulation of desire in capitalist and consumerist western society.

---

\* Benedetta Todaro è dottoranda in Filosofia presso l'*Université Paris-Est Créteil* e insegnante-ricercatrice temporanea presso il dipartimento di Psicologia dell'*Université de Picardie Jules Verne*.

*Accipite et manducate ex hoc  
omnes:hoc est enim corpus meum,  
quod pro vobis tradetur*<sup>1</sup>.

*Un éclair... puis la nuit ! – Fugitive  
beauté Dont le regard m'a fait  
soudainement renaître, Ne te verrai-je plus  
que dans l'éternité?  
Ailleurs, bien loin d'ici ! trop tard ! jamais peut-  
être ! Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où  
je vais, Ô toi que j'eusse aimée, ô toi qui  
le savais !  
Charles Baudelaire, À une passante*<sup>2</sup>.

Dans *Corpus*, Jean-Luc Nancy reconduit la “(dé)raison de l’Occident”<sup>3</sup> à cet acte, proprement *hétérophage*, qui est l’*incarnation* par *introjection*<sup>4</sup>: le devenir propre du corps, “ou la Propriété même, l’Être-à-Soi *en corps*”<sup>5</sup>, repose sur le sacrifice cannibale du corps d’Autrui, de Dieu, de l’Absolument Étranger. Le prix à payer pour notre incarnation, pour notre présence au sein de ce que, avec Merleau-Ponty, nous appelons la totalité charnelle de l’Être, est la tâche infinie du refoulement de l’*Intrus*<sup>6</sup>. L’Intrus, corps étranger, doit devenir corps propre: ingurgité, digéré, métabolisé, en un mot: “toujours sacrifié: hostie”<sup>7</sup>. L’impératif cannibale, ou, dirions-nous, *caribale*, nous contraint, irrémédiablement, par la culpabilité liée au geste même d’avoir dévoré l’autre, de l’avoir rendu son propre capital, enfin: *capital propre*, à participer à la machine *reproductivo-consommatrice* qui assure la *perpétuation* de la chair par elle-même: puisque nous y avons goûté, nous y appartenons et, ce faisant, notre subsistance dépend

---

<sup>1</sup> *Nous traduisons*: “De ceci, prenez-en et mangez-en tous: ceci est mon corps, qui est transmis pour vous”.

<sup>2</sup> C. Baudelaire, *Les fleurs du mal*, Libro, Paris 2002, p. 88.

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, Éditions Métailié, Paris 2006, p. 9.

<sup>4</sup> Nous utilisons le terme d’introjection depuis la lecture de *L’écorce et le noyau* de Nicolas Abraham et Maria Torok.

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 9.

<sup>6</sup> J.-L. Nancy, *L’intrus*, Éditions Galilée, Paris 2010.

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, p. 9.

de la perpétuation de cette chair, désormais *notre* chair. Le geste hétérophage est, dorénavant, geste auto-phage (l'*exocannibalisme* devient *endocannibalisme*) car, l'étranger rendu propre, la chair doit tendre à sa propre perpétuité. Tel Adam, qui a payé le prix du goût d'une pomme avec la condamnation à une vie charnelle, nous payons notre adhésion au système totalitaire de la chair par une sorte de captivité, d'impossible arrachement, à cette même chair au travers de laquelle nous avons pu être- au-monde. "*Être ce corps et [...] n'être que ça*"<sup>8</sup>, voilà à la fois le désir et l'angoisse de l'Occident: demeurer au prix de sa propre chute dans les bas-fonds de la chair.

Comme l'écrit Nicolas Abraham, "le 'crime' (de l'introjection) s'avère comme ayant toujours déjà été commis"<sup>9</sup>, ressortissant d'une "volupté enkystée"<sup>10</sup>, mais aussi, ajoutons-nous, "enkystante" car elle nous enkyste au sein de la chair; "volupté enkystée" qui, écrit Abraham, attend d'être percée, attend "sa résurrection"<sup>11</sup>. Bien que nous nous appropriions de la terminologie abrahamienne, nous ne sommes pas enclins à penser, comme le fait Abraham, que le "crime de l'introjection" soit perpétré en accord avec la phase orale, c'est-à-dire que ce "crime" aurait lieu au moment où l'enfant, le nouveau-né, sortie de la béance du Ventre maternel, se fait *duplicité* grâce à "la rupture de la symbiose qui lie d'abord l'enfant à la mère"<sup>12</sup>. Cette introjection, qui instaure la possibilité du langage, c'est-à-dire du dédoublement symbolique de l'objet en objet interne et externe, n'est néanmoins que seconde par rapport à cette autre introjection qui, quant à elle, n'a rien de symbolique. Il s'agit, en effet, de l'introjection, *archi-archaïque*, qui a lieu dans le ventre de la mère. C'est là que le crime a eu lieu. C'est là que l'enfant a commencé à manger la chair de l'autre pour y appartenir, pour être cette chair même et, de là, il a continué à manger, à *en* manger, à *se* manger, confirmant de plus en plus son appartenance à cette totalité béante, certes, mais d'une béance qui, accomplissant perpétuellement le désir de l'enfant, même avant que celui-ci ait pu l'exprimer, le rend esclave d'une *chaîne re-productive*, laquelle, plus tard, une fois en dehors du ventre, fera la peine de son existence. Ainsi, le

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> N. Abraham e M. Torok, *L'écorce et le noyau*, Champ-Flammarions, Paris 1987, p. 124.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 126.

pacte capitaliste s'instaure-t-il dans le ventre de la mère: re-produire pour consommer, consommer pour re-produire; *se* re-produire pour *se* consommer, *se* consommer pour *se* re-produire. Voilà le prix de l'ontogénèse: le fait de participer, perpétuellement, au processus de générativité de l'Être, de l'Être en général ou *charnalité*, être bas, mixte, "chose générale"<sup>13</sup>, "temps et [...] espace d'empilement, de prolifération, d'empiètement, de promiscuité, – perpétuelle prénance, perpétuelle parturition, générativité et généralité, essence brute et existence brute, qui sont les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique"<sup>14</sup>.

L'ontogénèse est une *grossesse*, une production de l'Être qui, toujours déjà, est *auto-re-production* d'elle-même ("toujours neuve et toujours la même", écrit Merleau-Ponty), la période gestationnelle correspondant à l'incroissance nécessaire pour que l'enfant puisse *voir le monde*, le voir *du dedans* et, au même temps, s'y apercevoir comme en faisant partie, comme propagation charnelle de celui-ci. Du ventre de la mère au ventre de la Terre-mère, la naissance rend l'enfant au monde. Mais, même si, après l'accouchement, le nouveau-né refoulera son in-istence intra-utérine, le souvenir de ce que Merleau-Ponty appelle le "lien ombilical qui le relie toujours à l'Être"<sup>15</sup> le hantera à jamais. Lien *nourricier*, le cordon ombilical est la preuve de notre enchainement alimentaire à la chair du monde: nous appartenons à la chair puisque nous en avons mangé, puisque nous sommes *faits* d'elle. Ainsi le prix de la présence *au* monde est la présence *du* monde, comme appartenance, comme propriété: on lui doit la vie. La dette que nous avons contractée depuis notre première ration alimentaire de chair, se perpétue à jamais. A jamais, nous appartenons à la chair du monde, faute d'y avoir goûté, une fois, au moins. Peut-être les "gestes suicidaires" des fœtus qui, le cordon ombilical serré au tour du cou, empêchent la chair de se glisser dans le cordon, sont-ils à interpréter comme des tentatives de refus de la dette alimentaire à laquelle la gestation intra-utérine irrémédiablement oblige.

Puis, vient l'événement de la naissance: le corps advient. Ou, peut-être,

---

<sup>13</sup> M. Richir, *Le sens de la phénoménologie dans "Le visible et l'invisible"*, dans *Maurice Merleau-Ponty*, «Esprit», juin 1982, p. 141.

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris 1964, p. 152-153.

<sup>15</sup> Ivi, p. 142.

faudrait-il dire qu'il s'échappe, qu'il s'en sort, qu'il "touche au dehors, mais en même temps [...] (qu') il se touche comme dehors"<sup>16</sup>. La chair se déchire, *plaie exsanguie*: le corps naît au dehors, naît comme dehors. Là, se forme "une excroissance minuscule mais jamais résorbée et "avec cette excroissance, il y a l'imminence toujours possible d'une fracture, et d'un épanchement"<sup>17</sup>. Il y a bien un "traumatisme de la naissance" comme le pense Otto Rank, mais aussi Nicolas Abraham. Il s'agit toutefois, selon nous, d'un traumatisme libérateur car la rupture du lien d'assouvissement perpétuel, garanti par le cordon ombilical dans le "Ventre providentiel"<sup>18</sup> de la mère, permet cet écartement, cette distance ou cette tenue à distance qui est notre chance de nous extirper du piège du système du consumérisme ventral et d'accéder à la possibilité du Désir, entendu, avec Levinas, "non pas comme un Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de satisfaire"<sup>19</sup>. Le traumatisme de la naissance permet la *séparation*, laquelle est la condition nécessaire à toute relation de jouissance et, plus loin, au contact qui creuse le Désir.

Ainsi pouvons-nous avancer que la naissance est, déjà, "résurrection": le corps naît ressuscité, délivré du péché primordial de sa vie charnelle, du crime hétéro-auto-phage perpétré dans le ventre maternel. Le corps naissant est l'*absolution absolue: corps christique*.

Mais, aussitôt, la chair nous rappelle à elle et elle utilise le piège du besoin: l'enfant a besoin de manger. Voici donc que la mère propose, ou impose, son sein, promesse d'un retour à l'état ventral de satiété achevée, d'impossible manque. Seulement, le cordon ombilical ayant été coupé, cordon par lequel, *volens nolens*, le fœtus était nourri (le cordon ombilical est un passage à sens unique), c'est par la bouche que, désormais, se fait l'enchaînement alimentaire à la chair du monde. Or la bouche peut se renfermer, peut se refuser, peut le refuser, le sein, et enfin, elle peut recracher. Enfin, l'enfant peut, par sa bouche, s'affirmer comme Ego, comme *singulier*. Ainsi, écrit Jean-Luc Nancy,

L'enfant [...] ne s'initie pas dans un "stade oral". Il s'ouvre tout d'abord en une

---

<sup>16</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 117.

<sup>17</sup> Ivi, p. 21.

<sup>18</sup> N. Abraham e M. Torok, *L'écorce et le noyau*, cit., p. 125.

<sup>19</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche, Paris 1990, p. 42.

bouche, la bouche ouverte d'un cri, mais aussi la bouche fermée sur un sein auquel l'attache une identification plus ancienne que toute identification à une figure, et la bouche entrouverte, se détachant du sein, d'un premier sourire, d'une première mimique dont l'avenir est la pensée. La bouche est l'ouverture de *Ego*. *Ego* est l'ouverture de la bouche. Ce qui s'y passe, c'est qu'il s'y espace<sup>20</sup>.

Partant, *Ego* s'énonce lorsque, la bouche vide, désencombrée de nourriture, se refusant au travail d'introjection, sort de lui-même, s'affirme comme écartement buccal, comme dehors, enfin: s'affirme comme corps. *Ego* s'expose alors dans l'*effraction*<sup>21</sup> à la loi christique/cannibale du "prenez-en et mangez-en tous". Corps délivré, tiré de la captivité alimentaire : *Ego* est un *corps anorexique*.

Encore faut-il le préciser, l'étymologie du mot anorexique est bien trompeuse. L'anorexique n'est pas *sans faim*, mais, plutôt, (selon une terminologie que nous empruntons à Emmanuel Levinas), elle *creuse sa faim*. L'expérience anorexique est celle d'un *évidement*, d'un s'évider soi-même, s'évider *de* soi-même: l'anorexique pratique l'*ex-propiation*. Comme l'écrit Emmanuel Levinas dans *De l'évasion*, "les mortifications du jeûne [...] nous approchent d'une situation qui est l'événement fondamental de notre être: le besoin d'évasion"<sup>22</sup>, évasion qui, poursuit Levinas, s'apparente à "l'expérience d'une révolte"<sup>23</sup> opérée contre notre domination par le système totalitaire de la chair. C'est en ce sens, selon nous, que sont à interpréter les expériences *extatiques* donc nous parlent les anorexiques: le vide ventral est la condition du mouvement de sortie de soi, guidé non pas par l'envie d'accomplissement d'un manque intérieur mais, au contraire, guidé par le Désir de l'extériorité. "Corps glorieux", dirions-nous en paraphrasant Jean-Luc Nancy, témoignant du *vide ventral* qui n'est pas la présence du vide mais, plutôt, l'"évidement de la présence"<sup>24</sup>. Et c'est, précisément, par cet évidement, autrement dit: par cette *ex-propiation*, que l'anorexique s'affirme en tant que corps. "Ex-corpore", écrit Jean-Luc Nancy, "sortant du corps, mais exposant aussi le corps,

---

<sup>20</sup> J.-L. Nancy, *Ego Sum*, Flammarion, Paris 1979, p. 162.

<sup>21</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 24.

<sup>22</sup> E. Levinas, *De L'évasion*, Fata Morgana, Paris 1982, p. 106.

<sup>23</sup> Ivi, p. 95.

<sup>24</sup> J.-L. Nancy, *Noli Me Tangere*, Bayard Éditions, Paris 2003, p. 30.

de sorte que le corps s'y sorte de lui-même"<sup>25</sup>. Et le corps anorexique s'extériorise de toute part: par ses *escarres*, plaies involontaires par lesquelles le corps sort de lui-même, ou par ses *scarifications*, plaies volontaires qui, selon, une lecture psychanalytique, sont à interpréter comme manque de "symbolisation", (comme quoi, encore une fois, nous avons à faire avec un refus d'introjection). Bien au contraire de ce que le sens commun, et étymologique, nous suggère au sujet de l'anorexique, celui-ci a tout le temps faim, tellement faim qu'il jouit de cette même faim. Jouir du manque, jouir de la présence de l'absent, voilà ce qui fait de l'existence anorexique une *existence désirante*. Rien de plus étranger, pensons-nous, au régime totalitaire de la présence, du présent *ad perpetuum*, qu'assure la logique du capital, laquelle, comme l'écrit Levinas, est un "conservatisme inquiet" qui "préfère à la jouissance la certitude du lendemain"<sup>26</sup> et, à cette fin, comme dans le ventre de la mère, propose (ou impose) que l'on mange avant même d'avoir faim, empêchant ainsi tout rapport de jouissance. L'accumulation capitaliste n'est rien d'autre que le symptôme de sa crainte du vide, du rien, de la fin du capital. En effet, comme le relevait Deleuze, le capitalisme, de par son fonctionnement couplé de déterritorialisation-reterritorialisation, qui consiste à ex-proprier pour ré-approprier, s'octroie la certitude de sa perpétuation. Mais si, comme l'écrit Jean-Luc Nancy, "les corps résistent"<sup>27</sup>, comme les corps anorexiques résistent, c'est parce *toujours déjà* ils s'affirment comme *ex-propriés*. En effet, comment la machine capitaliste pourrait-elle ex-proprier pour se ré-approprier quelque chose qui est, en lui-même, sa propre ex-appropriation ? Alors, l'incarnation, ou l'introjection, échoue car il n'y a rien d'appropriable: s'ex-proprier pour s'affirmer en tant qu'in-appropriable, voilà la révolte du corps anorexique. Paradoxalement peut-être, le seul moyen de ne pas se voir aliénés par le fonctionnement du système capitaliste est d'être toujours déjà aliéné de soi-même: aucune propriété ne pourra en effet s'établir sur le fond d'une in-appropriabilité originaire.

Ainsi, avec ce que, depuis Jean-Luc Nancy, nous avons désigné comme l'*ex-appropriation* du *corps anorexique*, nous sommes amenés au constat que le

---

<sup>25</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 110.

<sup>26</sup> E. Levinas, *De l'évasion*, cit., p. 92.

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 73.

corps anorexique, c'est le corps in-appropriable ou, plus largement, que c'est l'in-appropriabilité faite corps, ou en tant que corps. Cette in-appropriabilité permet deux ordres de considérations.

Première considération: le corps anorexique "se sauve".

"Il se sauve", au double sens que la langue française permet d'accorder à cette expression. Il se sauve, c'est-à-dire, dans un premier sens, qu'il a obtenu la salvation. Nous l'avons vu, le corps anorexique est corps *ressuscité*, délivré du péché originel, ou originaire, de la tentation du crime cannibale et, ensuite, de sa perpétration en tant qu'hétéro-auto-phagie. Ainsi ne participer-t-il pas à l'en-grossissement, ou en-graissement, de la totalité charnelle: il se sauve comme *corps*. Car, répétant *éternellement* ce geste d'espacement buccal qui est le refus du sein, et de sa nourriture, l'anorexique ne se refuse-t-il pas en tant qu'existence corporelle mais, plutôt, ne s'affirme-t-il pas en tant que corps, en tant que *ce* corps, singulier. Alors, la salvation, ne coïncidant pas avec le refus de l'existence corporelle, et, au contraire, s'accomplissant en celle-ci, est le refus de l'appartenance (de la propriété) au régime de la *charnalité*, ce milieu sans lieu d'espacement, sans "ouverture" pour l'événement de la singularité du corps, entendu, *ce corps*, comme "cet indéfinissable qui est le fait d'être à chaque fois un corps singulier – ce corps ci et pas un autre"<sup>28</sup>.

C'est de la chair, donc, qu'il faut se défaire: de la graisse, du capital accumulé: plus-value, valeur marchande. Selon une expression d'usage commun, nous pourrions dire que le corps anorexique "n'a pas de poids", c'est-à-dire qu'il "ne vaut rien", qu'il "n'a pas de valeur", car, en effet, il est au-delà du principe de valeur, au-delà, d'ailleurs, aussi bien de la valeur d'usage que de la valeur d'échange. Dans la chair, au contraire, tout vaut et, de plus, tout se vaut, une chose vaut l'autre et vaut pour l'autre: non pas condition d'égalité mais "d'équivalence générale"<sup>29</sup> et d'échangeabilité, "banalité de la reproduction du corps – réputé singulier – par millions d'exemplaires"<sup>30</sup>. Corps *dé-valorisé*, corps *dé-valorisant*: corps *désœuvrant* et ce, de deux manières à la fois: se refusant, d'une part, à la consommation et, d'autre part, à la re-production. En ce sens, l'absence des règles chez l'anorexique n'est peut-

---

<sup>28</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 116.

<sup>29</sup> J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Éditions Galilée, Paris 2002, p. 63.

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 80.

être que le symptôme de sa non-participation au système d'auto-reproduction de la chair/du capital. Tel le corps du "ressuscité", corps "sauvé" par excellence, le corps anorexique "n'est proprement que son impropriété"<sup>31</sup> et sans propriété, pas de capitalisation possible.

"Il se sauve", aussi, dans ce deuxième sens: il part, il est "partance". "Partance", ce mot que nous empruntons à Jean-Luc Nancy depuis *Noli me tangere*, nous paraît décrire cette *impossible prise*, ou *emprise*, du corps anorexique. Par où le prendre? Comment l'arracher à sa *levée*? Privé des "poignées d'amour" – expression oxymorique, d'ailleurs, car l'amour ne devrait jamais être une affaire de prise et, partant, de poignées – le corps anorexique, tout en étant pas *intangible*, est, néanmoins, *in-captivable*: tellement fin, il glisse entre l'espace qui sépare les doigts de la main, entre les barreaux de la prison de la chair: il est *corps fugitif*. "Fugitive beauté", écrit Charles Baudelaire dans *À une passante*, "ailleurs, bien loin d'ici! trop tard! jamais peut-être!". Le corps anorexique est alors "de passage", il est "passant", toujours déjà "partant". Et nous avons à entendre la "partance" du corps anorexique en deux sens, c'est-à-dire comme un "surgissement", qui, toujours déjà, est aussi bien *insurrection* qu'*évanouissement*<sup>32</sup>.

L'*insurrection* du corps anorexique est, pour sa part, le mouvement de soulèvement du corps depuis la chair du monde: elle s'opère du bas vers le haut, *verticalement*, des bas-fonds de la chair à la clarté du ciel. *Corps levant*, soleil, il naît comme espacement entre la terre et le ciel: comme *aube*. Sa fuite est verticale, elle vise l'*Orient*. Car, à quoi bon fuir par les côtés? La chair s'est fait *sa place* partout sur le globe, ici et là-bas, et il faut donc une dimension nouvelle, verticale, seule même d'écartier *un ici d'un là-bas, lieux*<sup>33</sup> non-coïncidents. L'*insurrection* est donc le mouvement de résistance du corps à sa chute *occidentale*.

L'*évanouissement* du corps anorexique est, quant à lui, le mouvement contraire, c'est-à-dire qu'il est la chute du corps qui tombe, quasi-mort, mais aussi toujours vivant. Dans l'*évanouissement*, souvent précédé par des vertiges, c'est-à-dire d'une perte des repères dans la relation du corps au monde, le

---

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, Bayard Éditions, Paris 2003, p. 49.

<sup>32</sup> Ivi, p. 21.

<sup>33</sup> Nous faisons allusion, ici, à la différence entre *place* et *lieu* que Jean-Luc Nancy met en évidence dans *Corpus*, (voir notamment page 16, 17 et 18).

corps anorexique touche terre, comme si, déjà, touchait la terre nue de son tombeau. Aucune autre existence, même pas celle du suicidaire, touche autant à la mort que l'anorexique, lequel fait du "toucher à la mort" son expérience quotidienne. Toujours déjà mort, un mort-vivant, réduit à un squelette, plus que des os, et, pourtant, toujours là. Ainsi, Jacques Lacan peut-il affirmer que la "grève de la faim de l'anorexie mentale" est un "suicide très spécial", "non violent"<sup>34</sup>, car, comme le dit Massimo Recalcati, il s'agit d'un "suicide différé"<sup>35</sup>. L'anorexique diffère la mort mais, ce faisant il diffère aussi la vie ou, plutôt, pourrions-nous dire qu'il se pose en écart par rapport à la différence entre la vie et la mort.

Le corps anorexique survit à sa chute: il touche à la mort du corps, entendue comme accaparement du corps par la chair, et, de par cette chute, de par sa "déchéance charnelle", il peut se relever, ou se révéler, en tant que ce corps, *parce que* ce corps, et accéder à la "gloire"<sup>36</sup>: "ni mort, ni vif", écrit Jean-Luc Nancy à propos du corps christique, "mais toujours une présentation de l'un à l'autre, vers l'un ou en l'autre: la présentation d'une partance"<sup>37</sup>. Citant, encore une fois, Jean-Luc Nancy, nous pouvons affirmer que "pour finir, c'est le corps charnel qui révèle le corps glorieux"<sup>38</sup>.

Deuxième considération : puisqu'il "se sauve", le corps anorexique "nous sauve".

"Il nous sauve", c'est-à-dire qu'il sauve le "nous". Le "noli me tangere" est aussi un je ne te toucherai point", qui, peut-être, n'est rien d'autre que la version nancéenne du "tu ne tueras point" de Levinas. "Je ne te toucherai point", c'est-à-dire que jamais je ne t'enlèverai ton existence corporelle. Jamais je ne te rendrai chair, ma chair. En se refusant à la perpétration du crime cannibale, l'anorexique "se sauve" mais, aussi, "sauve l'autre" car il renonce à la tentative de rendre propre l'étranger. L'autre: "monstre impossible à avaler"<sup>39</sup>. Préservant son existence corporelle, l'anorexique préserve le corps

---

<sup>34</sup> J. Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Navarin, Paris 1984, p. 33.

<sup>35</sup> M. Recalcati, *L'anorexie comme suicide différé*, dans "La clinique lacanienne" 2011/2 (n° 20), pp. 59-74.

<sup>36</sup> J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, cit., p. 78.

<sup>37</sup> Ivi, p. 36.

<sup>38</sup> Ivi, p. 79.

<sup>39</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 9.

de l'autre, tout comme la résurrection du corps christique est ce qui rend possible la résurrection de tous les corps.

À nouveau, là où le sens commun, mais aussi la majorité des lectures psychanalytiques, tendent à croire que l'anorexique refuse tout altérité (tout comme elle refuserait son corps), nous avançons que celui-ci, en effet, ne peut *que* refuser l'altérité car, précisément, c'est par sa mise à distance que l'altérité é peut être préservée. Ainsi, avec le corps anorexique, le tact a à se faire par *contact*, lequel est un "toucher qui n'absorbe pas", une "caresse"<sup>40</sup>, geste dans et par lequel, d'ailleurs, les deux corps viennent à *comparaître*, apparaissent dans l' "être-avec" ou "co-essentialité"<sup>41</sup>, "l'étranger restant étranger dans le contact (restant *dans* le contact étranger *au* contact)"<sup>42</sup>.

Pour finir, nous tenons à préciser qu'il ne s'agit nullement, pour nous, ici, de proposer une apologie de l'anorexie, sorte de vision "romantique", inconsciente de la souffrance qu'accompagne le fait de mener une existence anorexique. Néanmoins, nous pensons ne pas pouvoir faire l'impasse sur ce constat, exprimé par Jean-Luc Nancy dans *Corpus*, selon lequel aujourd'hui "le désastre s'en aggrave: le corps est toujours plus tombé, plus bas, puisque sa chute est toujours plus imminente, plus angoissante"<sup>43</sup>. Comment sauver ce "corps immanquablement *désastreux*"<sup>44</sup>, comme le définit Jean-Luc Nancy, peut-être sans cacher la référence à Maurice Blanchot? Nous pensons que la radicalité de la révolte anorexique des corps est à penser *face à* ce désastre, et à son imminence. Lorsque nous menons une résistance politique, la grève de la faim représente bien souvenir le dernier recours, l'action ultime et, partant, elle est le témoin de la radicalité des revendications pour lesquelles nous luttons. Nous pensons, notamment, aux grèves de la faim des prisonniers républicains irlandais auxquels le gouvernement britannique avait enlevé le statut de dissidents politiques. C'est grâce à la grève de la faim que leur lutte a pu reconquérir le statut de lutte politique. En ce sens, l'existence anorexique est l'extrême radicalisation d'un geste déjà radical: celui de la grève de la faim. De sorte que, chez l'anorexique, *grever la faim* devient, en dernier recours, à

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 42.

<sup>41</sup> J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit., p. 50.

<sup>42</sup> J.-L. Nancy., *Corpus*, cit., p. 19.

<sup>43</sup> Ivi, p. 10.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

*crever la faim*: l'anorexique, sociologiquement ressortissant la plupart du temps de la classe bourgeoise, se range dans les files de la résistance des *crève-la-faim*, et, tout en crevant de cette faim, il la crève, il la tue, il s'en délivre.

Pour résister à la chute de l'Occident il faut, certes, le poids du corps, mais d'un *corps léger*, qui ne se laisse pas trainer dans l'effondrement par son *surpoids*, par sa *survaleur*. Et comme toute résistance, elle doit être un soulèvement, un surgissement, une insurrection – une *levée des corps*, écrit Jean-Luc Nancy – qui ne peut avoir lieu que à l'*aube*, car l'aube, *création ex-nihilo* par excellence, est le lieu de l'écartement spatial et temporel par lequel quelque chose apparaît et disparaît à la fois, naît pour ne pas se perpétuer, là où, écrit Levinas dans les dernières lignes de *Totalité et infini*, “le perpétuel se convertit en éternel”<sup>45</sup>. Le corps anorexique vise l'Orient et attend, au milieu des autres corps, l’“aube exsangue (qui est) en train de se lever sur un monde des corps”<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche, Paris 1990, p. 318.

<sup>46</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 71.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABRAHAM N. et M. TOROK, *L'écorce et le noyau*, Champ-Flammarions, Paris 1987.
- BAUDELAIRE C., *Les fleurs du mal*, Librio, Paris 2002.
- LACAN J., *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Navarin, Paris 1984.
- LEVINAS E., *De L'évasion*, Fata Morgana, Paris 1982.
- , *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche, Paris 1990.
- MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris 1964.
- NANCY J.-L., *Ego Sum*, Flammarion, Paris 1979.
- , *La création du monde ou la mondialisation*, Éditions Galilée, Paris 2002.
- , *Noli Me Tangere*, Bayard Éditions, Paris 2003.
- , *Corpus*, Éditions Métailié, Paris 2006.
- , *L'intrus*, Éditions Galilée, Paris 2010.
- RECALCATI M., *L'anorexie comme suicide différé*, dans "La clinique lacanienne" 2011/2 (n° 20), pp. 59-74.
- RICHIR M., *Le sens de la phénoménologie dans "Le visible et l'invisible"*, dans *Maurice Merleau-Ponty*, "Esprit", juin 1982.

*ABSTRACT*

Per Nancy l'atomismo greco rappresenta "l'altro inizio" della filosofia, diverso dall'inizio platonico. Il pensiero atomistico è doppio: da un lato afferma la costituzione molteplice delle cose, la loro condizione frammentata e dispersa. Questo è l'aspetto su cui insiste Nancy: il fatto che ogni unità presenta una tessitura multipla, la presenza necessaria di una distanza dentro ogni rapporto, il mondo come un concatenamento di esposizioni. C'è però un altro aspetto dell'atomismo, un pensiero che afferma l'unità indefettibile e dominatrice del molteplice. L'atomo e la sensazione sono due cose che manifestano una coerenza interna assoluta: il primo è "solido", la seconda è "certa". La comprensione della Natura come pluralità primordiale dice in modo soltanto parziale la verità dell'atomismo. L'altra verità dell'atomismo è la necessità fisica ed esperienziale dell'unità.

For Nancy, Greek atomism represents "the other beginning" of philosophy, different from the Platonic beginning. Atomistic thought is double: on the one hand it affirms the multiple constitution of things, their fragmented and dispersed condition. This is the aspect on which Nancy insists: the fact that each unit presents a multiple texture, the necessary presence of a distance within each relationship, the world as a chain of exposures. However, there is another aspect of atomism, a thought that affirms the indefectible and dominating unity of the multiple. The atom and the sensation are two things that manifest an absolute internal coherence: the first is "solid", the second is "certain". The understanding of Nature as primordial plurality tells only partially the truth of atomism. The other truth of atomism is the physical and experiential necessity of unity.

---

\* Tommaso Tuppinì è professore associato di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Veona.

Per gli storici della scienza l'atomismo antico ha anticipato in modo ingenuo una comprensione meccanicistica del mondo che si sarebbe affermata in Europa soltanto nel XVIII secolo. Per Nancy, invece, l'atomismo è un'intuizione filosofica stabile, tutt'altro che provvisoria, che vede la materia come estensione e spaziamiento. L'atomismo è "l'altro inizio" della filosofia greca, il rivale del platonismo<sup>1</sup>. L'intuizione dell'atomismo è stata presto oscurata dal platonismo e, le volte che è tornata alla luce, non sempre è stata capita o riconosciuta. Dire che l'atomismo è l'anticipazione di una teoria meccanicistica della materia è un esempio di equivoco.

Perché è stato l'atomismo a oscurarsi, e non invece il platonismo? Il platonismo intuisce la *koinonia tōn ghēnōn*, le relazioni fra le idee, una rete di segni. Qual è la verità della pesca con la lenza? Qual è il suo posto nel mondo? Prendiamo un foglio e mettiamo a sinistra le tecniche di produzione, invece a destra le tecniche di cattura. Poi concentriamoci sulle tecniche di cattura e dividiamole: a sinistra c'è la caccia, a destra l'agguato... e così via, fino a quando avremo trovato il posto che la pesca con la lenza occupa dentro la rete delle idee. Chiunque può imparare questa verità fatta, basta saper scrivere. Invece, l'intuizione dell'atomismo è intrascrivibile, non fa vedere un diagramma, uno schema, un disegno, ma un movimento: lo spaziamiento, cioè la materialità del mondo. Se ne può parlare e discorrere ma prima bisogna avere questa intuizione, altrimenti le parole rimangono vuote. Il filosofo atomista intuisce la decompressione dello spazio, il farsi della materia, perché la materia è distanza, distacco, resistenza e abbandono, occupa la scena dove, come dice il poeta, ogni cosa a ogni cosa ha detto addio. La materia è il proprio distribuirsi. Non è presenza massiva e stupida, perché è la differenza per la quale "qualche cosa" è possibile. La materia di una cosa è la sua differenza dalle altre, "*materies* viene da *mater*, il cuore dell'albero, il legno duro, e la madre è colei dalla quale e nella quale c'è distinzione"<sup>2</sup>.

La materia non è continua, né semplicemente discontinua. Non è continua perché è articolata, è un reciproco collocarsi di luoghi separati. I luoghi non sono "solidali" fra di loro, sono distinti. Però non è del tutto discontinua, perché i luoghi restano riferiti gli uni agli altri, si toccano. La materia, dunque,

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari e Lanfranchi, Milano 1997, p. 75.

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, *Tre saggi sull'immagine*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 47.

non è inerenza, né taglio netto. Allora cos'è? Cos'hanno visto gli atomisti greci e Lucrezio? La risposta di Nancy è: il farsi della differenza, la *via rupta*, l'aprirsi dello spazio nei suoi luoghi, il disporsi di un mondo. Una pietra che ferisce il piede, ostacola l'insetto, fa ristagnare il rivo d'acqua è l'esempio di una disposizione di mondo. La pietra è un luogo materiale che interferisce con altri luoghi – il piede, l'insetto, l'acqua – scartando via da loro: le cose nascono nello scarto attraverso il quale si dà un mondo, “scarto, diciamo ancora una volta, ‘atomico’”<sup>3</sup>. Ma lo scarto non è pura discontinuità, è anche contatto. Lo scarto è un nodo. La materia intreccia un filo all'altro ma senza saldarli perché il nodo può sempre essere sciolto. La materia annoda e scioglie se stessa nella “pluralità primordiale”<sup>4</sup> dei corpi. Ogni disposizione di mondo ha il senso del nodo. “Il senso consiste di tessitura ovvero di lavoro a maglia. Il senso è tessile, è la stoffa del senso”<sup>5</sup>. La Natura è *tricoteuse*.

### *Esposizione*

Un'ontologia materialista pensa la materia come sequenza di *partes extra partes*<sup>6</sup>. Questa espressione non appartiene alla tradizione atomistica e non sappiamo esattamente da dove viene. Anche se suona patristica o scolastica, non c'è né in Agostino, né in Tommaso. C'è in Ockham, ma l'ha resa popolare Descartes. L'intuizione fondamentale su cui riposa il concetto del *partes extra partes* è che i luoghi della materia possono anche essere adiacenti ma restano sempre distinti. Sono toccabili e feribili ma non penetrabili. Se infilo un dito dentro una pallina di gel, in realtà non “penetro” la pallina perché tocco soltanto la sua superficie. Incontro l'estensione liminale di cose “nelle” quali non sono mai<sup>7</sup>. La materia è rimbalzo, contatto a distanza, disposizione, il prendere luogo di cose che si sottraggono le une alle altre. Questa situazione riguarda tutti i corpi, inanimati, animati, senzienti, parlanti, pensanti, qualunque cosa accada, accade sempre la stessa cosa: il dislocarsi dei corpi, l'andare uno di qua

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. cit., p. 80.

<sup>4</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. 93.

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *Au fond des images*, Galilée, Paris 2003, p. 126.

<sup>6</sup> È una delle espressioni più frequenti in Nancy, a partire da *La comunità inoperosa*.

<sup>7</sup> Cfr. Y. Listik, *Jean-Luc Nancy's Notion of Singularity* in «Ekstasis: rivista de hermenêutica e fenomenologia», VII-2, 2018, p. 190.

e l'altro di là anche se magari sono appiccicati come ventose. La sovrapposizione dei luoghi è ciò che l'intuizione atomistica esclude per principio.

Un luogo non è sovrapponibile a un altro, però è anche vero che nessuna materia è sola, sganciata dal resto. Per Nancy una separatezza totale è impensabile, non esiste, è irreali. Ogni cosa è esposta alle altre: "il corpo è l'essere-esposto dell'essere. [...] [Una] estensione ne espone altre [...]. L'una sull'altra, nell'altra, a contatto con l'altra, si espongono così tutte le estetiche, di cui il corpo costituisce la giunzione discreta, molteplice, copiosa. Le sue membra – teste e code –, le sue parti – cellule, membrane, tessuti, escrescenze, parassiti – i suoi tegumenti, i suoi sudori, i suoi tratti, i suoi colori locali"<sup>8</sup>. Il mondo è un concatenamento di porte e finestre che danno su altre porte e finestre. Una cosa si singularizza rispetto alle altre con le quali rimane annodata, complicata, *entangled*.

Non esistono gli "individui", non esistono monadi. Nessuna cosa dispone di una solidarietà assoluta con se stessa, per due ragioni. Anzitutto, anche quando uno si sente solo, appare a sé come un altro per sé, raddoppiandosi<sup>9</sup>. Per apparire a sé bisogna apparire a un altro in generale, essergli rimesso. La seconda ragione è che l'individuo non è organizzato una volta per tutte, è parzialmente disindividuato, ogni pezzo di materia ha una complessità che ne rende possibile l'analisi: "dappertutto la disgiunzione capricciosa di ciò che dovrebbe costituire *un* corpo. Dappertutto una decomposizione che non si chiude su di un sé puro e non esposto (la morte), ma che propaga anche là – insopportabile com'è – un'inverosimile *libertà* materiale di tinte, di luminosità, di toni, di linee, che non lascia spazio a nessun *continuum*"<sup>10</sup>. Ogni corpo è analizzabile, può essere scomposto in parti. Per quanto si scavi in profondità, non troveremo mai qualcosa di semplice ma un nodo che unisce i fili e li separa: movimento – da qui a là –, sensazione – colore che colpisce l'occhio, occhio che afferra il colore –, discorso – "questo in quanto quello"<sup>11</sup>.

La cosa è un filo che si trova annodato/slacciato con/da gli altri fili. E nel mezzo, tra l'uno e l'altro, cosa c'è? C'è "l'inter-sezione dei fili le cui estremità

---

<sup>8</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004, pp. 30-1.

<sup>9</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. cit., p. 93.

<sup>10</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 31.

<sup>11</sup> J.-L. Nancy, *Il c'è del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Milano 2002, p. 27; cfr. anche, *Il senso del mondo*, trad. it. cit., p. 161.

restano separate anche se annodate”<sup>12</sup>. Come va compresa l’inter-sezione, il nodo? L’inter-sezione è forse un terzo, qualcosa di diverso dall’uno e dall’altro filo? Apparentemente sì, in realtà no. Non esiste un nodo diverso dai fili, perché è il filo a creare il nodo. L’esposizione singolare fa la differenza, è creativa, costruisce il rapporto. Questo è forse il pensiero pivotale di Nancy: “il ‘tra’ è la distensione e la distanza *aperta dal singolare in quanto tale*”<sup>13</sup>. Cerchiamo di approfondire quest’ultimo punto.

### *Arealità*

Ricordiamo cosa succede quando infilo il dito dentro una pallina di gel: anche se magari sono convinto del contrario, non ho penetrato la pallina. Il dito resta fuori, è sulla soglia del gel, senza poterci entrare. La stessa cosa vale per il gel: anch’esso continua ad “arrivare” al dito senza poterlo inglobare e assimilare, non può sovrapporre il proprio luogo con un altro. Le cose sono i risultati provvisori di questa esposizione reciproca. È così che non smettono di identificarsi, prendere un profilo, stagiarsi sullo sfondo dei propri incontri: una volta che hanno cominciato, non finiscono più. Ogni cosa, per essere, è spaziata dalle cose che ne limitano l’estensione. Per certi versi, le cose inorganiche sono quelle che mettono meglio in risalto la realtà del limite e la sua funzione. Uomini, animali e piante, con la loro vita appiccicosa e desiderante, danno l’impressione di un amore fin troppo interessato per ciò che li circonda. I minerali sono più adatti per farci capire la sovrana indifferenza che è la base di tutti i rapporti, anche i più appassionati e tumultuosi.

Stare al mondo non vuol dire soltanto costruirsi un habitat, perché un mondo è fatto anche del semplice stare-in-mezzo, essere-tra ed essere-di-contro delle cose, “dall’una all’altra cosa, ciascuna alla frontiera dell’altra, all’entrata, non entrando”<sup>14</sup>. Non c’è ragione per trascurare o sminuire il modo d’essere – ad esempio – di una pietra, il suo pesare e rotolare sulla strada. Anche il contatto con il suolo, senza nessun interesse o sguardo grifagno, è un laccio che tiene assieme i fili, un nodo dello slabbrato tessuto del mondo. Se è

---

<sup>12</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. cit., p. 11.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. cit., p. 78.

giusto dire che soltanto gli uomini “hanno” un mondo perché lo edificano, “la pietra concreta certo non ‘ha’ un mondo [...] ma ciò non toglie che è al mondo come una *a*, che è almeno quella della *arealtà*: estensione d’aria, spaziamiento, distanza, costituzione ‘atomica’”<sup>15</sup>. L’arealtà è il limite delle cose, ma non va pensata come un luogo diverso dagli altri, ad esempio perché in esso non troveremmo niente, mentre negli altri troviamo qualcosa. L’arealtà è il rapporto tra le cose che però non si distingue dalle cose. L’arealtà è l’essere delle cose e “l’essere può *essere* soltanto essendo-gli-uni-con-gli-altri, circolando nel *con* e come *con* di questa co-esistenza singolarmente plurale”<sup>16</sup>. L’arealtà circola tra le cose, le cose se la scambiano. In che modo? Come ogni cosa ha a che fare con l’arealtà del proprio limite? Una cosa prende il proprio limite da un’altra cosa, quando tocca un’altra cosa.

L’intuizione fondamentale di Nancy è che il rapporto tra una cosa e l’altra – il limite, l’arealtà – non è niente di diverso dall’una e l’altra. Nell’impenetrabile esposizione altrui trovo il mio limite e, dunque, la ragione della mia consistenza. Il dito esponendosi tocca la pallina di gel. La pietra esponendosi rotola sulla strada. Il colore esponendosi si annoda allo sguardo. L’esporsi non è appropriarsi e confondersi-con, perché ciò a cui ci si espone è un’altra esposizione che si ritira, dunque impenetrabile. Non c’è esposizione senza ritrarsi. L’esposizione è fatta così: )( due curve che si toccano. Una curva è un’avanzata (il punto più o meno esteso di tangenza) che retrocede (la piega in alto e quella in basso di ciascuna curva). L’esporsi di una cosa assomiglia alla tecnica cinematografica dello *zolly shot*, che combina nella stessa immagine uno zoom in avanti e una carrellata all’indietro.

### *Qualsiasi*

Se dico “c’è qualche cosa”, sto dicendo la determinatezza della “cosa” e l’indeterminatezza del “c’è qualche”. Ogni cosa è, anche, una cosa qualsiasi, e questo è il suo cuore. “Il cuore di tutte le cose: uno stesso cuore per tutte e per ciascuna, [...] un’esposizione contro cui il pensiero inciampa, su cui rimbalza: che là c’è qualcosa”<sup>17</sup>. *Ciò che* la cosa mostra di essere non coincide con il fatto

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 80.

<sup>16</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. cit., p. 7.

<sup>17</sup> J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio, Marcos y Marcos, Milano 2002, p. 125.

*che* qualche cosa si mostri. *Che* qualche cosa si esponga non è una qualità dell'esporre perché è il fondo dell'esposizione, il fatto del suo ritrarsi. Il "c'è" del mondo è una configurazione senza viso<sup>18</sup>. Proprio mentre esibisce una identità, la "cosa stessa" rimane senza volto, anonima, qualsiasi.

In quanto posto, esposto, in quanto cosa stessa, ogni cosa è qualsiasi. [...] "Qualsiasi" è l'indeterminatezza d'essere di ciò che, ogni volta, è posto ed esposto nella rigorosa concrezione determinata di una cosa singolare, e della sua singolare esistenza. [...] In quanto cose *qualsiasi*, esse sono intercambiabili. Su questo registro, il mondo non è in primo luogo l'ordine definito di un insieme di determinatezze che pongono e fanno valere le loro differenze e le loro relazioni [...]. Il mondo è innanzitutto fatto dalla permutabilità, dalla sostituibilità di tutte le cose. Si potrebbe dire, come in una versione non psichica, non soggettiva e non destinale della metempsicosi: qualche cosa è libera di essere pietra, albero, palla, Pietro, chiodo, sale, Jacques, numero, traccia, leonessa, margherita<sup>19</sup>.

Per ottenere il proprio limite, una cosa è rimessa all'altra. L'unica "regola" che regge il riferimento è il ritrarsi dell'esposizione, ma il ritrarsi non determina in anticipo le figure che l'esposizione può prendere. Il ritrarsi libera l'area attorno a ogni punto del corpo esposto e l'esposizione percorre lo spazio che il ritrarsi ha liberato. Nel mentre di questo percorso, la cosa resta indeterminata. Il ritrarsi è una specie di pausa o sincope nel movimento dell'esposizione, nella quale l'esposizione può riconfigurarsi. Nel fondo dell'esposizione che si ritrae, le cose e gli uomini trovano la ragione della propria indeterminatezza, restano cose e uomini qualsiasi.

Per corrispondere all'inesauribile avanzata delle cose e al loro essere-qualsiasi

il pensiero salta: salta nelle cose, per tentare di venirci con lo stesso salto del "prima", per afferrare l'inafferrabile. Esso tocca la cosa stessa, ma questa cosa è anche il pensiero stesso. Il salto necessario è inutile, il salto inutile è necessario – ed è anche la cosa del pensiero che si mostra inafferrabile, immemorabile. Da-

---

<sup>18</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. cit., p. 191.

<sup>19</sup> J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. cit., p. 155.

vanti a sé come davanti a ogni cosa, il pensiero scopre l'inappropriabile proprietà della cosa.<sup>20</sup>

Il nodo tra la determinatezza della cosa e la sua indeterminatezza, tra l'esposizione e la sincope dell'esposizione, è il vero e proprio oggetto del pensiero. Il pensiero pondera, pesa: sente l'imprendibile peso delle cose, per il quale ogni cosa è anche una cosa qualsiasi. Pensare significa sentire il poter-essere – la libertà – della cosa: “*che* la cosa si *può* mostrare”<sup>21</sup>, la cosa passibile di senso. La cosa passibile di senso è la cosa possibile, “una cosa è passibile di qualcosa che può ‘succederle’, che può ‘accadere’ o ‘aver luogo’ per essa”<sup>22</sup>. La “qualunqueità” di una cosa non è il fatto di esporsi ma la possibilità di esporsi, il non-ancora dell'esporsi mentre si espone. Il pensiero che riesce a corrispondere alla “qualunqueità” delle cose diventa un pensiero di nessuno, un affetto indeterminato<sup>23</sup>.

### *L'atomo e i corpi*

Il “salto” del pensiero, di cui parla Nancy, è lessicalmente riconducibile alla tradizione dell'atomismo: la *epibolé tēs dianoias* di Epicuro, lo *animi iniectus* di Lucrezio. *Iniectus* vuol dire getto, avanzata, sprofondamento. Verso cosa salta il pensiero? Verso l'unità. Quando si parla di atomismo, di solito ci si riferisce a un pensiero della Natura come pluralità primordiale e aggregato di parti che non si totalizzano. Questo è giusto soltanto a metà. L'altra metà dell'atomismo teorizza la necessità di un'unità indefettibile e dominatrice del molteplice.

Se esistesse la possibilità di un'analisi infinita, se il molteplice precedesse l'unità, la probabilità che ci sia *qualcosa* sarebbe pressoché nulla. Il contatto è potenzialmente distruttivo e, alla lunga, l'urto e il cozzo delle cose le avrebbe disgregate e polverizzate senza rimedio. Perché ci siano le cose serve qualcosa di indistruttibile: gli atomi, di cui le cose sono l'aggregazione. Come sono fatti gli atomi? Sono semplici, senza parti, oppure complessi? Se due atomi si aggregano non si toccano in ogni parte ma soltanto al limite, altrimenti – se si toccassero in ogni punto, come due pellicole senza spessore – sarebbero so-

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 130.

<sup>21</sup> Ivi, p. 137.

<sup>22</sup> Ivi, p. 132.

<sup>23</sup> Cfr. ivi, p. 131.

vrapponibili, diventerebbero lo stesso atomo. Se l'atomo fosse semplice non sarebbe possibile distinguere la parte liminare dalle altre parti e atomi senza parti non potrebbero incontrarsi e aggregarsi perché sarebbero senza limiti. D'altra parte, se l'atomo fosse fatto di parti che possono separarsi, sarebbe instabile, rischierebbe di distruggersi dopo un contatto violento con altri atomi e non avremmo la garanzia che gli atomi possono produrre cose. Da questo panorama senza cose ci salva lo *iniectus* che pensa l'atomo come l'unità di un molteplice che però non si può scomporre. Gli atomi sono, ciascuno, una superficie modulata, una sequenza di *minimae partes*: curve, avvallamenti, sporgenze, rientranze. Le parti dell'atomo non sono *partes extra partes*, ma *intus partes* (*De rerum natura* III, 809), parti inseparabili, così come una valle è inseparabile dal monte e il *recto* di un foglio dal *verso*. “Dunque, parti come queste confluiscono e formano la natura del corpo in unico movimento complesso (*agmine condense*)” (I, 605-6). L'unità delle parti è *agmen*, che indica il percorso di un fiume, lo spostarsi del serpente, la marcia di un esercito. L'atomo è l'immediato stringersi delle sue *minimae partes*. L'atomo è un'unità di parti non separabili, solitario per natura ma può stringere legami con altre unità. Il “senso dell'unità” che appartiene all'atomo allontana l'atomismo da una comprensione meccanicistica della materia.

Come il pensiero raggiunge l'atomo, se il pensiero ha la propria origine nei sensi ma l'atomo non può essere visto, ascoltato, toccato? Per averne l'intuizione, serve una mossa doppia: penetrazione e rivolgimento. Se vogliamo sapere come sono fatte le parti elementari di un oggetto, cominciamo col dividere la sua estensione, strizziamo gli occhi, concentriamo lo sguardo e mettiamo a fuoco parti sempre più piccole fino a quando ne troviamo una che non può essere rimpicciolita ulteriormente. Lo sguardo coglie così il minimo sensibile della cosa, l'estensione dentro cui non sembra possibile fare ulteriori differenze. A questo punto lo *iniectus* diventa rivolgimento. Il pensiero mette insieme il prima e il dopo, l'operazione e il risultato: sovrappone al minimo sensibile la scansione dello sguardo che ha via via distinto le parti. Il concetto dell'atomo viene fuori dal nodo che l'intuizione del minimo sensibile stringe con il potere di un'analisi finita. Il minimo sensibile resta integro ma il pensiero lo ha scandito in parti ideali. La sovrapposizione del prima e del dopo produce l'intuizione di un corpo fatto di parti ma indecomponibile, l'atomo. Il pensiero ha scoperto un corpo le cui parti – contrariamente a quello che succede nei corpi sensibili – sono annodate in modo inestricabile.

Lucrezio chiama gli atomi *primordia rerum*: non “cose”, ma fili iniziali delle cose. *Primordium* è, alla lettera, il filo di un ordito. Le cose – i corpi complessi, dalle molecole in su – sono tessuti fatti di fili e buchi, atomi e vuoto. Le cose sono nodi che si stringono attraverso il vuoto (VI, 958), il vuoto è ciò permette a un corpo di essere articolato, avere non soltanto una massa ma anche una struttura. L’atomo, invece, non partecipa del vuoto, la solidarietà delle sue parti non può cedere. La solidità, *soliditas*, dell’atomo non significa il suo essere “duro” e non “molle” (queste sono qualità cosali), ma l’”essere compatto”. L’atomo non ha smagliature, è coerente con se stesso, è l’essere-individuo che precede l’essere-cosa.

Il vuoto appartiene alla formazione e alla vita di tutti corpi complessi, formati da più atomi, però il dilagare del vuoto interno di un corpo ha come conseguenza la morte. Individuazione e disindividuazione – creazione e distruzione – si danno battaglia nei corpi complessi, la decomposizione è lo sfondo passato e futuro sul quale viene percepita ogni individuazione presente. Le cose possono essere divise in due o più parti e scomparire. Invece, per quanto un atomo venga colpito da altri atomi, rimane quello che è. L’atomismo mette in mora il dualismo, religioso e filosofico, per il quale l’individuo è necessariamente portatore di un’essenza generale oppure discende da un molteplice preindividuale. Quest’ultima cosa è vera per i corpi complessi, che infatti vengono formati a partire dagli atomi, ma non per gli atomi. In Lucrezio non c’è neppure una generica *zoē* – vita sovraindividuale, principio impersonale – che si tradurrebbe nella molteplicità del *bios* atomico. Ciascun atomo è l’unità delle sue *minimae partes* ed esclude ogni riferimento, tanto al sovraindividuale quanto al preindividuale.

Si potrebbe obiettare che l’atomo cade, si muove, e per farlo si affaccia sul vuoto: dunque, per essere se stesso, è rimesso al vuoto come a un altro da sé. Ma vedere nel vuoto l’altro dell’atomo vuol dire pensare l’atomo come estraneo allo spazio, dunque potenzialmente immobile. Per immobilizzare il movimento di un atomo bisognerebbe spingerne l’analisi all’infinito, scomporre il movimento in tratti di spazio sempre più piccoli fino a trovare il punto che l’atomo di volta in volta occupa senza muoversi. L’analisi infinita – che è necessaria se vogliamo chiudere l’atomo al movimento e aprirlo al vuoto – sarebbe possibile se il movimento dell’atomo fosse indeterminato e continuo, ma il movimento è invece determinato e discontinuo. L’atomo, in un minimo pensabile di tempo, fa un salto attraverso lo spazio e ogni salto copre distanze

finite, non ulteriormente scomponibili. Il filo dell'atomo ha una velocità di propagazione che si estende per un certo tratto. Nel tempo di questa propagazione non è possibile dire che l'atomo "si sta muovendo" – come se il percorso fosse divisibile in tappe – ma soltanto che "si è mosso", cioè che occupa un'estensione intera, non frazionabile. L'atomo che pesa e cade domina un tratto di vuoto nello stesso senso in cui domina le *minimae partes*: non ospita il vuoto al proprio interno ma nel tempo della sua propagazione l'atomo è il vuoto che ha percorso. L'atomo non incontra il vuoto come qualcosa d'altro da sé, perché lo integra. (Thomas Nail si spinge a dire che in Lucrezio è il movimento dell'atomo a produrre lo spazio, il vuoto è una scia della caduta atomica<sup>24</sup>). L'atomo è autoreferenziale nella sua formazione – è l'unità immediata del proprio molteplice – e nel movimento – domina lo spazio che attraversa – al punto da essere *caecum*: non vede niente di ciò che lo circonda perché il suo sguardo è rivolto all'interno.

È grazie agli atomi che i corpi complessi mostrano una qualche stabilità individuale e, se sono corpi viventi, una continuità attraverso le generazioni. Il tessuto di un corpo è il suo *certum discrimen* (V, 924), il limite interno, i rapporti strutturali di pieno e vuoto che fanno la sua natura. In un universo dove domina l'entropia e la rovina, l'opera di un individuo è mantenere e ripetere la propria struttura, in se stesso e in ciò che da esso discende. Il ventaglio delle combinazioni interatomiche è sterminato ma quelle che "fanno presa" e tessono un corpo sono molto meno. La Natura è sperimentatrice, gli atomi si incontrano e scontrano in tutti i modi possibili e immaginabili, ma la maggior parte degli urti sono fallimentari, gli atomi non si aggregano, la creazione di un corpo resta un fatto abbastanza eccezionale. Se, nonostante tutto, esistono delle combinazioni buone, capaci di durare e riprodursi, ciò è dovuto al fatto che gli atomi mantengono la propria imm modificabile unità. Le buone combinazioni durano, si ripetono e diventano tipiche grazie agli atomi che, rimanendo sempre gli stessi, possono ancora incontrarsi in quel modo. Il corpo complesso, mantenendo il *discrimen* che lo caratterizza, possiede qualcosa della *soliditas* atomica, ne è una versione visibile. La differenza, non di poco conto, tra l'unità degli atomi e la tenuta dei corpi è che la seconda è un pro-

---

<sup>24</sup> Cfr. T. Nail, *Lucretius I. An Ontology of Motion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019, p. 160.

dotto storico. I corpi, al contrario degli atomi, sono il risultato di alleanze atomiche che possono sempre spezzarsi. Anche la continuità delle generazioni può interrompersi perché alle volte la progenie esibisce caratteristiche eccentriche e mostruose che non ripetono quelle dei genitori.

L'avvolgersi su se stesso del tessuto cosale, la solidità del limite interno, il mantenimento di una struttura caratteristica, è la condizione per sentire le altre cose. Il limite interno di ogni cosa ha un risvolto esterno: la *finita potestas* (I, 76), un potere di *tangere et tangi* (I, 304). Le cose esistono perché possono toccare e essere toccate. *Tactus corporis est sensus* (II, 434-5), il senso delle cose è il tatto. Ma il senso del tatto emerge da ciò che non sente, gli atomi: *ex insensilibus sensibile gigni* (I, 888). Gli atomi si toccano senza sentirsi, perché la loro attività è solo interna, introflessa. Le condizioni della sensazione – gli atomi – non assomigliano alla sensazione.

### *Sentire*

Il sentire è una novità del mondo, una proprietà emergente della materia, non appartiene ai suoi fili ma ai tessuti. La prima affezione della materia è fatta di almeno due atomi e dipende dalla possibilità di *consociare motus* (II, 111), collegare i loro movimenti. Quando gli atomi si incontrano, le tendenze che appartengono a ciascuno – la fuga del peso e la viscosità della superficie – si controbilanciano e producono i tessuti porosi delle cose. Gli atomi abbandonano momentaneamente la propria solitudine e prendono il senso del corpo di cui sono diventati parte. I legami modificano la propagazione dell'atomo: prima cadeva in basso, adesso gli urti con atomi vicini gli fanno prendere altre direzioni. Non per questo la sua solitudine è distrutta: l'atomo, anche se legato in un tessuto, non è immobile, continua a muoversi. Il legame modifica la direzione di propagazione e la lunghezza del tragitto ma la quantità di moto dell'atomo non può scendere al di sotto del minimo pensabile. Per questa ragione i tessuti dei corpi vibrano. La vibrazione di un tessuto – Epicuro parlava di *pàlsis*, Lucrezio di *parvula causa* – è il comportamento di una popolazione di atomi che si sono integrati grazie alle proprie superfici viscosi, hanno fatto presa tra di loro, ma continuano a pesare, quindi tendono a staccarsi.

I tessuti sentono altri tessuti. La sensazione ha un aspetto genealogico – come e perché si produce la sensazione – e uno esperienziale – ciò che accade nella sensazione. La genealogia della sensazione è fatta di molteplicità: per

sentire qualcosa, serve l'incontro di almeno due corpi. L'esperienza della sensazione, invece, non è molteplice ma unica. Insieme al *certum discrimen* del corpo complesso, la sensazione è un altro *analogon* dell'atomo.

La sensazione nasce quando i filetti di un corpo si insinuano più o meno velocemente attraverso i pori di un altro. Il latte e il miele sono più facili da far girare in bocca e inghiottire delle sostanze aspre. L'olio d'oliva scivola più lentamente del vino attraverso l'imbuto perché i suoi atomi sono intessuti più fittamente. L'imbuto scompone il liquido in filetti e li ricompono adattandoli alla propria forma: se l'olio per attraversare l'imbuto ci impiega un tempo maggiore è perché è più difficile disfare i suoi legami interatomici (II, 391-397). Il corpo senziente è un imbuto nel quale passano e si concentrano i flussi della materia. La luce, i venti e i suoni attraversano lo spazio in tutte le direzioni, l'occhio e l'orecchio raccolgono i fili di luce e i fili del suono. La curvatura dell'occhio, la cavità dell'orecchio, ma anche la distesa di una riva sabbiosa e la sporgenza delle rocce, setacciano e concentrano l'irradiazione della materia che li circonda. A teatro, i velari gialli e rossi distesi sopra la testa degli spettatori fanno vibrare i muri al ritmo del proprio colore: *omnia corrient correpta luce diei*, tutto sussulta e ride per aver catturato la luce del giorno (IV, 80-83). Le vibrazioni – le “risate” dice Lucrezio – dei velari colorati e dei muri, toccandosi, si muovono a un unico ritmo.

La sensazione è l'incontro tra un corpo filtrato e un corpo filtrante. Il tessuto di una cosa determina il modo in cui incontra le altre offrendo precise forme di viabilità (VI, 981-983). La sensazione è un insieme di filetti che si piegano e raccolgono nella svasatura dell'organo. Il piacere è una sensazione nella quale il sentito si adatta ai canali del corpo senziente. Le sensazioni dolorose, invece, sono dovute al fatto che le asperità e durezza di ciò che viene sentito cercano di scavare nuovi canali dentro il corpo e rischiano così di lacerarlo (II, 406-407). Tutto è tatto – *tactus corporis est sensus* –, non soltanto il miele oppure l'aspro veleno nella bocca ma anche le cose viste oppure ascoltate perché l'occhio e l'orecchio sono colpiti dai simulacri, le leggerissime pellicole che si staccano dalle cose e vengono raccolte da chi le riceve. Nessun simulacro è percepibile singolarmente. Il simulacro è un velo talmente leggero che, da solo, non viene sentito. I simulacri diventano percepibili se si accumulano. Sommandosi e intessendosi lungo i *foramina* degli organi, i simulacri si fanno immagine sensibile.

Quello che abbiamo descritto finora è l'aspetto genealogico-meccanico della sensazione e coinvolge la pluralità di tessuti che appartengono tanto al senziente quanto al sentito. Ma nell'esperienza della sensazione la pluralità non è più riconoscibile. Sentire significa *ex se voluptatem capere*, cavar una qualche voluttà da se stesso (II, 968). Quando siamo toccati da qualcosa, accade uno stimolo interno: *sollicitatur id in nobis* (IV, 1037). Una cosa che ci tocca – corpo oppure simulacro – fa nascere la sensazione in cui non c'è più differenza tra *id e nos*. Ciò che sollecita è in noi. I corpi sono due ma la sensazione è unica: *sensus corporis*, il senso del corpo (II, 432), è un genitivo soggettivo e oggettivo.

La cosa ci fa muovere insieme a lei, *id nos commovet* (IV, 235), così come a teatro i velari colorati tremolano assieme ai muri su cui cade la loro ombra. La sensazione non è adeguazione, riconoscimento, rappresentazione, perché è un evento reale, il farsi di un unico ritmo da più vibrazioni. La *commotio* della sensazione è l'analogo del *consociare motus* che riguarda la formazione dei corpi. La sensazione è "una" perché è raccolta in se stessa, non perché sarebbe uniforme o omogenea: la sensazione è fatta di tutte le differenze, i toni, le luci e le ombre, le durezza e le mollezze, i dolori e i piaceri, che sono le *minimae partes* di un'unica *voluptas*. Posso vedere una battaglia o un edificio che esplode, ma la scena non è meno unitaria di quando vedo un gregge immobile o un quadrato nero. La sensazione non è – per riprendere un'espressione di Nancy – un apparire a sé che ha già rimesso il sé all'altro, perché la sensazione non si raddoppia, non appare a sé, appare e basta. Nel *commovere*, le superfici vibranti della materia hanno aderito e fatto presa: il *recto* sentito e il *verso* senziente sono il foglio della sensazione. La sensazione è uno spazio piatto, senza "punto di vista" e senza uscita. I *pectora caeca* degli uomini che non conoscono la filosofia e si limitano a sentire (II, 14) sono come i *corpora caeca* degli atomi. L'*homme moyen sensuel* è l'immagine vivente dell'atomo. La certezza sensitiva è una versione esperienziale della primordiale *soliditas*.

La sensazione precede il dubbio della conoscenza. Anche le illusioni ottiche sono una realtà indubitabile. La nave sulla quale ci siamo imbarcati e che attraversa il fiume è ferma, il paesaggio attorno, invece, si muove, le nuvole sono dentro la pozzanghera, due muri che corrono paralleli finiscono per toccarsi, il remo immerso nell'acqua è spezzato, il sole sprofonda nel mare. Eraclito diceva che ogni giorno spunta un sole diverso e che è largo come il piede di un uomo. Le sensazioni non sono né vere né false, sono certe. Nella sensazione non c'è ancora un

“mondo esterno” al quale riferirsi, né tantomeno è possibile determinare la verità oppure falsità del riferimento. La verità e la falsità entrano in gioco quando il senziante ha interpretato e nominato ciò che sente: ho visto una torre rotonda e invece era quadrata, è la distanza che mi ha ingannato. La sensazione diventerà vera oppure falsa soltanto per il giudizio. Prima del giudizio l’alternativa tra vero e falso non ha senso perché la sensazione non è un oggetto di constatazione – non appare né a sé né ad altro – ma un accadere. Per dirla in modo performativo, l’atto della sensazione non può mai essere falso in quello che fa<sup>25</sup>. Il giudizio sostituisce le cose dubbie – vere oppure false – alle *res apertas*, le cose nella loro evidenza sensibile (IV, 596). “Vero” e “falso” sono un’aggiunta che allontana il mondo e comincia a rappresentarlo. La separazione tra senziante e sentito è una conseguenza della domanda: *che cosa ho visto io?* Questo è l’inizio della conoscenza. I sensi, invece, non fanno nulla sulla natura delle cose (IV, 384). La sensazione non ha bisogno di conoscere la propria natura e quella del mondo perché la sensazione *appartiene* alla natura del mondo, è un suo evento, come l’esistenza dell’atomo e il formarsi dei corpi.

### *Universo*

Se l’atomo e la sensazione sono esempi di unità senza smagliature, la filosofia atomistica mette al polo opposto della realtà un termine di cui, come per l’atomo, non possiamo fare esperienza diretta ma che ha una struttura antitetica a quella dell’atomo: l’universo. Il concetto di universo è ottenuto attraverso un salto simile a quello che inventa il concetto di atomo. Se davanti a un panorama spostiamo lo sguardo oltre ciò che vediamo adesso e rimuoviamo i confini di ciò che si presenta, siamo sicuri che troveremo qualche cosa d’altro: un nuovo panorama oppure il vuoto. Se ripetiamo l’operazione troviamo ancora dell’altro e poi dell’altro ancora. Per quanto continuiamo ad allargare il nostro orizzonte ci accorgiamo che – al contrario di ciò che succede mettendo a fuoco parti sempre più piccole di un corpo – non troviamo un limite. Ma, in questo non-trovare, l’*iniectus* del pensiero ha pur trovato qualcosa: uno spazio che oltrepassa sempre se stesso, la necessità di un progresso indeterminato, un

---

<sup>25</sup> Cfr. T. Nail, *Lucretius II. An Ethics of Motion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2020, p. 170.

allargarsi infinito. Se adesso facciamo la seconda mossa dell'*iniectus* e mettiamo insieme l'operazione e il risultato, la scansione dello sguardo rivolta sul piano di un indefinito estendersi produce l'immagine di un aggregato senza coerenza interna, un aggiungersi di parti le une alle altre senza un *terminus* capace di stringerle insieme. Questo sfilacciamento senza unità è l'universo. Né l'atomo né l'universo sono determinabili: l'atomo perché è assolutamente determinato, l'universo perché è assolutamente indeterminato. L'atomo e l'universo non sono passibili di senso. L'atomo è l'unità impassibile di un molteplice che non prende nulla dall'ambiente. Può integrarsi dentro altri corpi ma ha un senso anche da solo. L'universo è una dilatazione senza tregua in cui tutto scappa e il senso può riguardare alcune sue regioni, mai la sua integrità (che non esiste). L'atomo e l'universo sono le colonne d'Ercole dentro le quali accade tutto il senso che c'è. Il corpo complesso e organizzato è una specie di termine medio tra l'uno e l'altro: consiste di un *discrimen* coerente ma può improvvisamente frantumarsi e scomparire. La sensazione sta dalla parte dell'aggregato cosmico se la consideriamo genealogicamente, sta invece dalla parte dell'atomo se viene considerata esperienzialmente.

L'atomo e l'universo sono i due estremi che il pensiero di Nancy intende scartare. Il pantittilismo è una posizione comune a Nancy e all'atomismo antico, ma diverso è il significato che assume nell'uno e nell'altro. Per Nancy, che si tratti di due asteroidi in collisione oppure di una mano che accarezza una testa oppure della vita interna di un atomo, c'è la stessa cosa: l'aver a che fare di una superficie con un'altra. L'occhio riceve la sollecitazione di un colore e la restituisce come messa a fuoco. La sensazione è sempre tra-due: l'una esposizione e l'altra non fanno mai uno, sono due spinte, due slanci che hanno bisogno di uno scarto nel contatto. La sensazione ha l'essere della divisione. In parte, questa è anche la verità dell'atomismo: un corpo si insinua nei miei vuoti e così posso sentirlo ma io e lui restiamo distinti. Allo stesso modo, tra lo sguardo e la cosa c'è lo spazio che i simulacri della cosa devono percorrere per toccarmi. C'è sempre un'emissione e una ricezione: tattile, simulacrale, di corpi, di veli. Però questo è vero soltanto per l'aspetto genealogico della sensazione, perché l'esperienza della sensazione è fatta di un'unica *commotio*. La divisione filosofica tra il senziente e il sentito è preceduta dall'unità del sentire. La sensazione accade grazie all'incontro di almeno due corpi ma il suo senso non è segnato dall'incontro, l'incontro non appartiene alla sensazione in at-

to. L'incontro è una ricostruzione fatta dopo, è il modo in cui il giudizio cerca di spiegare la sensazione perdendone però l'esperienza diretta.

L'intuizione fondamentale dell'atomismo antico è rivolta all'unità dell'atomo e della sensazione. La compattezza delle *intus partes* subatomiche rende possibili le *partes extra partes* delle cose visibili. L'unica *commotio* del sentire sta prima del riferimento di qualcosa a qualcos'altro e ne è la condizione. L'unità non è necessariamente la negazione catatonica dello spazio, *res inextensa*, buco nero e senza respiro. All'unità morta del corpo semplice oppure imploso l'atomismo sostituisce il corpo dominatore dell'atomo e l'unità della sensazione, senza i quali – così pensa l'atomismo – nessun mondo ed esperienza possono nascere.

Il pensiero di Nancy prende le distanze dall'intuizione atomistica dell'unità dominatrice ma ci si riavvicina spontaneamente nelle occasioni in cui mette a tema la singolarità 'qualsiasi'. Una cosa è 'qualsiasi' perché, nel suo movimento di ritiro dalle altre, rende possibile ogni tipo di rapporto: nella indeterminatezza del ritiro si danno a vedere per un istante l'integrità delle possibilità di esposizione che appartengono alla cosa e tutti i nodi che il rapporto può stringere.

## BIBLIOGRAFIA

- LISTICK Y., *Jean-Luc Nancy's Notion of Singularity* in «Ekstasis: rivista de hermenêutica e fenomenologia», VII-2, 2018.
- NAIL T., *Lucretius I. An Ontology of Motion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.
- , *Lucretius II. An Ethics of Motion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2020.
- NANCY J.-L., *Au fond des images*, Galilée, Paris 2003.
- , *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004.
- , *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- , *Il c'è del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Milano 2002.
- , *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari e Lanfranchi, Milano 1997.
- , *Tre saggi sull'immagine*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- , *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio, Marcos y Marcos, Milano 2002.

Somatocene.

Noi corpo del mondo

GIOVANBATTISTA TUSA\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1834>

*ABSTRACT*

Il paradosso del nostro tempo sembra essere quello di un'umanità sempre più unificata e allo stesso tempo sempre più frammentata. Più il pianeta diventa integrato, più i nostri fondamenti condivisi sembrano crollare. In risposta a questo disagio, la filosofia pare attraversata dalla spaventosa ipotesi di uno scenario ultimo, radicale e allo stesso tempo rassicurante: la prospettiva di un mondo senza di noi. In questo breve scritto speculiamo su tale visione affascinante e definitiva, che mira a bandire dal mondo la figura familiare ma contraddittoria del "noi". Il "noi" è infatti una paradossale prima persona plurale che intreccia molteplicità e unicità; piuttosto che denotare l'idea cumulativa di una sostanza, nomina la figura di un'ontologia ancora a venire.

The paradox of our time seems to be that every day humanity is becoming more and more unified while at the same time it is becoming more and more fragmented. The more integrated the planet becomes, the more the ground that holds our lives together seems to break down. In response to this unease, philosophy seems to be traversed by the frightening hypothesis of an ultimate scenario that is both radical but nevertheless somehow reassuring: the perspective of a world without us. In this short essay, we speculate on such a final and compelling vision that aims to banish from the world the familiar yet contradictory figure of "we". For "we" is a paradoxical plural in the first person that intertwines multiplicity and uniqueness; rather than denoting the cumulative identity of a substance, it names the figure of an ontology yet to come.

---

\* Giovanbattista Tusa è ricercatore in Filosofia ed Ecologia presso il Nova Institute of Philosophy (IFIL-NOVA) della Universidade Nova De Lisboa.

*Mi chiederai tu, morto disadorno,  
d'abbandonare questa disperata  
passione di essere nel mondo?*

Pier Paolo Pasolini  
*Le ceneri di Gramsci*

In un libro di ampio successo intitolato *The World Without Us* (Il mondo senza di noi), il giornalista americano Alan Weisman ci chiede di immaginare il futuro della Terra, senza di noi. In questo pianeta senza essere umani le gigantesche infrastrutture che rendono possibile la nostra civiltà progressivamente crollano e infine scompaiono. Oggetti di uso quotidiano divengono immortali come fossili; tubi e cavi di rame si trasformano in semplice roccia rossastra. L'unica eco dell'esistenza umana si rivelano essere le onde radio che rimarranno nell'universo dopo di noi, in forma di "onda cosmica elettromagnetica", come "fantasmi dei nostri ricordi"<sup>1</sup>. Nel libro di Weisman il pianeta, liberato dalla pressione della vita umana, tira una sorta di sospiro biologico e può finalmente rigenerarsi. La vita (ri-)prende le sue forme più varie e diverse:

In qualche decennio, senza più cloruro e bromuro ad alzarsi verso il cielo, lo strato dell'ozono si ristabilirebbe e i livelli ultravioletti diminuirebbero. In qualche secolo, con il dissiparsi della maggior parte della nostra CO2 industriale in eccesso, l'atmosfera e i bassifondali si rinfrescherebbero. I metalli pesanti e le diossine si diluirebbero e a poco a poco verrebbero dilavati dal sistema. Dopo che i Pcb e le fibre plastiche fossero stati riciclati qualche migliaio o milione di volte, qualunque cosa davvero intrattabile finirebbe sepolta fino a metamorfizzarsi ed entrare a far parte del mantello del pianeta. Molto prima – in molto meno tempo di quello che abbiamo impiegato noi a far fuori i merluzzi e i colombi migratori – ogni diga della Terra si riempirebbe di limo e traboccherebbe. I fiumi tornerebbero a trasportare verso il mare le sostanze nutritive, come accadeva prima che noi vertebrati strisciassimo su queste sponde<sup>2</sup>.

Il nostro tempo vede il proliferare di speculazioni inumane, di fiction filo-

---

<sup>1</sup> A. Weisman, *Il mondo senza di noi*, trad. it. di N. Gobetti, Einaudi, Torino 2008, p. 329.

<sup>2</sup> Ivi, p. 322.

sofiche che immaginano un mondo senza di noi. L'epoca contemporanea ci chiede di immaginare un pensiero privato dall'ingombro umano, al di là di ogni esperienza, o persino anteriore a ogni forma di vita. In *Dopo la finitudine* Quentin Meillassoux si chiede infatti in quali condizioni la filosofia possa prendere in carico un "arcifossile" che non sia una traccia di vita passata, ma piuttosto il segno materiale di un avvenimento ancestrale, anteriore alla comparsa della vita sulla Terra, come ad esempio "un isotopo di cui si conosce la velocità di decadimento radioattivo, o l'emissione luminosa di una stella in grado di fornirci delle informazioni sul momento della sua formazione"<sup>3</sup>.

Si potrebbe affermare in un certo senso che l'insistente apparizione del fantasma di un mondo senza umani non che sia la naturale catarsi di un'epoca per la quale si è proposta la definizione di "Antropocene". Tale termine configurerebbe una situazione epocale in cui l'umanità si proietta su tutto il pianeta, mescolandosi ai livelli delle maree, ai movimenti dei ghiacciai, agli stati gassosi dell'atmosfera. È però se il termine "Antropocene" designa un'epoca geologica contrassegnata dall'azione umana che si fa agente di trasformazione planetaria, allo stesso tempo essa pure inevitabilmente evoca la fine della separazione tra gli umani e le entità viventi e non viventi che popolano i vari tempi e spazi planetari. Ciò che si riteneva separato è dunque entrato nuovamente in collisione. "Antropocene" nomina l'epoca in cui la terra diviene testimone, fin nei suoi strati più profondi, della storia del progressivo dominio della specie umana su tutti gli altri terrestri – e però essa necessariamente nomina anche l'inizio di un'apertura inevitabile di questa specie a influenze e vicende non umane<sup>4</sup>.

Nel 1946, l'anno successivo ai bombardamenti atomici di Hiroshima e Nagasaki, Martin Heidegger compone "Wozu Dichter?", un breve testo sulla poesia in cui propone una singolare lettura delle poesie di Rainer Maria Rilke. In alcuni passaggi di quello scritto il filosofo tedesco sembra annunciare una sorta di fine di gerarchia degli enti, contraddicendo a tratti quanto aveva

---

<sup>3</sup> Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano 2012, p. 23.

<sup>4</sup> Sullo stato inaudito, e anche indefinito, in cui le condizioni senza precedenti messe in luce dalla crisi ecologica richiedono una rivalutazione critica delle condizioni materiali che strutturano il rapporto tra gli umani e il loro ambiente mi permetto di rinviare a G. Tusa, "Politica e finitudine. Note per un'ecologia delle verità". *Estetica. Studi e Ricerche* 2/2020, pp. 205-222.

scritto qualche anno prima a proposito dell'animale "povero di mondo", e della pietra "senza mondo" ne *I concetti fondamentali della metafisica*. "L'uomo da un lato, la pianta e la bestia dall'altro"<sup>5</sup> sono consegnati a una dimensione comune che Heidegger chiama *das Offene* (l'Aperto), che attinge direttamente all'illimitatezza. Il rapporto "tra l'Essere fondante e l'essere fondato è uguale"<sup>6</sup> per la pianta, l'uomo e l'animale in quanto tutti sono parimenti gettati nell'evento "mondano" di un'apertura. Heidegger distingue il "mondano" (*das Weltische*) come evento di apertura dal "mondo" come totalità di enti con cui l'uomo moderno, in quanto essere razionale, si confronta. L'apertura "mondana" della natura – contro l'imperialismo della ragione calcolante applicata a tutti i fenomeni – suppone che tutti gli esseri partecipino al "rischio" dell'evento dell'essere. L'Essere infatti "rischia i viventi", e la pianta, l'animale, l'uomo "hanno in comune il fatto di essere propriamente non protetti"<sup>7</sup>. Ma la modernità europea ha instaurato un nuovo rapporto con la Terra, che non consiste semplicemente nell'organizzazione di un sistema produttivo che intensifica la generazione naturale per indirizzarla verso i bisogni o le esigenze dell'uomo. Esso riduce piuttosto tutti i processi naturali a una pura e semplice accumulazione di risorse disponibili, utilizzabili e consumabili, nel senso in cui tutto si allinea "nell'*ordinabilità* di ciò di cui bisogna impadronirsi"<sup>8</sup>. In questa epoca, secondo Heidegger, l'umanità concepisce il suo rapporto con la realtà innanzitutto in termini di calcolo, sfruttamento e pianificazione, e riduce il mondo a "un'idea fissa", ossia a qualcosa di posto innanzi a sé "nell'ambito delle informazioni e disposizioni umane e nell'esser essente unicamente così"<sup>9</sup>.

All'origine della modernità vi è dunque uno specifico rapporto con il mondo connesso alla mutata capacità di occupare una certa posizione, d'impadronirsi di un punto di vista eccentrico, unico, alieno. È da questo punto di vista estraneo che – scrive Hannah Arendt in *Vita activa* – "abbiamo tro-

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, "Perché i poeti?", in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 328.

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

<sup>7</sup> Ivi, p. 330.

<sup>8</sup> M. Heidegger, "Seminario Le Thor 1969", in Id., *Seminari*, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 2003, p. 141.

<sup>9</sup> M. Heidegger, "L'epoca dell'immagine del mondo", in Id., *Holzwege*, cit., p. 109.

vato un modo di agire sulla terra e dentro la natura terrestre come se ne disponessimo dall'esterno"<sup>10</sup> e la esponiamo, anche a costo di distruggere le condizioni stesse della sua esistenza, a "forze cosmiche universali estranee alla sua natura".<sup>11</sup> Per Arendt all'origine di ciò che chiamiamo "epoca moderna" non è vi è infatti la meraviglia che la nuova ragione telescopica di Copernico introdusse nello sguardo europeo, poiché a marcare l'inizio dell'epoca moderna è semmai un processo di progressiva alienazione dell'umanità europea di cui "il rinnovato amore" per il mondo fu "il primo a cader vittima"<sup>12</sup>. Una tale capacità di separazione ha mutato la dimensione dell'azione umana, che da quel momento si è rivelata capace di trasferire "processi cosmici nella natura anche con il rischio evidente di distruggerla, e insieme di distruggere la signoria dell'uomo su di essa"<sup>13</sup>. A partire da Cartesio – questa l'idea di Arendt – assistiamo allo sviluppo di una preoccupazione esclusiva per il sé come entità distinto dall'anima o dalla persona, ad un tentativo di ridurre tutte le esperienze con il mondo a esperienze tra l'Uomo (europeo) e se stesso. Questa condizione di privazione del mondo, o *acosmia*, è caratterizzata da una terrificante atrofia di tutti gli organi attraverso i quali condividiamo il mondo con gli altri.

È singolare in effetti come, al cuore del XX secolo, due pensatori così intimamente lontani come Hannah Arendt e Martin Heidegger siano purtuttavia accomunati da una pressante preoccupazione per la "perdita di mondo", e per il futuro inevitabile di moderni umani "senza mondo". Entrambi, in effetti, identificano, seppure da diverse prospettive e con esiti inconciliabili tra loro, nella nascita del mondo moderno e nella sua alleanza costitutiva con i postulati scientifici di Cartesio, Bacone e Galilei, la nascita di un progetto di padronanza della natura che avrà come esito un'idea di essere umano come entità costruibile e progressiva. Questo processo di alienazione si configura come una sorta di doppia perdita di realtà che coinvolge sia il mondo che l'essere umano: essendo diventato irreali, l'individuo non riesce a sperimentarsi come effettivo, e il mondo, essendo diventato irreali, è privo di significato e indifferente. L'alienazione in questo senso risulta essere una relazione deficitaria con

---

<sup>10</sup> H. Arendt, *Vita activa: La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2015, p. 194.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 199.

se stessi, con il mondo e con gli altri, che genera relazioni di impotenza, di isolamento, di strumentalizzazione<sup>14</sup>.

L'estinzione degli esseri umani, la loro assenza fittizia o speculativa sarebbe quindi lo stadio finale di una sistematica distruzione della pluralità di forme di esistenza che compongono un mondo, vale a dire la sistematica distruzione del non-umano. Si potrebbe affermare che il concetto di “perdita di mondo” abbia fatto irruzione nel pensiero occidentale moderno per designare una catastrofe epocale, che minaccia di distruggere le condizioni di esistenza stessa non soltanto dell'umanità intera, ma della vita stessa. L'epoca in cui viviamo sembra infatti rendere evidente la fondamentale vulnerabilità, o forse la finitudine, dei mondi in cui le cose, le persone, le possibilità appaiono e hanno senso. Anche i mondi – adesso ci appare tragicamente evidente – muoiono<sup>15</sup>.

Come scrivevano qualche tempo fa Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, se il Nuovo Mondo secolo si è presentata ai *conquistadores* come “un mondo senza uomini” in cui gli indios sopravvissuti erano “uomini senza mondo”, relitti ormai inaccettabili di “un mondo di altri, dei loro invasori e padroni”<sup>16</sup>, bisogna ammettere che oggi la fine del mondo è nei fatti una minaccia tangibile per innumerevoli forme di vita. Ma per i due autori brasiliani l'espressione “fine del mondo” ha un certo significato solo se si stabilisce per chi questo mondo che finisce è un mondo, vale a dire chi sia “l'essere mondano o ‘mondanizzato’ a cui spetta di definire la fine”<sup>17</sup>, ovvero il “noi” che include il soggetto del discorso sulla fine. La fine del mondo umano mette allora necessariamente in discussione anche l'inizio dell'umano, ed è per questo che i collettivi amerindi, “maestri del bricolage tecno-primitivista e della metamorfosi politico-metafisica”<sup>18</sup>, rappresentano non una sopravvivenza del passato, ma una possibilità per l'avvenire. Il problema del mondo, secondo Danowski e Viveiros de Castro, potrebbe essere infatti posto diversamente, ossia

---

<sup>14</sup> Cfr. R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt am Main 2005.

<sup>15</sup> Sulla finitudine e l'infinità dei mondi si veda G. Tusa, “Infinity of Truths. A Very Short Essay on the End of the Ends”, in A. Badiou e G. Tusa, *The End*, Polity Press, Cambridge 2019, pp. 105-31.

<sup>16</sup> D. Danowski ed E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Roma 2017, p. 219.

<sup>17</sup> Ivi, p. 56.

<sup>18</sup> Ivi, p. 256.

non come necessità catastrofica di immaginare un nuovo mondo al posto di quello presente, ma piuttosto perché si è mossi dall'immaginazione creatrice di un nuovo popolo. Il popolo "che manca" già evocato da Deleuze e Guattari. Un popolo che "crede nel mondo e che lo dovrà creare"<sup>19</sup> con ciò che di questo mondo gli è stato lasciato.

Per J.-L. Nancy il nostro tempo si protende proprio in direzione della venuta di una figura inidentificabile<sup>20</sup>, resistente a tutte le polarizzazioni e le posizioni antecedenti, perché l'umanità non è più trasparente a se stessa. Il pensiero umano è opaco, appesantito da un peso che ormai rende impossibile la tradizionale forza di levitazione che aveva caratterizzato la metafisica e la sua capacità critica di distanziamento; è strascinato da ciò che "eccede la sua umanità: otto miliardi di corpi in un turbinio ecotecnico che non ha più altro fine che l'infinito di un senso inappropriabile"<sup>21</sup>. In questa impossibilità di presa di distanza si rende evidente il fatto ormai compiuto che non vi è più separazione tra mondo umano e non umano, perché il reale è oggi intrecciato a operazioni tecniche e cognitive di cui ci sfugge la dimensione e il fine. Ci appare sempre più chiaro che non ci si può porre di fronte al mondo nei termini di una relazione di rappresentazione, nella quale un "soggetto indenne, intangibile, rende di nuovo presente (*re-ad-praesentare*) qualcosa in suo assenza"<sup>22</sup>. La polarizzazione tra "noi" e il "mondo" può in effetti per Nancy derivare soltanto dal senso cristiano di "mondo", ossia quando il mondo viene rappresentato come un dato di fatto a cui si dovrebbe dare un senso, da un "noi" che in qualche modo si trova sempre già fuori dal mondo. Il mondo, in questa accezione, esprime allora "una mancanza di senso" o ha necessariamente "il suo senso fuori di sé"<sup>23</sup>. La fine di questo mondo rappresenterebbe allora una vera e propria *dischiusura* del mondo che deve ancora essere pensata nella sua radica-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> J.-L. Nancy "The Impossible". *Planetary Conversation #01 with Giovanbattista Tusa*, 1 Gennaio 2021, accessibile al sito *The Philosophical Salon* della Los Angeles Review of Books, <https://thephilosophicalsalon.com/planetary-conversations>.

<sup>21</sup> J.-L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, a cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009, p. 21.

<sup>22</sup> G. Tusa, "Alla fine del mondo. Filosofia e Fukushima", in J.-L. Nancy, *L'equivalenza delle catastrofi. (Dopo Fukushima)*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano 2016, p. 22.

<sup>23</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997, p. 71.

lità, ossia come “smantellamento e smontaggio degli spazi chiusi, dei recinti, delle chiusure”<sup>24</sup>, e come decostruzione di ogni proprietà umana. In tale processo di espropriazione generale, mondiale, i “luoghi sono delocalizzati e messi in fuga da uno spaziamento che li precede [...] Né luoghi, né cieli, né dei: per il momento è la dischiusura generale, più ancora dello schiudersi”<sup>25</sup>.

Non esistono un tempo e uno spazio che pre-esistano a questa esplosione di aperture e generazioni: poiché lo spaziamento del presente, la sua diffrazione in corpi ed estensioni è ciò che possiamo definire “mondiale”. Con tale termine si deve intendere non ciò che occupa tutto il pianeta, ma piuttosto ciò che, “in luogo e al posto di un cosmo e dei suoi dei, in luogo e al posto della natura e degli uomini, distribuisce e riunisce i corpi, lo spazio della loro estensione, l’esposizione del loro denudamento”<sup>26</sup>. Spaziamento mondiale che è però irriducibile alla conquista globale della terra. Anzi esso è rivolta contro la logistica che il Capitale impone al pianeta. Se infatti la globalizzazione è il prodotto di una specifica economia politica dello spazio che genera e mobilita flussi di energia, materie prime, denaro, forza lavoro, segni, informazione e conoscenza, simboli, persone, essa però in ultima istanza coordina e sincronizza questi molteplici flussi in uno spazio unico ed asfissiante. Il capitale vuole conquistare tutti gli spazi disponibili. Ma quando la conquista è completata, scopriamo che l’unificazione globale del capitale non garantisce alcuna unità del mondo. Anzi, proprio nell’epoca in cui il progetto espansivo di unificazione della terra sotto la figura totalizzante del globo sembra finalmente realizzato, cresce ogni giorno l’impressione che l’unificazione del mercato mondiale ci privi invece proprio dell’esperienza di ciò che è comune all’esistenza umana. Nell’era della globalizzazione emerge ormai in maniera sempre più evidente che alla conquista sempre più completa del globo corrisponda la progressiva distruzione del mondo. Pertanto, il paradosso del nostro tempo è che l’umanità diviene ogni giorno più unificata e, al contempo, più frammentata. Più il pianeta diventa integrato, più il terreno stesso su cui si fondava il progetto di globalizzazione delle nostre molteplici esistenze sembra scivolare via.

---

<sup>24</sup> J.-L. Nancy, *La dischiusura: decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati Cronopio, Napoli 2007, p. 222.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, pp. 65-66.

La dischiusura del mondo evocata da Nancy è la disintegrazione di questa unità interconnessa, perché essa evoca l'articolazione multitudinaria di ogni fondamento identitario, di ogni origine. Articolazione perché l'origine non preesiste all'aver-luogo, e quindi non vi può essere origine prima, nativa, del mondo. L'origine del mondo è là "dove ciò si apre", ossia ovunque vi sia spaziamento dell'infinito che la fa finita con l'indifferenza, "poiché l'esistere si spazia, si singolarizza secondo l'infinità di ritmi della sua venuta, della sua decisione di esistere"<sup>27</sup>. Mondo è dunque apertura che spazia l'essere finito di ogni spazio e tempo, che trascina la finitudine di ogni corpo nel movimento di disappropriazione che lo espone a una dimensione cosmica. E questa commozione cosmica dei corpi è un movimento non ha altra finalità se non quella di mantenersi in un'apertura mondiale che "non raccoglie la comunità, non mischia l'intimità, espone senza interruzione una comune exteriorità, uno spaziamento, una *comparizione* (*comparution*) di stranieri"<sup>28</sup>.

Il mondo è lo spazio d'incontro, lo spazio inappropriabile tra i luoghi definiti e puntuali, l'area che si distende tra ogni origine e destinazione, la *défaillance* di ogni tragitto segnato, di ogni luogo circoscritto. Il mondo sono gli altri, perché mondo è "l'estraneità che nessuna familiarità ha preceduto"<sup>29</sup> e quindi il mondo siamo *noi altri*. "Noi", che come Nancy scrive, è una paradossale "prima persona plurale che fa il senso del mondo come spaziatura e intreccio di tanti mondi – terre, cieli, storie – quanti sono gli aver-luogo del senso, o i passaggi della presenza"<sup>30</sup>. "Noi" stranieri, molteplici nell'unicità, siamo l'essere prima di ogni umanesimo e ogni anteumanesimo: essere che esige un'ontologia "che è a ancora a venire"<sup>31</sup> perché "noi" non siamo origine di alcunché, ma aurora, insorgenza, ogni volta, della differenza tra l'uno e l'altro, tra l'intimità e lo spazio aperto. "Noi" che siamo insieme Arianna e Teseo, animati dall'ossessione del labirinto e, al tempo stesso, dall'avventura dell'allontanamento:

Arianna è il legame tra lo spazio interno, ripiegato, implosivo del labirinto e lo spazio aperto del cielo di cui porta la corona boreale. [...] È lei che rende pos-

---

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, cit., p. 196.

<sup>28</sup> J.-L. Nancy, *Il peso di un pensiero*, cit., p. 15.

<sup>29</sup> J.-L. Nancy, *Il corpo dell'arte*, a cura di D. Calabrò e D. Giugliano, Mimesis, Milano 2014, p. 21.

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. 9.

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, *L'oblio della filosofia*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1999, p. 100.

sibile l'uscita dal sinistro recinto e il ritorno sulla nave che fa rotta verso il largo. Ma, riaprendo lo spazio, Teseo rianima anche l'ambivalenza inerente alla separazione e alla distinzione. Abbandona Arianna su un'isola, piccola estensione puntuale, non luogo, ma *milieu* del labirinto liquido e in tempesta. Nell'infinita ripetizione dell'indecisione del mito, Arianna resta esposta tanto alla venuta inattesa di Dioniso quanto a svanire in solitudine<sup>32</sup>.

Lisbona, settembre 2022

---

<sup>32</sup> J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit. p. 223.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDE H., *Vita activa: La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2015.
- DANOWSKI D. e VIVEIROS DE CASTRO E., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Roma 2017.
- HEIDEGGER M., “Perchè i poeti?”, in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.
- , “L’epoca dell’immagine del mondo”, in Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.
- , “Seminario Le Thor 1969”, in Id., *Seminari*, Adelphi, Milano 2003.
- MEILLASSOUX Q., *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano 2012.
- NANCY J.-L., “The Impossible”. *Planetary Conversation #01 con G. Tusa*, 1 Gennaio 2021, accessibile al sito *The Philosophical Salon* della Los Angeles Review of Books, <https://thephilosophicalsalon.com/planetary-conversations>.
- , *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- , *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- , *Il corpo dell’arte*, a cura di D. Calabrò e D. Giugliano, Mimesis, Milano 2014.
- , *Il peso di un pensiero, l’approssimarsi*, a cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009.
- , *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.
- , *L’oblio della filosofia*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1999.
- , *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- TUSA G., “Alla fine del mondo. Filosofia e Fukushima”, in J.-L. Nancy, *L’equivalenza delle catastrofi. (Dopo Fukushima)*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano 2016.
- , G. Tusa, “Infinity of Truths. A Very Short Essay on the End of the Ends”, in A. Badiou e G. Tusa, *The End*, Polity Press, Cambridge 2019.
- WEISMAN A., *Il mondo senza di noi*, trad. it. di N. Gobetti, Einaudi, Torino 2008.

# Il negativo della politica. Sul lascito teoretico di Jean-Luc Nancy

MASSIMO VILLANI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1835>

## ABSTRACT

La tesi di partenza di questo saggio è che Nancy abbia radicalmente assimilato l'idea di una indeterminazione radicale. A partire da qui, il problema fondamentale che egli si trova ad affrontare è quello dell'individuazione, impossibile e necessaria, di uno spazio politico separato e autonomo. L'opzione metafisica di partenza impedisce la determinazione di una dimensione *puramente* politica, ma d'altra parte la politica non può coincidere col piano prasseologico nel quale l'agire diventa una funzione del mercato. In un difficile confronto con Schmitt, Nancy cerca di pensare una sovranità che coincida con l'esistenza stessa, e di conseguenza, un fervore *democratico*, ovvero non mistico né fusionale, ma che consiste esattamente nel godimento della pluralità.

The starting thesis of this essay is that Nancy assimilated the idea of a radical indeterminacy. Starting from here, the fundamental problem he is facing is the identification of a political space that could be separated and autonomous. The starting metaphysical option precludes the determination of a *purely* political dimension, but, on the other hand, politics cannot be the same as a praxeological plan, where action becomes a market's function. In a difficult comparison with Schmitt, Nancy tries to think a sovereignty that matches with the existence, and, accordingly, a *democratic* fervor, that is not mystical nor fusional, but that consists precisely in the enjoyment of the plurality.

---

\* Massimo Villani è Assegnista per il settore M-FIL/01 Filosofia Teoretica, presso l'Università di Salerno – Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione.

“I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo*”<sup>1</sup>. Tutto il vasto e intricato lavoro di Jean-Luc Nancy può essere letto come un esercizio inesausto teso a sperimentare le implicazioni ontologiche e politiche del celebre frammento marxiano. La sua non è, come anche per l’autore delle *Tesi*, un’esortazione a dismettere il pensiero e finalmente intervenire su un mondo che la filosofia avrebbe lasciato intatto. Piuttosto si tratta di cogliere il senso di un’epoca, che Marx intravedeva agli albori, segnata dal crollo di ogni distanza tra soggetto e oggetto, un’epoca nella quale, dunque, il primo, lungi dall’essere presupposto di qualcosa che ha senso solo in relazione al suo sguardo, è integralmente coinvolto in ciò che osserva. Nancy fa sue non solo le prospettive aperte dall’ontologia di Heidegger, autore la cui presenza è pervasiva nei suoi scritti, ma anche i rivolgimenti prodotti dalla meccanica quantistica, in particolare da quel principio di indeterminazione formulato da Heisenberg non a caso nello stesso anno, il 1927, in cui *Sein und Zeit* vedeva la sua prima pubblicazione<sup>2</sup>.

Talvolta liquidato come mero testualismo, esercizio di stile, o arrendevole contemplazione di aporie che riducono il pensiero all’afasia e la prassi alla paralisi, il lascito di Nancy si rivela, in realtà, una radicale e lucida apprensione teorica del nostro tempo: se egli indugia spesso su stilemi e procedimenti tipici della *mise en abyme*, ciò non accade per una sorta di compiacimento estetizzante, bensì per la consapevolezza della necessità di nuove categorie all’altezza di un tempo segnato dall’indecidibilità, dalla profonda ambivalenza di tutti i processi materiali e simbolici. L’epoca, dirà Nancy, dell’*esposizione*, in cui siamo dentro la cosa che osserviamo e agiamo. Siffatta immanenza è, al tempo stesso, cattura e potenza: siamo all’interno di un flusso che coarta il nostro agire, ma quest’ultimo è anche, per la stessa ragione, in grado di mutare l’intero quadro. Per questo, la forza della riflessione nancyana coincide immediatamente con la sua fragilità e problematicità. Il presente saggio, concentrandosi soprattutto sul *coté* politico del pensiero nancyano, vorrebbe osservare esattamente questo punto di continuo rovesciamento, nel quale la risorsa filosofica si fa immedia-

---

<sup>1</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 86.

<sup>2</sup> Cfr. W. Heisenberg, *Il principio di indeterminazione*, nell’omonimo volume di S. Boffi, Università degli studi di Pavia, Pavia 1990, pp. 45-74. Sul tema si veda E. Boncinelli, *Il principio di indeterminazione*, il Mulino, Bologna 2020.

tamente, e per ragioni esse stesse filosofiche, impasse, e viceversa.

Per un verso, infatti, Nancy trova un'efficacia per la prassi proprio nella misura in cui la sottrae a una dimensione politica pura e separata che, come mostrato dai totalitarismi, risucchierebbe nel suo fuoco la potenza trasformatrice dell'agire: è alterandosi, deponendosi in altro, che la politica si effettua. Allo stesso tempo, però, senza uno sbocco verso una qualche forma di trascendenza, l'agire stesso resterebbe funzionale allo sviluppo della macchina capitalista che reitera e moltiplica disuguaglianze, sfruttamento, ingiustizia. Per un verso, allora, occorre decostruire *il politico* come sfera distinta; per un altro, occorre tenere ferma un'esteriorità che superi *la politica* intesa come mera gestione razionalistica del dato. Il problema fondamentale che ci lascia Nancy può essere così formulato: come pensare un'autonomia della politica che non sia sacrificale, una sua esteriorità rispetto al sociale che non sia quella, mitica e libidinale, del fervore fascista? Come si distingue un fuori da un altro?

Nancy è morto un anno dall'inizio della stesura di codesto saggio, la sua opera si presenta compiuta, disponibile. Tuttavia queste riflessioni non vogliono proporre un bilancio né una retrospettiva; loro scopo è, al contrario, quello di percorrere ancora la breccia che il testo nancyano ha incessantemente dischiuso.

### *La politica e l'origine*

In un libro pubblicato all'inizio del 2016, Nancy annunciava che nell'autunno dello stesso anno sarebbe uscita una "sostanziosa raccolta" dei suoi "testi politici"<sup>3</sup>. Di fatto questa collezione a oggi non è stata realizzata, e ancora più significativo è il fatto che l'autore sospendeva tra virgolette l'aggettivo "politici". Ciò è indicativo della difficoltà, di noi commentatori ma prima di tutto dell'autore stesso, a isolare il ramo squisitamente politico del suo lavoro: un pensiero che assume in pieno – nelle tesi, ma anche nel suo stesso svolgimento – la condizione di esposizione integrale cui prima si è accennato, non può in alcun modo individuare una dimensione politica pura e autonoma.

---

<sup>3</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Que faire?*, Galilée, Paris 2016, p. 21, n.1.

I luoghi sono delocalizzati e messi in fuga da uno spaziamento che li precede e che, solo più tardi, darà luogo a nuovi luoghi. Né luoghi, né cieli, né dei: per il momento è la dischiusura generale, più ancora dello schiudersi. La dischiusura: smantellamento e smontaggio degli spazi chiusi, dei recinti, delle chiusure. Decostruzione della proprietà, quella dell'uomo e quella del mondo<sup>4</sup>.

Il continuo crollo di ogni tassonomia e il conseguente emergere di un molteplice che si dà senza alcuna coerenza, bensì come mera giustapposizione, costituiscono il tratto precipuo del nostro tempo<sup>5</sup>. Ma la forza con cui si produce questa erosione di ogni frontiera – politica e ontologica – è dovuta al fatto che essa non è un evento che si manifesta all'improvviso, poiché, al contrario, sul nostro presente grava tutta una storia che altro non è, per Nancy, se non un movimento di fuga e continua apertura. Ciò che chiamiamo "Occidente" è esattamente lo spazio aperto dallo iato tra ciò che si dà immediatamente nella presenza e qualcosa che, negandosi, "fonda" quest'ultima. Ciò spiega la centralità, nella riflessione nancyana, della prospettiva teologica e in particolare l'attenzione riservata al cristianesimo. Quest'ultimo è considerato come quel "corpo di pensiero che ha organizzato, in maniera costitutiva e dominante, se non l'Occidente stesso, almeno la sua condizione di possibilità: il monoteismo"<sup>6</sup>. Lungi dall'essere mera diminuzione quantitativa, il *monos* è la traccia di un principio che si riassorbe nel suo ritrarsi. Il cristianesimo è, allora, *religione* in un senso forte, in quanto è esattamente rapporto con un'assenza, non il recupero di un suolo stabile in cui attecchire, ma proprio lo scioglimento di ogni legame fondativo: "la religione non ha niente a che fare con il legame, contrariamente a quel che pretende un'etimologia inventata. *Religio* è l'osservazione scrupolosa"<sup>7</sup>. Ancor prima dell'avvento del cristianesimo e sin dal suo inizio greco, dunque, l'Occidente è stato l'*après coup* di un ritiro:

Il paradigma dell'universo dato, ordinato e animato – ciò che sarà chiamato una mitologia per sostituirvi una fisiologia e una cosmologia — ha smesso di

---

<sup>4</sup> J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I* (2005), Cronopio, Napoli 2007, p. 222.

<sup>5</sup> A tal proposito si veda L. Bazzicalupo, *Coesistenza*, in "Filosofia Politica", n. 1, 2017, pp. 47-58.

<sup>6</sup> J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 45.

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo* (1997), Lanfranchi, Milano 1997, p. 249. Secondo Nancy l'etimo di 'religione' non sarebbe *re-ligare*, dunque riannodare, riunire insieme, bensì *re-ligere*, ovvero scegliere, guardare con attenzione, aver cura.

funzionare e le sue rappresentazioni e le sue storie di fondazione non sono più riconosciute come modelli plastici del mondo, ma solo come finzioni. Gli dèi se ne vanno nei loro miti<sup>8</sup>.

La fuga degli dèi e il venir meno di un *cosmos* dato e ordinato lasciano emergere simultaneamente filosofia, arte e politica: “è dalla fine di un mondo di presenze divine, determinate nei culti e nelle rappresentazioni rituali, che deriva la triplice istanza politica, filosofica e artistica”<sup>9</sup>. Esse sono il contraccolpo del medesimo cedimento, e, di conseguenza, una definizione che ne isola l’una rispetto alle altre è, a rigore, impossibile: non sono altro che la *dynamis* di questa apertura e, ciò che più conta, prive di un rispettivo suolo, ciascuna di esse non è visibile se non a partire dalla posizione dell’altra. Ciascuna, infatti, è *esposizione*: non c’è un’origine – filosofica, politica, artistica – se non come ripetizione, ovvero non c’è posizione primigenia cui succeda un’esposizione, perché l’“origine” è esattamente questa esposizione reciproca. L’esposizione – il rapporto – precede la posizione, questa essendo l’*après coup* della prima.

Se l’indeterminazione governa questa logica, è lecito chiedersi perché interrogare un pensiero per il quale la politica svanisce in una più ampia dinamica ontologica che impedisce finanche di metterla a fuoco. Iniziamo con l’individuare due importanti punti di forza del percorso nancyano.

Il primo motivo d’interesse di questo pensiero sta esattamente nel suo oscillare tra fatticità empirica e origine ontologica, o meglio nel riportare la prima alla seconda. Tale operazione è essa stessa politica nella misura in cui costituisce una critica radicale delle prospettive liberali. Queste ultime, infatti, bypassano la partizione originaria dello spazio comune e cominciano dall’allestimento di una scena abitata da soggetti razionali e compiuti; la società appare come un agglomerato di sé autarchici perfettamente chiusi in sé e pronti a deliberare. Questa visione rimuove lo strappo originario (che non succede ad alcuna unità) da cui emergono le (es)posizioni di ciascuno e le reciproche asimmetrie. Prima ancora che una forma di attivismo o *engagement*, è politico, per Nancy, il gesto che riporta il dato fattuale alla sua origine: non per tornare a una presunta pu-

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 26.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Le muse* (1994), Diabasis, Reggio Emilia 2006, p. 12.

rezza perduta – una *Gemeinschaft* superata dalla *Gesellschaft* – ma esattamente per rilanciare la divisione, per rianimarne la pulsione<sup>10</sup>.

In secondo luogo, sebbene Nancy, nella scia di Heidegger, descriva la contemporaneità come un'epoca di chiusura e di fine, ovvero come il tempo in cui tramontano i concetti cardinali della modernità – anzitutto “Storia” e “politica” –, tuttavia il suo testo non si abbandona mai né alla tesi di una pura e semplice fine della storia<sup>11</sup>, né alla visione postmoderna di un mondo ridotto a simulacro in seguito alla trasformazione cognitiva del capitalismo<sup>12</sup>. Il movimento di dischiusura nel quale l'Occidente, come si è detto, pone se stesso, e poi l'accelerazione della tarda modernità<sup>13</sup> che dinamizza all'estremo quell'impulso non sono letti dal filosofo francese come una sorta di alleggerimento ontologico, uno svanire delle cose in una fatua fantasmagoria<sup>14</sup>. Al contrario, oggi più che mai le singolarità, sottratte a ogni cattura categoriale – a ogni status socio-economico –, sono nude, esposte nella loro inemendabile durezza: “viene il mondo dei corpi”<sup>15</sup>, ripete spesso Nancy per sottolineare la

---

<sup>10</sup> Nella fase più critica della pandemia da Covid-19, appunto per scuotere il clima asfittico e straniante di quel momento, Nancy ha nominato “spirito” o “soffio” questa pulsione originaria. Si veda *Un trop human virus*, Bayard, Paris 2020. Si veda anche l'ultimo intervento pubblico di Nancy, tenuto a distanza il 27 maggio 2021 nell'ambito del convegno *Aesthetics&Critique III. Thinking in Pandemic Times* organizzato dall'Università di Friburgo, intitolato *Être soufflé*. La traduzione italiana a cura di F. Deotto è disponibile al sito “Le parole e le cose” col titolo *Essere soffio*. Sul tema dello spirito e del soffio in Nancy mi permetto di rinviare al mio *Lo spirito della democrazia. L'analisi di Jean-Luc Nancy a partire dalla crisi pandemica*, in “Post-filosofie. Rivista di Pratica Filosofica e di Scienze Umane”, 2020, n. 13, pp. 167-180.

<sup>11</sup> È la nota tesi introdotta da Kojève (cfr. *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), Adelphi, Milano 1996, in particolare le pp. 656-717).

<sup>12</sup> I classici di riferimento su questo punto sono J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1981 e F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* (1984), Fazi, Roma 2017.

<sup>13</sup> Sul concetto di accelerazione fondamentali R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1990 e H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2013), Einaudi, Torino 2015. Sulla teoria accelerazionista si vedano N. Srnicek e A. Williams, *Manifesto accelerazionista* (2013), Laterza, Roma-Bari 2018 e T. Cancelli, *How to accelerate. Introduzione all'accelerazionismo*, Tlon, Roma 2019.

<sup>14</sup> Secondo l'interpretazione della modernità che, a partire da una certa lettura di Marx, propone M. Berman, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità* (1982), il Mulino, Bologna 1985 e 2012.

<sup>15</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus* (1992), Cronopio, Napoli 1995, pp. 34-37.

proliferazione illimitata di materialità irriducibili. Proprio per questo, la storia, lungi dal chiudersi in una sorta di stasi vegetativa, è messa in gioco come mai prima, aperta verso un avvenire ignoto: “non ci sono sostegni, punti di riferimento, termini indecostruibili, e la dischiusura non smette di aprire ciò che apre (l’Occidente, la metafisica, il sapere, il sé, la forma, il senso, la religione stessa)”<sup>16</sup>.

È vero, però, che, sebbene Nancy intendesse elaborare un pensiero politico in aperta polemica con simili prospettive remissive ed epigonali, tuttavia egli sarà costretto a rilanciare continuamente in chiave autocritica le sue tesi e ciò proprio a causa dell’opzione ontologica di partenza che si pone nell’indeterminazione, rifiutando risolutamente di riedificare punti fermi, valori, significati trascendenti.

Tutto questo spiega sia la decisione di Nancy di impegnarsi in un percorso precipuamente politico, sia il rapido abbandono di quel percorso stesso. Insieme a Lacoue-Labarthe e col sostegno di Derrida, infatti, inaugura e dirige presso l’École Normale Supérieure il *Centre de recherches philosophiques sur le politique*, che avrebbe chiuso i lavori appena tre anni più tardi<sup>17</sup>. Dopo aver dedicato alcuni importanti lavori di taglio per lo più teoretico ad autori come Kant, Lacan, Hegel<sup>18</sup>, Nancy cerca una spendibilità immediatamente politica del suo lavoro, spinto proprio da una certa insoddisfazione rispetto agli esiti neutralizzanti della ricerca di Derrida, come testimonia l’intervento in occasione del convegno di Cerisy del 1980 a quest’ultimo dedicato<sup>19</sup>. Il risultato maggiore dei lavori del *Centre* fu, appunto su impulso dei due direttori, l’individuazione di una dimensione politica sottratta – o *en retrait*, come dirà Nancy recuperando un lessico derridiano e heideggeriano<sup>20</sup> – rispetto alla me-

---

<sup>16</sup> J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 21.

<sup>17</sup> Conservano i frutti di quella breve esperienza i due volumi collettanei entrambi curati da Nancy e Lacoue-Labarthe, *Rejouer le politique*, Galilée, Paris 1981 e *Le retrait du politique*, Galilée, Paris 1983.

<sup>18</sup> Cfr. *Le titre de la lettre*, Galilée, Paris 1973; *La Remarque spéculative*, Galilée, Paris 1973; *Le discours de la syncope*, Flammarion, Paris 1976.

<sup>19</sup> Cfr. Id., P. Lacoue-Labarthe (dir.), *Les Fins de l’homme. À partir du travail de Jacques Derrida, Colloque de Cerisy-la-Salle*, Galilée, Paris 1981. L’intervento di Nancy è disponibile in traduzione italiana col titolo *La voce libera dell’uomo* in Id., *L’imperativo categorico* (1983), Besa, Nardò 2007.

<sup>20</sup> Sulla genealogia del concetto nancyano di *retrait* mi permetto di rinviare al mio *L’imminenza*

ra gestione governamentale. Qui i riferimenti principali di Nancy sono Heidegger, Freud e Bataille, ma nella distinzione che viene posta tra il *politico* e la *politica* è evidente il richiamo a Carl Schmitt.

Già a questa altezza, però, va individuato un significativo punto di divergenza rispetto a quest'ultimo. Com'è noto, per il giurista tedesco il politico non è propriamente una "cosa", non ha una sede ontologicamente definita dal momento che esso non coincide strettamente con lo stato<sup>21</sup>: "esso non indica un settore concreto particolare ma solo il grado di intensità di un'associazione o di una dissociazione di uomini"<sup>22</sup>. Il politico non è una sostanza, ma ha la capacità di trasformare ogni altra cosa assimilandola a sé: è la dimensione in cui *tutto* è risucchiato quando si raggiunge un certo grado di intensità. Come è stato detto perfettamente, il politico schmittiano è propriamente ciò che "indetermina", è "la contingenza che inerisce ad ogni Idea"<sup>23</sup>. Ebbene, questa forza di catalisi è esattamente il rovescio di quel movimento di deiscenza che Nancy chiama "dischiusura" o "esposizione". Laddove Schmitt pensa una dimensione nella quale tutto può in ogni istante essere riassorbito, Nancy, al contrario, risale alla dinamica di fuga con la quale tutti gli enti si sottraggono a qualsiasi cattura e, come detto, si espongono nella loro irriducibilità. Politico non è, per Nancy, l'accesso a una dimensione radicalmente contingente e, per ciò stesso, *decisiva*, bensì esattamente l'apertura di percorsi singolari, differenziali e molteplici, attraverso i quali i soggetti si sottraggono alla cattura politica. Il politico è l'ek- dell'esistenza, la sua originaria apertura che si dà in sfere diverse – l'amore, il desiderio, l'arte, il pensiero, il sapere, il potere<sup>24</sup> – e che continuamente va rilanciata.

Dunque, la ragione eminentemente filosofica della chiusura del *Centre* sta nell'impossibilità, per Nancy, di considerare il politico come un ambito riconoscibile in sé: esso si mostra solo da altrove, ovvero a partire dalla pluralità

---

dell'*aisthesis*, in J.-L. Nancy, *L'altro ritratto* (2014), Castelvecchi, Roma 2014, pp. 5-18.

<sup>21</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di "politico"* (1932), in Id., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 89-210, in particolare le pp. 102-108.

<sup>22</sup> Ivi, p. 121.

<sup>23</sup> C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 747-748.

<sup>24</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Politica e/o politico* (2013), in Id., *Politica e "essere-con". Saggi, conferenze, conversazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 82.

delle deiscenze in cui consistono le esistenze singolari; anzi esso è tale pluralità. Il testo che normalmente viene letto come il precipitato politico del pensiero di Nancy, scritto significativamente nello stesso anno della fine dei lavori del *Centre*, offre questa definizione:

Politico sarebbe il tracciato della singolarità, della sua comunicazione, della sua estasi. “Politico” vorrebbe dire una comunità che si consacra all’inoperosità della sua comunicazione o che è destinata a questa inoperosità: una comunità che faccia coscientemente l’esperienza della sua partizione<sup>25</sup>.

L’eccesso rispetto al mero “elemento socio-tecnico delle forze e dei bisogni”<sup>26</sup> non sta, dunque, in una particolare incandescenza di una associazione umana – che a sua volta “intrinsecamente esige il *kat’echon*”<sup>27</sup> – poiché esso non è altro che l’originaria comparizione reciproca delle singolarità. Erroneamente considerata come una forma di passività, disattivazione o addirittura una forma di connivenza con le politiche liberiste la cui egemonia si imponeva a partire dagli anni Ottanta<sup>28</sup>, l’inoperosità di cui parla Nancy è, al contrario, l’attivazione di percorsi molteplici nei quali ritracciare continuamente la potenza dell’origine.

### *Trasformare il mondo: la mondializzazione*

Quella di Nancy risulta una filosofia impolitica – chiusa nello spazio irreal della teoria – solo se da essa ci si aspetta un focus sulla politica: come si è detto, invece, il filosofo rifiuta di dare a quest’ultima una dimensione propria, concendola solo come la sua stessa originaria alterazione. Egli chiama “iper-

---

<sup>25</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1983), Cronopio, Napoli 1992, p. 88. Il saggio *La communauté désœuvrée* nasce come articolo pubblicato nella rivista “Aléa” nel 1983; tre anni dopo verrà pubblicato in volume, in versione ampliata, insieme ad altri materiali.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 748.

<sup>28</sup> Per questa linea interpretativa si vedano T. May, *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1997, pp. 21-76; S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, pp. 200-218; D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 105-134.

rappresentazione” l’idea di un politica circolarmente chiusa su di sé, che pretenda di darsi autonomamente la propria forma, nella quale, infine, *praxis* e *poiesis* coincidono; attribuisce, invece, al termine “rappresentazione” un valore intensivo e ostensivo: essa è la presenza presentata, forzata, esibita, è il *conatus* nel quale e come il quale gli enti aprono percorsi differenziali nel mondo<sup>29</sup>. L’autore stesso ammetterà che nei suoi testi “non c’è niente per fare una “politica a venire”, [...] se per politica si intende un’edificazione, una costruzione della vita in comune”<sup>30</sup>. Proprio per disinnescare qualsiasi fraintendimento, sin dalla seconda metà degli anni Ottanta, farà progressivamente slittare il suo lessico in due direzioni diverse: da un lato disferà il lemma “comunità” fino a pervenire al puro e semplice *con*, mera e inemendabile contiguità degli enti che ne impedisce la fusione. Dall’altro lato, piuttosto che perseguire un – contraddittorio – studio *sul* politico, devierà verso il tema della “democrazia”, proprio per seguire, piuttosto che la catalisi intensiva del politico, il tracciato di singolarità che nella loro prassi aprono il mondo. Nancy dirà coerentemente che la democrazia “non è affatto una forma politica”<sup>31</sup> essendo invece lo slancio dell’apertura.

Non sembrano sostenibili, allora, le interpretazioni di quello nancyano come un pensiero che ha con la politica un rapporto solo contemplativo e costituente<sup>32</sup>. L’opzione metafisica di partenza, infatti, assumendo in pieno il senso dell’indeterminazione, impedisce la posizione di un pensiero che non sia già originariamente un fatto mondano: pensare, come si è detto, significa sempre trasformare un mondo che non preesiste al pensiero stesso, ma che prende forma in esso. In altri termini, Nancy non si limita a registrare la piega postfordista e cognitiva del capitalismo contemporaneo<sup>33</sup>, per cui la lotta poli-

<sup>29</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Tre saggi sull’immagine*, Cronopio, Napoli 2002.

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Dialogo con Jean-Luc Nancy*, in A. Potestà, R. Terzi (a cura di), *Annuario 2000-2001. Incontro con Jean-Luc Nancy*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 28.

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, *Verità della democrazia* (2008), Cronopio, Napoli 2009, p. 65.

<sup>32</sup> Cfr. A. Norris, *Jean-Luc Nancy on the Political. After Heidegger and Schmitt*, in P. Gratton e M.-E. Morin (eds), *Jean-Luc Nancy And Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics, and Sens*, State University of New York Press, New York 2012, pp. 143-172. Nella stessa direzione, e in particolare sul concetto di destituzione, si veda anche R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, pp. 53-55. E Id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 36-38.

<sup>33</sup> Una certa intellettualizzazione del conflitto politico è al centro delle analisi di L. Boltanski, È.

tica si situa al livello immateriale della collettivizzazione delle intelligenze<sup>34</sup>; la sua teoria ritrova, in maniera ben più radicale, il senso profondo del frammento marxiano qui posto in apertura. Nel commentare la celebre *Tesi*, il filosofo francese non solo mette in risonanza i lemmi “interpretare” e “trasformare”, ma sottolinea che il verbo usato da Marx per quest’ultimo termine, *verändern*, non indica esattamente la trasformazione, il passaggio da una forma all’altra, bensì, l’alterazione, il fare altro:

Là dove l’interpretazione lascia intatto ciò che interpreta, come un testo di cui è conservata la letteralità, fosse anche dentro una certa opacità, la *Veränderung* scrive un altro testo. Quest’ultimo non è la realizzazione dell’interpretazione, ma la messa in gioco di un altro mondo, cioè di un’altra configurazione di senso<sup>35</sup>.

Lungi dal teorizzare una forma di abbandono, di passività, di esautorazione della prassi, Nancy concepisce l’esistenza stessa come l’effettività di un fare; non certo una produzione in base a schemi e modelli già dati: esistere significa esporsi, nel senso che questo termine ha nel gergo comune, ovvero azzardare, prendersi un rischio, mettersi in gioco, sperimentare. Dunque l’inoperosità non è impassibile *Gelassenheit*, ma continuo rilancio dell’esistenza, del suo tracciato. Essa designa una prassi che, piuttosto che scaricarsi su un oggetto, trasforma l’agente, determinando una nuova configurazione di senso (o di mondo). In ogni caso essa è effettività, produce effetti pratici e mondani: “si tratta di una *praxis*, e la produzione, l’opera non valgono se non nella misura in cui esse manifestano questa *praxis*, cioè questo fare non transitivo che facendosi si fa, piuttosto che fare qualcosa”<sup>36</sup>.

È opportuno un rapido confronto con Agamben, dal momento che quest’ultimo non solo riprende da Nancy il tema del *desoeuvrement* proprio nel libro che avrebbe dato l’abbrivio alla sua poderosa ricerca sulla sacertà

---

Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), Mimesis, Milano – Udine 2014.

<sup>34</sup> È la prospettiva di autori come J. Rancière, di cui si veda soprattutto *Il maestro ignorante* (1987), Mimesis, Milano-Udine 2008; e Hans-Jürgen Krahl, di cui si veda *L’intelligenza in lotta. Sapere e produzione nel tardocapitalismo*, ombre corte, Verona 2021.

<sup>35</sup> J.-L. Nancy, *Que faire?*, cit., p. 76.

<sup>36</sup> Ivi, p. 77.

della vita<sup>37</sup>, ma condivide col filosofo francese il concetto di *religio* come separazione e osservanza che si è detto prima. Il filosofo italiano immagina una vita redenta che, annullando la separazione del sacro, trovi verso quest'ultimo un contegno di suprema indifferenza<sup>38</sup>. Siffatta posa di sovrana negligenza è appropriata all'essere umano perché per Agamben lo specifico dell'uomo non è la prassi, la continua alterazione/apertura di sé e del mondo<sup>39</sup>, bensì la contemplazione: “contemplazione e inoperosità sono, in questo senso, gli operatori metafisici dell'antropogenesi”<sup>40</sup>.

Il “soggetto” di cui parla Nancy, invece, è prassi da parte a parte, è alterazione di sé e del mondo nel quale è imbricato. Tuttavia è necessario tenere fermo che per lui la politica non è il prolungamento della potenza vitale dei soggetti, perché questo significherebbe, in primo luogo, affermare che essa ha un suolo saldo – il che è proprio ciò che, come sappiamo, questo dispositivo teorico vieta – e, in secondo luogo, schiacciarla su quel piano meramente prasseologico nel quale l'agire si riduce a funzione del calcolo probabilistico del mercato<sup>41</sup>. Poiché lo stato non è più l'agente politico per eccellenza<sup>42</sup> e, per di più, nella fase post-fordista non sembra più aver presa l'approccio marxista, fortemente ancorato al piano economico e al soggetto che a quest'ultimo compete, il problema fondamentale di Nancy è proprio la *determinazione*, impossibile e necessaria, di uno spazio politico separato:

---

<sup>37</sup> G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 71.

<sup>38</sup> Cfr. G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, pp. 85-87.

<sup>39</sup> La distanza che separa Nancy da Agamben si è fatta palese durante le fasi più critiche della pandemia, come testimoniano alcuni documenti del primo, estremamente critici nei confronti del secondo. Cfr. J.-L. Nancy, *Eccezione virale*, “Antonimie”, 27/02/2020, consultabile all'indirizzo: <https://antonimie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>. Si veda anche J.-L. Nancy, *Un trop humain virus*, cit., pp. 97-99.

<sup>40</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, *Homo sacer*, n. 2, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 247.

<sup>41</sup> Cfr. L. von Mises, *L'azione umana* (1963), Rubettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 210 e sgg. La centralità della riflessione di Von Mises in quelli che, alcuni decenni dopo, sarebbero stati gli sviluppi del neoliberalismo è ampiamente esaminata in M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quolibet, Macerata 2017.

<sup>42</sup> Importante rispetto al nostro tema, come si vedrà, è il fatto che il totalitarismo fu letto da Arendt come conseguenza della crisi involutiva dello stato: cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Edizioni di comunità, Milano 1967.

Dove collocare la “politica” se il suo posto non è più individuabile? [...] Questione problematica, erratica poiché il suo “dove” mi resta oscuro: dove sono in effetti i “posti” possibili? Senza dubbio occorre rivedere l’intera topologia. Resta però che si tratta di una questione di “posto”: occorre alla politica un suo posto adeguato, che non sia né “tutto” né “niente”<sup>43</sup>.

I “luoghi” sono “messi in fuga”, come abbiamo visto, da un impulso originario che trova il suo parossismo nell’epoca della mondializzazione: con questo termine Nancy si riferisce non solo e non tanto all’estensione planetaria del capitalismo<sup>44</sup>, ma soprattutto alla chiusura di un paradigma – egemone almeno per tutta la modernità – per il quale l’agire è sottoposto a un fine, alla realizzazione progressiva di un’essenza. Questa chiusura epocale – che sospende tanto la coerenza di mezzi e fini quanto la linearità della Storia – determina l’impossibilità di ogni progetto<sup>45</sup> e fa sì che la politica non sia più concepibile come lo spazio privilegiato dell’azione. Essa si limita a *eseguire*.

Cosa? Ciò che un’enorme macchina tende a realizzare, la produzione di un insieme totale e infinito, totalità in espansione interminabile di una circolazione di forze e di forme, di informazioni e conformazioni – produzione duplicata dalla moltiplicazione essa stessa interminabile di un’equivalenza generale di tutte le cose e di tutti gli esseri misurati attraverso di essa, attraverso la sua convertibilità, inesauribile nella sua potenza<sup>46</sup>.

La diagnosi di Nancy è, dunque, severa: “Un mondo sta finendo, questo è ciò che significa filosoficamente il fenomeno chiamato ‘mondializzazione’”<sup>47</sup>. Tuttavia in siffatto regime, che opportunamente è stato definito di “immanenza satura”<sup>48</sup>, c’è ancora, secondo Nancy, un ampio spazio per la politica.

---

<sup>43</sup> J.-L. Nancy, *Politica e/o politico*, cit., p. 78.

<sup>44</sup> Ben inteso, quella del capitalismo contemporaneo è un’espansione anche e soprattutto intensiva, che penetra nelle soggettività. Cfr. P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), DeriveApprodi, Roma 2013.

<sup>45</sup> L’incremento dell’alea, pur all’interno di una capacità di controllo e previsione sempre più capillare, è al centro del classico di U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Carocci, Roma 2005.

<sup>46</sup> J.-L. Nancy, *Que faire?*, cit., p. 17.

<sup>47</sup> Ivi, p. 94.

<sup>48</sup> D. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

Infatti, tale fine di un mondo, è essa stessa fattispecie di una più ampia deiscenza; in questa fine, e *come* questa fine stessa, “viene un mondo”, viene “alla maniera della marea più impetuosa, che ritirandosi lascia vedere modificato il limite della riva”<sup>49</sup>.

La mondializzazione, infatti, è creazione di mondo. Non si tratta della produzione economico-mercantile sottoposta al criterio dell'equivalenza generale: “se la “creazione” significa qualcosa, scrive Nancy, significa qualcosa di esattamente opposto ad ogni forma di produzione, intesa come una fabbricazione che presuppone un dato, un progetto e un fabbricante”<sup>50</sup>. Priva di ogni presupposto, la creazione procede *ex nihilo*.

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 *cresco* – 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 un materialismo senza radici<sup>51</sup>.

Opponendo i concetti di mondializzazione o creazione del mondo a quello di globalizzazione, Nancy non allude all'accumulazione capitalistica, ma al farsi mondo del mondo, ovvero al suo emergere in posizione di soggetto. L'assenza di un creatore così come di un destinatario del mondo, e, insieme, l'assenza di un dato, di un progetto o di un'idea secondo cui forgiare un mondo, fanno di esso un soggetto, ovvero qualcosa che dipende solo da sé, che si tiene in sé, che non è portato in presenza dallo sguardo di un *cosmotheoros* che lo inserisce in un orizzonte di senso. Esposto a nulla, il mondo non ha un senso che rimanda a qualcosa di esterno, ma esso fa senso in se stesso: “la tenuta di un mondo è l'esperienza che il mondo fa di se stesso. L'esperienza (*experiri*) consiste nell'attraversarsi fino in fondo”<sup>52</sup>.

Il problema del posto della politica va affrontato a partire da questo emer-

---

<sup>49</sup> J.-L. Nancy, *Un pensiero finito* (1990), Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 11.

<sup>50</sup> J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione* (2002), Einaudi, Torino 2003, p. 34.

<sup>51</sup> Ivi, p. 35.

<sup>52</sup> Ivi, p. 22.

gere soggettivo del mondo, a partire cioè dalla sua trascendenza, o apertura costitutiva. È qui, infatti, che torna il confronto con Schmitt. Come detto, Nancy, cerca un'esteriorità che possa bucare il piano – tecno-economico – dell'immanenza. Il fondamentale punto di divergenza rispetto a Schmitt è che egli rifiuta di dare a questa esteriorità una consistenza, seppure intensiva: per il giurista tedesco, come abbiamo visto, il politico risucchia in sé *tutto*, e in tal modo esso presenta una sorta di raddoppiamento del mondo integralmente politicizzato (ciò che Nancy abbiamo visto chiamare “iper-rappresentazione”). Fendere l'immanenza, rompere questa doppia chiusura, non può significare per Nancy ripristinare significati trascendenti, e non può significare neanche, propriamente, uscire dall'immanenza in direzione di una dimensione separata: si tratta, al contrario, di accompagnare il movimento della mondializzazione, ovvero della decostruzione di ogni principio. Quest'ultima, lungi dall'essere una sorta di neutralizzazione, è la con-crescita, lo spaziarsi di un molteplice privo di ogni principio di coordinazione. La globalizzazione lascia emergere il suo contrario<sup>53</sup>, il disfacimento di un mondo fa emergere una risorsa nuova, ovvero il mondo stesso inteso come tracciato di singolarità che aprono percorsi *mondani eppure esteriori* rispetto a una presa sintetica. La politica si avvera essere questa “transimmanenza”<sup>54</sup> delle singolarità, la loro capacità di inaugurare un mondo, sottraendolo a ogni presupposto.

Richiamando un passaggio di Schmitt, scrive Nancy che “la metafisica è l'espressione più intensiva e chiara di un'epoca”<sup>55</sup>, aggiungendo che il giurista “non era in grado di apprezzare fino a che punto *la metafisica della nostra epoca*, cioè dell'inizio del XXI secolo, sia quel che si può chiamare *la metafisica della decostruzione dell'essenza, e dell'esistenza in quanto senso*”<sup>56</sup>; per poi concludere: “non è più la “secolarizzazione”, è la “mondializzazione”, cioè la

---

<sup>53</sup> Si veda quanto scrivono F. Raffoul, D. Pettigrew, nella loro introduzione a J.-L. Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, State University of New York, New York 2007, pp. 1-26: 2: “è ‘grazie’ all'evento della globalizzazione – per Nancy, la soppressione del mondo – che quest'ultimo è nella posizione di apparire *come tale*. La globalizzazione distrugge il mondo e per questo rende possibile l'emergere della questione relativa al suo essere”.

<sup>54</sup> J.-L. Nancy, *Le Muse*, cit., p. 37.

<sup>55</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 69.

<sup>56</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, cit., p. 116.

resa della sovranità all'esistenza: all'esistenza nuda"<sup>57</sup>.

La mondializzazione è opposta non solo alla globalizzazione, ma anche alla secolarizzazione: quest'ultima, collocando il senso del mondo nella sua immenza, piazza al suo interno quel "buco nero" del politico"<sup>58</sup> che risucchia in sé il mondo come totalità e lo sospende al momento della decisione. Quest'ultima, invece, coincide per Nancy con l'esistenza stessa, con la sua pluralità costitutiva: essa non è un atto soggettivo e sovrano che impugna – per salvarla – una materia contingente e plastica, è bensì questa stessa molteplicità relazionale originaria. In tal senso la decisione è per l'esistenza: essa decide di rimettere costantemente in gioco la venuta dell'esistenza, della sua pluralità originaria. La mondializzazione, dunque, schiva l'esito propriamente teologico-politico perché è concepita come produzione soggettiva, o dovremmo dire, meglio, *creazione co-esistenziale*<sup>59</sup>.

### *Un'altra sovranità*

È evidente che lo spettro che assilla Nancy, come altri autori della sua generazione, è quello del totalitarismo. Non nella sua manifestazione storica – distruzione delle garanzie costituzionali, accentramento dei poteri, compressione dei diritti, mobilitazione bellica – bensì come una sorta di *Gestell* globale caratterizzato dal saldarsi di una serie di processi tecno-economici eterogenei che finiscono per diventare il nostro stesso ambiente di vita: "l'*ecotecnia* in cui si sviluppa al giorno d'oggi per noi tutti (e per opera di tutti) ogni specie di 'natura'"<sup>60</sup>. Non, dunque, il "totalitarismo classico", stigmatizzato da Arendt e che "procede dall'incorporazione e dalla presentazione della trascendenza", ma un "totalitarismo inedito" la cui cifra è la "dissoluzione della trascendenza, che dunque viene a impregnare tutte le sfere della vita senza più alcuna autorità"<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 117.

<sup>58</sup> Ivi, p. 114. Si è invece efficacemente espresso sul ritorno della sovranità C. Galli in *Sovranità*, il Mulino, Bologna 2019.

<sup>59</sup> Sulla valenza politica del concetto nancyano di creazione si veda D. Gentili, *Creazione politica*, in "B@belonline/print", n. 10-11, 2011, pp. 133-138. Sottolinea il carattere esistenziale del suo pensiero politico F. Neyrat, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Lignes, Paris 2013.

<sup>60</sup> J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la globalizzazione*, cit., p. 91.

<sup>61</sup> P. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy, *Le "retrait" du politique*, in Idd. (dir.), *Le retrait du politique*,

Per scongiurare siffatta minaccia, egli pensa la politica a partire da un' *ontologia del rapporto*, non della relazione. Il primo si distingue dalla seconda perché prevede una disgiunzione inemendabile: "il rapporto ha per natura (ammesso che abbia una natura...) il ritiro reciproco dei suoi termini, è fatto della divisione, dell'incisione, della non-totalità che esso "è"<sup>62</sup>. Questa tesi permane anche nelle fasi meno risalenti della sua riflessione quando, come si è detto, rinuncia a un approccio diretto al politico per concentrarsi sul *con* della "democrazia"; in un testo molto più recente scriverà: "Il con è la condizione di prossimità degli enti. La prossimità impedisce la fusione (confusione o infusione). Apre al contrario il rapporto: vale a dire la doppia misura degli infiniti in atto e dell'infinito della loro condivisione (nel doppio senso del termine: divisione e scambio)"<sup>63</sup>.

In questa prospettiva, allora, la politica non può mai apparire come tale: sebbene Nancy ne abbia stigmatizzato "l'inapparenza che è a misura della sua onnipotenza"<sup>64</sup>, tuttavia essa non può che manifestarsi come suo negativo; si dà solo come dislocazione, spostamento, "resistenza all'immanenza"<sup>65</sup>. La sua funzione è tutta negativa: o, meglio, lo slancio ontologico, il *conatus* affermativo nel quale le singolarità si dislocano, così incidendo il mondo, è politico nella misura in cui nega l'immanenza, le *resiste* forzandovi una breccia. Proprio il tema della resistenza costituisce la faglia che divide il nostro autore da filosofi coi quali, per molti versi, pure è in risonanza. In quella che lui stesso chiama "linea francese"<sup>66</sup> del pensiero, e nella quale ascrive autori come Deleuze e Foucault, potere e resistenza sono sempre in *relazione*<sup>67</sup>: non c'è separazione tra essi, al punto che, in Deleuze, il primo dipende dalla seconda<sup>68</sup>. Per Nancy, che invece rivendica l'appartenenza a "una linea tedesca" nella quale a fare la differenza è proprio "la questione della

---

cit., pp. 183-203: 192.

<sup>62</sup> P. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy, *Ouverture*, in Idd. (dir.), *Rejouer le politique*, cit., pp. 11-28 : 26.

<sup>63</sup> J.-L. Nancy, *Politica e/o politico*, cit., p. 82.

<sup>64</sup> Ivi, p. 188.

<sup>65</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 78.

<sup>66</sup> J.-L. Nancy., *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, ombre corte, Verona 2008, p. 24.

<sup>67</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), Feltrinelli, Milano 2013, pp. 84-86.

<sup>68</sup> Cfr. G. Deleuze, *Foucault* (1986), Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 120.

negatività”<sup>69</sup>, la resistenza, ovvero la consistenza stessa della politica non sta nelle risorse specifiche della sporgenza su cui si scarica il potere, ma esattamente nel disancoraggio da esso: non la trama relazionale fa la politica, ma lo slegamento del rapporto<sup>70</sup>.

Dunque la politica si manifesta solo nel suo calco negativo, ed è nient’altro che negazione del dato; ricondurre il dato alla sua origine significa negarlo, ovvero far emergere il suo *ex nihilo*, e in tal modo effettuare una dischiusura. In questo senso la politica non fa opera, ma attiva delle pratiche; e di essa non è possibile una definizione affermativa. Scrive Nancy “la politica definisce le condizioni d’accesso molteplice al senso. [...] Ma rendere possibile, o piuttosto non rendere impossibile l’accesso al senso, non significa propriamente accedere”<sup>71</sup>.

In un contesto di indeterminazione, la politica si definisce solo per litote, negando il suo contrario: essa è “detotalizzazione”<sup>72</sup>. A partire da qui possiamo cogliere il *limite* di questo pensiero: il suo punto iperbolico, nel quale si manifesta il massimo di potenza e pari fragilità.

Scrive Nancy, in un confronto con Schmitt che attraversa in filigrana tutto il suo testo: “La sovranità ha senza dubbio perduto il senso che aveva [...]. Ma questo non vuol dire che il senso dell’essere-in-comune non debba farsi diversamente sovrano”<sup>73</sup>. Come interpretare questa *diversa sovranità*? In che modo il negativo della politica può aprire a un’altra sovranità?

La sovranità cui accenna Nancy è *altra*, la sovranità dell’alterità o dell’alterazione. Schmitt pensa un luogo di contingenza radicale nel quale *nomos* e anomia sono imbricate: è un luogo denso in cui la politica trova il

---

<sup>69</sup> J.-L. Nancy, *Le differenze parallele*, cit., p. 25.

<sup>70</sup> Benché sempre incarnata e sessuata, la *différance* nancyana resta una separazione, uno scavo, *Ur-teil*, divisione originaria. Diversamente il femminismo, attraverso i contributi di autrici eterogenee come Muraro, Braidotti, Haraway, Plant ha pensato la differenza a partire dal *mélange*, dall’intreccio. Per una lettura femminista di Nancy si vedano invece: K. L. Hole, *Towards a Feminist Cinematic Ethics. Claire Denis, Emmanuel Levinas and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015; F. R. Recchia Luciani, *Cos’è sessistenza: filosofia dell’esistenza sessuata*, in J.-L. Nancy, *Sessistenza* (2017), il melangolo, Genova 2019, pp. 8-23, e anche F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, Feltrinelli, Milano 2022.

<sup>71</sup> J.-L. Nancy, *Politica e/o politico*, cit., p. 83. Corsivo mio.

<sup>72</sup> J.-L. Nancy, *Dialogo con Roberto Esposito sulla filosofia a venire*, in Id., *Essere singolare plurale* (1996), Einaudi, Torino 2001, pp. VII-XIX: XVIII.

<sup>73</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, cit., p. 114.

suo (non)fondamento e dal quale emana un fervore che smaschera la pretesa della politica di poter essere neutrale, razionale, tecnica. Dal canto suo, Nancy intende individuare con esattezza un diverso fervore, che consista non nella posizione di un luogo ultrapolitico della politica, ma precisamente nella destituzione di tutti i luoghi di tal sorta. Dunque non si tratta di portare la politica *al di là*, bensì *oltre* se stessa: cioè *fuori* di sé, verso quella exteriorità che è l'esistenza stessa, la plurale e perciò sempre differenziale comparizione reciproca delle singolarità.

‘Oltre’ non designa esattamente un al di là. Non si tratta di trascendenza né di avvento. Non di rivelazione né disvelamento. L’oltre accade qui – tra altri come popolo. Siamo già in esso, o piuttosto ci passiamo senza sosta. Andiamo e veniamo oltre il qui stesso, ci torniamo e ne usciamo. Le uscite non sono alla fine, in un’apoteosi, ma qui nelle palpitazioni discrete, nei gesti che sono già transitati. Che ci hanno attraversato. A nostra insaputa, ma ciò che conta non è ciò che sappiamo ma ciò che, senza saperlo, facciamo con fervore<sup>74</sup>.

In altri termini, scongiurare il rischio di un ardore fusionale e identitario, che non è mai estraneo all’esperienza politica, non può significare sterilizzare questa esperienza riducendola a mero calcolo dei bisogni. Al contrario, la democrazia è esattamente la forza, il fervore, il *kratos* del *demos*, la forza di un ‘soggetto’ che è originariamente plurale, numeroso, sparpagliato. Democrazia è la forza di questa numerosità spaziata, non la concentrazione decisiva di un punto di catalisi. Il negativo della politica è la sua alterazione, il suo darsi in altro e per altri: è la *democrazia*.

La ‘spendibilità’ politica di Nancy sta dunque in questa decostruzione della teologia politica e del “fervore fuorviato”<sup>75</sup> che essa porta con sé; sta, insomma, nella capacità di accendere pratiche e condotte attraverso la forza della negazione.

La criticità di questa analisi, che trova la politica nel e attraverso la sua negazione, si può individuare nella sua scarsa storicità. Non solo e non tanto perché in essa permane, e con un ruolo decisivo, una categoria novecentesca come quella del totalitarismo, la cui attualità è tutta da dimostrare. Ma soprat-

---

<sup>74</sup> J.-L. Nancy, *Que faire?*, cit., p. 56.

<sup>75</sup> Ivi, p. 55.

tutto perché la prassi di dischiusura che nega il dato e che in forza di tale negazione continuamente cancella le orme attraverso cui procede, si condanna a una forma di ricorsività che non consente alcuna accumulazione storico-ontologica. Come si è visto nell'ultima citazione, infatti, quello del negativo è un lavoro di oscillazione, è una pulsazione che si ripete cancellandosi, come il *fort/da* freudiano. È un gesto che non conosce sosta e che è dirompente; tuttavia resta sempre “a passo sospeso”<sup>76</sup>, la sua prestazione fondamentale è quella di un passo che procede sospendendosi.

Il ritmo sviluppa un *sé*. Senza ritmo, in effetti, esso non fa che passare. Ritmo vuol dire ritorno. *Sé* (si) ripete, si riconosce e s'identifica. [...] Ma non si tratta di un ritorno all'identico: al contrario, è un ritorno che non ha ancora avuto luogo. Ogni contrazione del cuore è un'altra. Il battito del cuore, la pulsione del sangue identifica. Allo stesso tempo, l'identità si scandisce<sup>77</sup>.

Insomma, l'estrema vigilanza sul rischio dialettico, impedisce a Nancy di elaborare un'immagine del tempo che faccia di esso non solo una pura scansione, un andirivieni, ma anche un deposito: così il tempo non fa storia. A mancare in questa impostazione è la capacità del tempo di sedimentarsi e dunque la possibilità, per la molteplicità, di non disperdersi. Il tema del sedimento storico è alla base della prospettiva istituyente recentemente rilanciata da Esposito<sup>78</sup>, ma già in ambito fenomenologico era stato sviluppato, soprattutto da Merleau-Ponty e Arendt. L'immagine della storia elaborata dal primo, infatti, è infittita, ispessita, arricchita “dall'illimitata fecondità di ogni presente, ma soprattutto dalla fecondità dei prodotti della cultura che continuano a valere dopo la loro apparizione”<sup>79</sup>. Allo stesso modo in Arendt<sup>80</sup> troviamo l'idea di una temporalità specifica dei “prodotti” della cultura, che è in grado di prolungarsi e, tendenzialmente, stabilizzarsi: “sullo sfondo di esperienze politiche e di attività che abbandonate a se stesse vanno e vengono

---

<sup>76</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, cit., pp. 21-23.

<sup>77</sup> J.-L. Nancy, *Cruor*, Galilée, Paris 2022, p. 25.

<sup>78</sup> Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit.

<sup>79</sup> M. Merleau-Ponty, *Segni* (1960), il Saggiatore, Milano 2015, p. 77.

<sup>80</sup> Sull'interesse di Arendt per Merleau-Ponty e in generale per la fenomenologia si veda L. Boella, *Hannah Arendt “fenomenologa”*. *Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in “aut aut”, n. 239-240, 1990, pp. 83-110.

senza lasciare la minima traccia nel mondo, la bellezza è la più vera manifestazione di indistruttibilità”<sup>81</sup>. La mancata articolazione tra tempo e storia, tra passaggio e sedimento, impedisce di costruire l’ipotesi di soggettivazioni forti, in grado di tenere testa agli sbandamenti degli eventi.

La radicalità dell’approccio nancyano impedisce al filosofo di pensare qualcosa che non partecipi della forza dell’origine, cioè del suo continuo venire, e passare. L’istituzione stessa è pensata all’interno di questo auto-superamento: “ogni fondazione di un’istituzione – o se si preferisce, ogni istituzione come tale, nell’evento del suo istituirsi – è un modo dello spaziamen- to, un’apertura del tempo spaziato della storia, malgrado lo spazio chiuso e occludente che essa può, allo stesso tempo produrre”<sup>82</sup>.

Il suo resta un lascito potente, capace di misurarsi col proprio tempo senza nascondersi la fragilità, le incertezze, cui un esercizio così radicale pur espone:

Bisogna pure che una certa rappresentazione sia possibile: cosa o chi e come vogliamo essere? Tuttavia questa rappresentazione non può costituire l’oggetto di una messa in opera volontaria secondo il modello di una volontà esecutiva. Essa deve lasciare aperta un’indeterminazione del suo contenuto e dunque anche una indeterminazione del suo passaggio all’atto<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro* (1961), Garzanti, Milano 1991, p. 281.

<sup>82</sup> J.-L. Nancy, *The Birth to Presence*, Stanford University Press, Stanford 1993, p. 164.

<sup>83</sup> J.-L. Nancy, *Che cos’è il collettivo?*, in U. Perone (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, pp. 15-22: 20.

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- , *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.
- , *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, *Homo sacer*, n. 2, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo* (1951), Edizioni di comunità, Milano 1967.
- , *Tra passato e futuro* (1961), Garzanti, Milano 1991.
- BAZZICALUPO L., *Coesistenza*, in "Filosofia Politica", n. 1, 2017, pp. 47-58.
- BECK U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Carocci, Roma 2005.
- BERMAN M., *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità* (1982), il Mulino, Bologna 1985 e 2012.
- BOELLA L., *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in "aut aut", n. 239-240, 1990, pp. 83-110.
- BOLTANSKI L., CHIAPELLO È., *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), Mimesis, Milano-Udine 2014.
- BONCINELLI E., *Il principio di indeterminazione*, il Mulino, Bologna 2020.
- CANCELLI T., *How to accelerate. Introduzione all'accelerazionismo*, Tlon, Roma 2019.
- CRITCHLEY S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Lévinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- DARDOT P. e LAVAL C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), DeriveApprodi, Roma 2013.
- DE CAROLIS M., *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quolibet, Macerata 2017.
- DELEUZE G., *Foucault* (1986), Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- DI CESARE D., *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- ESPOSITO R., *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018.
- , *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.
- ESPOSITO R. e NANCY J.-L., *Dialogo con Roberto Esposito sulla filosofia a veni-*

- re, in J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), Einaudi, Torino 2001, pp. VII-XIX.
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), Feltrinelli, Milano 2013.
- GALLI C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1986.
- , *Sovranità*, il Mulino, Bologna 2019.
- GENTILI D., *Creazione politica*, in “B@belonline/print”, n. 10-11, 2011, pp. 133-138.
- HEISENBERG W., *Il principio di indeterminazione*, in S. Boffi, *Il principio di indeterminazione*, Università degli studi di Pavia, Pavia 1990, pp. 45-74.
- HOLE K. L., *Towards a Feminist Cinematic Ethics. Claire Denis, Emmanuel Levinas and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.
- JAMESON F., *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* (1984), Fazi, Roma 2017.
- KOJÈVE A., *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), Adelphi, Milano 1996.
- KOSSELÉCK R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1990.
- KRAHL H. J., *L'intelligenza in lotta. Sapere e produzione nel tardocapitalismo*, ombre corte, Verona 2021.
- LACOUÉ-LABARTHE PH. e NANCY J.-L., (dir.), *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida, Colloque de Cerisy-la-Salle*, Galilée, Paris 1981.
- , (dir), *Rejouer le politique*, Galilée, Paris 1981.
- , (dir), *Le retrait du politique*, Galilée, Paris 1983.
- , *Ouverture*, in Idd. (dir.), *Rejouer le politique*, Galilée, Paris 1981, pp. 11-28.
- , *Le “retrait” du politique*, in Idd. (dir.), *Le retrait du politique*, Galilée, Paris 1983, pp. 183-203.
- LYOTARD J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1976), Feltrinelli, Milano 1981.
- MARX K., *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- MAY T., *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1997.

- MERLEAU-PONTY M., *Segni* (1960), il Saggiatore, Milano 2015.
- MISES L., *L'azione umana* (1963), Rubettino, Soveria Mannelli 2015.
- NANCY J.-L., *Le titre de la lettre*, Galilée, Paris 1973.
- , *La Remarque spéculative*, Galilée, Paris 1973.
- , *Le discours de la syncope*, Flammarion, Paris 1976.
- , *L'imperativo categorico* (1983), Besa, Nardò 2007.
- , *La comunità inoperosa* (1983), Cronopio, Napoli 1992.
- , *Un pensiero finito* (1990), Marcos y Marcos, Milano 1992.
- , *The Birth to Presence*, Stanford University Press, Stanford 1993.
- , *Corpus* (1992), Cronopio, Napoli 1995.
- , *Le muse* (1994), Diabasis, Reggio Emilia 2006.
- , *Il senso del mondo* (1997), Lanfranchi, Milano 1997.
- , *La creazione del mondo o la mondializzazione* (2002), Einaudi, Torino 2003.
- , *Tre saggi sull'immagine*, Cronopio, Napoli 2002.
- , *Dialogo con Jean-Luc Nancy*, in A. Potestà, R. Terzi (a cura di), *Annuario 2000-2001. Incontro con Jean-Luc Nancy*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- , *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I* (2005), Cronopio, Napoli 2007.
- , *Verità della democrazia* (2008), Cronopio, Napoli 2009.
- , *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, ombre corte, Verona 2008.
- , *Che cos'è il collettivo?*, in U. Perone (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, pp. 15-22.
- , *Politica e/o politico* (2013), in Id., *Politica e "essere-con". Saggi, conferenze, conversazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- , *Que faire?*, Galilée, Paris 2016.
- , *Un trop human virus*, Bayard, Paris 2020.
- , *Eccezione virale*, in "Antonimie", 27/02/2020, consultabile all'indirizzo: <https://antonimie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>
- , *Essere soffio* (2021), in "Le parole e le cose", online all'indirizzo: <https://www.leparoleelecose.it/?p=42491>.
- , *Cruor*, Galilée, Paris 2022.
- NEYRAT F., *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Lignes, Paris 2013.
- NORRIS A., *Jean-Luc Nancy on the Political. After Heidegger and Schmitt*, in

- P. Gratton, M.-E. Morin (eds), *Jean-Luc Nancy And Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics, and Sens*, State University of New York Press, New York 2012, pp. 143-172.
- RAFFOUL F. e PETTIGREW D., Introduction to J.-L. Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, State University of New York, New York 2007, pp. 1-26.
- RANCIÈRE J., *Il maestro ignorante* (1987), Mimesis, Milano-Udine 2008.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *Cos'è sessistenza: filosofia dell'esistenza sessuata*, in J.-L. Nancy, *Sessistenza* (2017) il melangolo, Genova 2019, pp. 8-23.
- , *Jean-Luc Nancy*, Feltrinelli, Milano 2022.
- ROSA H., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2013), Einaudi, Torino 2015.
- SCHMITT C., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972.
- SRNICEK N. e WILLIAMS A., *Manifesto accelerazionista* (2013), Laterza, Roma-Bari.
- TARIZZO D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003
- VILLANI M., *L'imminenza dell'aisthesis*, in J.-L. Nancy, *L'altro ritratto* (2014), Castelvecchi, Roma 2014, pp. 5-18.
- , *Lo spirito della democrazia. L'analisi di Jean-Luc Nancy a partire dalla crisi pandemica*, in "Post-filosofie. Rivista di Pratica Filosofica e di Scienze Umane", n. 13, 2020, pp. 167-180.



PARAGGI



Sulla soglia.

Jean-Luc Nancy di Francesca Romana Recchia Luciani

CRISTIANA FANELLI\*

DOI: <https://doi.org/> / DOI: 10.15162/1827-5133/1838

### ABSTRACT

Il saggio situa la filosofia di Jean-Luc Nancy tra *Hoc est enim corpus meum* (Questo è infatti il mio corpo) e *Noli me tangere* (Non toccarmi). Questi due enunciati – fondatori del pensiero del corpo in Occidente – diventano i fuochi dell'ellissi filosofica, della decostruzione operata da Nancy. Della prima frase resta *corpus*: elemento residuale, tessera letterale su cui Nancy costruisce *Corpus* (1992), uno dei suoi libri più importanti. Di *Noli me tangere* resta invece *tangere*, “toccare”. La sua filosofia del corpo si declina come una filosofia del toccare al punto che Jacques Derrida nomina Nancy il più grande pensatore del *toccare* di tutti i tempi, dopo Aristotele.

Attorno a questi due fuochi (*corpus* e *tangere*) si dispiegano i grandi temi di Nancy: il corpo, l'incontro, il rapporto, la co-relazione, la comunità. E il saggio nasce proprio nell'alveo dell'incontro tra Francesca Romana Recchia Luciani e Jean-Luc Nancy, di cui reca traccia la monografia edita nella collana *Eredi* di Feltrinelli.

The essay situates Jean-Luc Nancy's philosophy between *Hoc est enim corpus meum* (This is indeed my body) and *Noli me tangere* (Do not touch me). These two utterances – founders of the thought of the body in the West – become the fires of the philosophical ellipsis, of the deconstruction operated by Nancy. Of the first utterance *corpus* remains residual element, literal tile on which Nancy builds *Corpus* (1992), one of his most important books. Of *Noli me tangere* remains instead *tangere*, “to touch”. Actually, his philosophy of the body is declined as a philosophy of touching. According to Jacques Derrida, Nancy is the greatest thinker of touching of all time, after Aristotle.

Around these two fires (*corpus* and *tangere*) Nancy's great themes unfold: body, encounter, relationship, co-relation, community. And the essay arises

---

\* Cristiana Fanelli è psicanalista dell'*Association Lacanienne Internationale*, presidente dell'Ali Roma, dottore di ricerca in Filosofia e studiosa di letteratura.

precisely in the context of the encounter between Francesca Romana Recchia Luciani and Jean-Luc Nancy, of which the monograph published in Feltrinelli's *Eredi* series bears traces.

“Quando i nostri occhi si toccano, è giorno o notte?”<sup>1</sup>.

*Iscrizione anonima, su un muro di Parigi*

Letta in un momento imprecisato su un muro di Parigi, questa iscrizione anonima raggiunge Jacques Derrida, il filosofo della decostruzione, perché ne scriva e la dissemini. Un’iscrizione che viaggia dalle rive di un’altra lingua e che gli si offre perché la indirizzi all’allievo, all’amico, al sodale Jean-Luc Nancy. E se *nominare* è al fondo un atto d’amore, allora Derrida nomina Nancy il più grande pensatore del *toccare* (*le toucher*) di tutti i tempi, dopo Aristotele. Al cuore della sua filosofia del corpo c’è, infatti, il *toccare*, un gesto mai neutro né semplice, perché legato all’esperienza del limite, dei liminari e delle soglie: l’esperienza dell’incontro. Un’esperienza che porta con sé l’inesauribile spaziatura dell’intimo e dell’estraneo, con la sua inevitabile scia di smarrimento: *È giorno? È notte?*

Non c’è intimità senza estraneità. Lo insegna bene la clinica delle psicosi, specie della schizofrenia in cui ci si trova in balia dell’Altro, esposti senza segreti, senza margini di distanza. Persa la linea mediana tra il dentro e il fuori, il corpo come la realtà vanno in frantumi. Per potersi dare, l’intimità ha bisogno di un elemento separatore che assicuri posti diversi. Ogni rapporto – che sia d’amore o sociale – fa leva su questo spazio interstiziale. Esiste solo grazie al margine di una distanza.

Dalle parole di Derrida giungiamo a quelle che, da rive italiane, Francesca Romana Recchia Luciani indirizza a Nancy provando a toccarlo, a essergli insieme intima ed estranea. La splendida monografia uscita per *Eredi*, la collana diretta da Massimo Recalcati per Feltrinelli, ci offre un affresco inedito della filosofia di Nancy. Un affresco che ha il tocco della grazia e la forza di una sapienza nutrita dall’intenso rapporto con il filosofo. Come accade nei metodi avvezzi alla decostruzione, Recchia Luciani incide tracciati, procede per smontamenti e dislocazioni. Tra le molte sponde che disegna, sceglierò quella che situa la filosofia di Nancy tra *Hoc est enim corpus meum* (Questo è infatti il mio corpo) e *Noli me tangere* (Non toccarmi). Queste due frasi diventano i fuochi dell’ellissi filosofica, della decostruzione operata da Nancy. Partiamo dalla fine: cosa resta?

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Bologna 2019, p. 12.

Di *Hoc est enim corpus meum* resta “corpus”. Resta come elemento residuale, un relitto caduto da quell’enunciato sontuoso che, almeno in Occidente, fonda l’idea del corpo. Su questa tessera letterale Nancy costruisce uno dei suoi libri più importanti e imprevedibili, *Corpus* (1992), un testo che Recchia Luciani considera “centrale per comprendere l’architettura del pensiero di Nancy”<sup>2</sup>. Un testo – commenta Derrida – che già dal titolo dà da toccare *l’intraducibile*.

Di *Noli me tangere*, resta invece “tangere”, toccare. In francese, *le toucher* mantiene aperto l’equivoco tra sostantivo e verbo, tra diatesi attiva e riflessiva, un’oscillazione in bilico su quell’*intoccabile* che, secondo Derrida, è l’autentica posta in gioco del toccare. Proviamo allora a seguire l’autrice nella sua traversata, nella spaziatura che apre tra quei due enunciati.

### *Corpus*

*Questo è infatti il mio corpo*: ecco la dichiarazione con cui l’Occidente inventa il corpo come dato immediato, avere, appropriazione, per esserne da quel momento, scrive l’autrice, letteralmente ossessionato. Ma la dichiarazione rituale con cui “il divino s’incarna”, si incorpora – anzi, letteralmente, prende corpo –, porta con sé “un’aporia”<sup>3</sup>. *Hoc*, il “questo” iniziale, “apre una stridente contraddizione con *enim*, che significa ‘infatti’” perché “*questo* è il mio corpo’, non è nei ‘fatti’. Non solo nella celebrazione essa è una affermazione *in absentia*, ma nella realtà stessa *questo* corpo non è un fatto, né può mai darsi fattualmente per scontato sotto forma di solida presenza”<sup>4</sup>. Su questa faglia si innesca la decostruzione.

Nancy smette di pensare il corpo a partire da un’idea, da un’unità o da una trascendenza. Lo scrive invece a partire dalla *contingenza* della vita e della morte, del desiderio e dell’amore, dell’eros e della malattia. Un corpo vivo e mortale, fatto di carne. In tal senso tra i motori della decostruzione c’è *L’intruso* (2000) che racconta il trapianto di cuore a cui Nancy si è sottoposto. Se la vita poggia su un’alternanza di sistole e diastole (una pulsazione scandita

---

<sup>2</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 67.

<sup>3</sup> Ivi, p. 14.

<sup>4</sup> *Ibid.*

dalla presenza e dall'assenza di battiti), al suo cuore mancava persino questo movimento sincopato e fragile. Come scrive Derrida, quel "dentro assoluto" si era rovesciato in un foro interno. È stato il cuore di una giovane donna a soccorrerlo. Un collasso tra intimo ed estraneo che destabilizza il concetto stesso di intimità – intimo, ci ricorda Agostino, è il superlativo di interno. Perciò ogni intimità è sempre *interior animo meo*. L'estraneità – scrive Nancy – veniva dall'esterno solo perché era sorta prima all'interno. Qui, infatti, sono il suo cuore e il suo corpo gli estranei per eccellenza: "Corpo è la certezza sconvolta, messa in frantumi. Niente di più proprio, niente di più estraneo al nostro vecchio mondo. Corpo proprio, corpo estraneo, straniero: è il corpo *proprio* che mostra, che fa toccare, che fa mangiare *hoc est enim*"<sup>5</sup>. A Nancy – commenta l'autrice – diventa necessario che il corpo nomini lo Straniero<sup>6</sup>. Che dica fino a che punto la verità del soggetto è la sua esposizione infinita: "L'intruso mi espone eccessivamente. Mi estrude, mi esporta, mi espropria"<sup>7</sup>.

L'arrivo dell'intruso lo ha salvato, ma ha scardinato un ordine – la scia infinita delle terapie immunodepressive è sfociata infatti in un cancro. Una volta giunta, l'intrusione non fa che moltiplicarsi, "la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta resta in qualche modo un'intrusione. Rimane cioè senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine: un fastidio e un disordine nell'intimità"<sup>8</sup>. In questo rovesciamento tra dentro e fuori, tra intimo ed estraneo, il corpo è *angoscia messa a nudo*, è "un'atopia"<sup>9</sup>.

A partire da questo evento-trauma, Nancy riscrive il corpo come assemblaggio di elementi eteroclitici: "non c'è una totalità del corpo, non c'è una unità sintetica. Ci sono parti, zone, frammenti. C'è un pezzo dopo l'altro"<sup>10</sup>. Così "corpo" fa posto a "corpus", la parola della deflagrazione, una "collezione di pezzi, parti, membra, zone, stati, funzioni [...] è una collezione di collezioni, *corpus corporum*, la cui unità resta una questione in sé"<sup>11</sup>. *Corpus* è la parola dell'unità ormai rotta e violata (non per caso, Jacques Lacan affidava l'unità

---

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2020, p. 9.

<sup>6</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 16.

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2006, pp. 34-35.

<sup>8</sup> Ivi, p. 11.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Il ventriloquo. Sofista e filosofo*, Besa, Nardò 2003, p. 61.

<sup>10</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009, p. 104.

<sup>11</sup> Ivi, p. 104.

del corpo alle fragili intelaiature dell'immaginario, sempre alla ricerca di ap-  
pigli simbolici per drenare il reale informe del corpo). È la parola  
dell'avversione a un pensiero che identifica e forgia blocchi identitari. La pa-  
rola del congedo.

Persa la sua unità, il corpo si riscrive come materia vulnerabile e fratta, ma  
anche come frontiera tra dentro e fuori: una superficie fatta di bordi, di zone  
di con-tatto e di tangenza con altri corpi.

Così, al concetto di *unità*, Nancy sostituisce quello di *singularità*: benché  
privo di una propria integrità, il corpo si singularizza nel contatto con altri  
corpi: “Questo corpo, *questo* tratto, *questa* zona, *questo* corpo mi tocca (tocca  
'il mio' corpo)”<sup>12</sup> e, toccandolo, lo fa esistere. Qui il corpo è “quel che accade  
al corpo”<sup>13</sup> lungo quelle zone di confine e di tangenza. Perché, se è vero che  
non possiamo più dire *cosa sia* un corpo, possiamo però dire attraverso quali  
eventi si dia. Eventi quali “godere, soffrire, pensare, nascere, morire, fare  
l'amore, ridere, starnutire, tremare, piangere, dimenticare”<sup>14</sup>. Ciò significa che  
“quel che esso è, il *suo senso*, ha a che fare sempre con un'esperienza comune,  
condivisa”<sup>15</sup>. Detto altrimenti: il *singolare* si definisce e si forma solo nel *plu-  
rale*: la parola *rapporto* diventa l'inevitabile architrave di questa filosofia.

Assieme a *L'intruso* (2000), *Ego sum* (2008) e *Indizi sul corpo* (2009), *Cor-  
pus* forma l'arcipelago di una filosofia *esperienziale* in cui, come scrive Rec-  
chia Luciani, si distingue per essere “una topografia, una carta di navigazione,  
una mappa di rivelamento dei punti cospicui che segnalano i posti, le zone, i  
luoghi del corpo”<sup>16</sup>. Una mappa che suggerisce di pensare il corpo attraverso  
lo spazio e lo spazio attraverso i corpi: “Come appare evidente, la coincidenza  
tra il corpo e il luogo, anzi, la pluralità dei luoghi, fa di questa filosofia del  
corpo una topografia”<sup>17</sup> punteggiata da parole nuove come *spaziatura*, *spazia-  
mento*, *arealità*.

È lo spazio, infatti, ad ordire l'incontro tra i corpi. La spaziatura è “la for-  
ma generale – che non possiede forma, appunto, ma dà luogo a forme e a for-

---

<sup>12</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., pp. 27-28.

<sup>13</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 116.

<sup>14</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 18.

<sup>15</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 116.

<sup>16</sup> Ivi, p. 112.

<sup>17</sup> Ivi, p. 140.

mazioni [...] dà luogo a singolarità”<sup>18</sup>. Ogni corpo, ci spiega perciò Recchia Luciani, “ha la capacità di entrare in relazione con altri corpi, proprio grazie alla distanza tra essi, allo spaziamento che li separa e che, nell’intervallarli, crea le condizioni della ‘arealità’, cioè del respiro, del movimento, del toccarsi, del contatto, del distacco – essenzialmente della relazione”<sup>19</sup>. È quindi la distanza a permettere l’esistenza dei corpi, a singolarizzarla – anzi, è la condizione stessa della singolarità.

### *Il corpo-scriba della decostruzione*

Da questa riscrittura del corpo discendono due movimenti essenziali: da un lato, il corpo diviene lo scriba di una messa in crisi concettuale; dall’altro, si fa pietra angolare di una filosofia del *cum* – della comunità come *essere-con*, *essere-in-comune*.

Per prima cosa, attraverso il trauma che il corpo determina o attraverso l’idea del corpo come trauma, Nancy smonta concetti secolari della tradizione filosofica, quali “identità” e “riconoscimento”, e poi travolge la teoria del soggetto “protagonista della metafisica occidentale”<sup>20</sup>. Scrive: “Non ci si riconosce più: ma riconoscere non ha più senso [...] Riferirsi a se stessi è diventato un problema, una difficoltà o un’opacità. Si sperimenta l’identità vuota di un io”<sup>21</sup>. Infatti *Corpus* sottopone alla sua inesausta opera di esfoliazione anche l’*ego*. Lo decentra, provocando la rumorosa caduta di *Ego sum*, l’altro enunciato fondante della nostra cultura. Cosa resta di *Ego sum*? Resta *Ego cum*, spiega l’autrice. Resta che siamo corpi, non nel senso di sostanze o di averi, ma nel senso di *luoghi aperti* su un fuori, su un’esperienza di cui non siamo padroni. Corpi che ritrovano un loro possibile punto di articolazione, una loro sponda, solo grazie al margine, al confine, al bordo, al limite tracciato da un altro corpo.

E poi, su questa stessa base, Nancy riscrive anche l’idea di comunità. Eleva cioè una personale contingenza vitale a paradigma filosofico. La venuta dello straniero non resta confinata al suo cuore, al suo corpo, alla sua singola esi-

---

<sup>18</sup> J.-L. Nancy, *L’esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 152.

<sup>19</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 87.

<sup>20</sup> Ivi, p. 13.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 30-31.

stenza, ma si estende all'esperienza di Dio, "l'estraneo in senso assoluto"<sup>22</sup>, o ai grandi fenomeni culturali e sociali della nostra epoca. Basti pensare alle grandi masse umane di migranti che attraversano l'Europa e i suoi mari. Come pellegrini in cerca di ospitalità e salvezza in queste nostre terre sconsecrate: "La questione immunitaria", suggerisce Recchia Luciani, si rovescia in "questione identitaria"<sup>23</sup>. Si apre così una riflessione filosofica che muove dal singolare al plurale, dall'uno al collettivo, "dall'io verso la comunità"<sup>24</sup>. Una comunità che ha bisogno di ripensare i suoi confini, i margini che separano l'intimo e l'estraneo, senza occultarne l'impatto intrusivo né il valore salvifico. Allora "singolare-plurale", "essere-in-comune", "essere con", diventano per Nancy "il nome stesso della comunità"<sup>25</sup>, una comunità disarcionata dalle proprie certezze identitarie, attenta a una singolarità mai chiusa in una forma ma che esiste solo a contatto con un'altra singolarità, in un movimento d'inarrestabile esposizione sul fuori. Una comunità, infatti, è l'esperienza dell'esposizione o, meglio, il suo aver-luogo<sup>26</sup>. Così Nancy "mette a fuoco il tema del *con*, che diverrà la cifra propria della sua filosofia"<sup>27</sup>, di una co-ontologia "che dispiega l'essere-in-comune" perché "l'esistenza è, solo se è condivisa, spartita"<sup>28</sup>.

In parallelo, quasi fosse una zolla tellurica che spinge per uscire, tra le pieghe del testo affiora la cartografia delle somiglianze di famiglia, delle affinità elettive che creano zone di contatto e distanza tra Nancy e i tanti filosofi, poeti e psicanalisti che sfilano lungo queste pagine. Scopriamo che i nuclei più incandescenti della sua decostruzione (corpo, fuori, ego, cristianesimo, ebraismo, Shoah...) sono sempre al crocevia di un incontro, sorgono perché Nancy ha toccato e si è fatto toccare da coloro che compongono la sua comunità singolare-plurale: Aristotele, Platone, Cartesio, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Hölderlin, Nietzsche, Arendt, Bataille, Blanchot, Barthes, Agamben, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, Merleau-Ponty, Valéry, Lacan, Freud e ancora molti altri poeti, scrittori e filosofi.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 16.

<sup>23</sup> Ivi, p. 21.

<sup>24</sup> Ivi, p. 78.

<sup>25</sup> Ivi, p. 33.

<sup>26</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 83.

<sup>27</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 35.

<sup>28</sup> Ivi, p. 36.

E poi, entrando in risonanza con la sensibilità poetica di Nancy, Recchia Luciani fa emergere le metafore corporee nelle quali s'incuneano i delicatissimi tornanti teorici di questa filosofia. Ci restituisce la filigrana segreta di una scrittura imbastita su particelle quali *con*, ma anche *tra*, *in*, *e*, *ex*, per arrivare al *fuori*, all'*aperto* e, da qui, al *toccare*.

Alla particella "e" Nancy affida il compito di rimuovere il dualismo anima/corpo. La "e" realizza la congiunzione in cui essi si appartengono, separandosi. Superata la secolare opposizione, si apre la strada a quel "tra", a quel moto perpetuo "che fa *transitare*, *trapassare*, *trascolorare* l'uno nell'altra"<sup>29</sup>. L'ontologia del *con* si declina infatti come un'ontologia del *tra* (*entre*, in francese, il cui esito estremo sarà la *trans-ontologia* o *transitologia* che Nancy farà appena in tempo ad annunciare). Singolare/plurale è infatti irriducibile sia a *ego* sia ad *altro*. Il *tra* valica questa opposizione e si ricongiunge al "fuori", termine chiave di questo edificio filosofico. Innanzitutto, un corpo accede a se stesso solo *da fuori* e come *fuori*: "La pelle è questo. È attraverso la mia pelle che io mi tocco. E mi tocco dal di fuori, non mi tocco dal di dentro [...] bisogna prima di tutto che io sia un'esteriorità per toccarmi. E ciò che tocco resta fuori". *Pelle* è un altro nome del *fuori*. Ne discende che il corpo "è sempre nel fuori, al di fuori, esso è fuori. Il corpo è sempre al di fuori dell'intimità del corpo stesso"<sup>30</sup>.

Il fuori è la dimora del toccare: è lo spazio in cui i corpi si toccano, toccano e sono toccati. In tal senso toccare è un'esperienza della soglia e dei liminari. Il corpo si scrive nel fuori, a partire da un fuori che lo tocca. Come un sismografo, la scrittura rileva tutte le vibrazioni del toccare: non si tratta di scrivere *del* corpo, di afferrarne il senso, ma di scrivere *il* corpo stesso. Se il *fuori* è una cartografia di bordi, di zone di contatto e di tangenze, alla scrittura non resta che mettersi su queste tracce, ricercare i segni e gli indizi a cui si riduce l'esperienza del corpo. Il corpo – in quanto *corpus* di tracce, di marche pulsionali, di tatuaggi, di segni, di iscrizioni che iscrivono il diagramma degli incontri e dei rapporti – raccoglie il singolare tracciato della nostra esperienza del fuori.

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 63.

<sup>30</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, cit., p. 73.

La scrittura, quindi, incide frammenti di materia. Una materia non significata, ma solo *signata*, *firmata*. Una materia che è “l’apertura o la frattalità dei frammenti. Così il tracciato di questa firma è sempre un corpo [...] l’esistenza e il proprio tatuaggio”<sup>31</sup>. Una scrittura della traccia, una “escrizione” o “escrizione” (*éxcription*).

Ogni scrittura del *fuori* è quindi una scrittura dell’*ex*. La “e” bascula in “ex”, che “significa essere esposti secondo l’esteriorità corporea, significa essere al mondo e anche, in senso più radicale, essere mondo, essere al di fuori di sé”<sup>32</sup>. *Ex* è la particella sintattica che annuncia la rivoluzione semantica di questa filosofia del corpo, “che dall’interno, dal dentro, dall’*in*’, dal ‘proprio’ lo muove, lo sposta e lo spazia verso il *fuori*, verso l’*altro*’, e, dunque, lo *es-pone*”<sup>33</sup>.

In queste interlinee, Nancy inventa “una parola magnifica e necessaria: l’*ex-peau-sition*”<sup>34</sup>, un neologismo che s’insinua al cuore di questa filosofia del corpo perché “tutta la questione si riassume in questo: un corpo è estensione, un corpo è esposizione. Non soltanto un corpo è esposto, piuttosto *consiste* nell’*esporsi*. Un corpo è essere esposto”<sup>35</sup>.

Questo neologismo inietta in “esposizione” la parola “pelle” (*peau*) perché “un pensiero del toccare deve passare almeno attraverso una teoria della pelle”<sup>36</sup>. La pelle, confine estremo tra il dentro e il fuori, è anche la superficie sulla quale la vita incide le sue tracce più pulsionali, sintomatiche e psicosomatiche.

Ma che cos’è la pelle? È forse l’organo del toccare? In realtà, tutto il corpo partecipa del *toccare*: il tatto, le mani, gli occhi, la bocca. Il tatto è *il senso dei sensi*.

### *Toccare*

*Toccare* è il precipitato di secoli di pensiero. Ed è il verbo che Nancy ripensa attraverso il sintagma evangelico con cui Gesù mette a distanza Maria Maddalena: *Noli me tangere* – *Non mi toccare* o, forse, *Non mi trattenerne*. Nancy intesse il suo

---

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997, p. 76.

<sup>32</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, cit., p. 91.

<sup>33</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 92.

<sup>34</sup> Derrida, *Toccare*, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 333.

<sup>35</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, cit., p. 67.

<sup>36</sup> Derrida, *Toccare*, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 333.

discorso su un frammento della storia culturale che ha ispirato artisti di ogni epoca, tra i quali Giotto, Dürer, Pontormo e Tiziano. Il suo saggio ha quindi per oggetto quel filone dell'iconografia sacra che, del "toccare", coglie "la complessità, la polisemia, l'aporeticità"<sup>37</sup>. Nell'originale greco *Me mou háptou*, il verbo *háptein* si traduce "non toccarmi", ma anche "non fermarmi", "non trattenermi", come a significare che Cristo non è più nella presenza ma nella partenza. Perché risorgere, in fondo, è *non cessare di partire*.

*Noli me tangere* è una frase-soglia perché avviene sulla soglia di un sepolcro vuoto in cui la vita tocca la morte, il divino l'umano, la presenza l'assenza, il prendere il lasciare. Il sepolcro vuoto ci ricorda la beanza di una bocca che si apre – non parla, ma si apre: è questa stessa apertura, la possibilità di gridare, di tacere, di baciare, di parlare. Una beanza che, "nell'estensione di un volto, forma il vuoto di un non-luogo"<sup>38</sup>. È il vuoto che incontriamo sulle soglie estreme. Il vuoto dei paradossi che mettono in crisi la ragione e dell'aporia che destina il toccare all'intoccabile, che ne iscrive l'indecidibile (esitiamo: Cristo lascia la Maddalena o le dischiude il mistero dell'amore? È abbandono o grazia?).

Sulla soglia del sepolcro, scrive Nancy, "Maria Maddalena è pura nella sua chioma impura, è santa nel suo peccato. Non è altro che l'esposizione del peccato alla grazia"<sup>39</sup>. Quale grazia? Nancy le dice: "Tu tocchi l'intoccabile che sfugge alla presa delle tue mani, così come colui che tu vedi di fronte a te già lascia il luogo dell'incontro"<sup>40</sup>. La donna sperimenta, con tutti i suoi sensi, l'intoccabile. E allora, quasi fosse una preghiera, Nancy dice alla donna: "Tu non tieni niente, tu non puoi tenere né trattenerne niente, ecco ciò che devi amare e sapere. Ecco che cosa ne è di un sapere d'amore. Ama ciò che ti sfugge, ama colui che se ne va. Ama che se ne vada"<sup>41</sup>.

Si tratta di una versione fobica del rapporto? Tutt'altro. È quando pensiamo di "avere in pugno" qualcuno che lo perdiamo, che l'amore svanisce. Incarcerarlo è come distruggerlo. Toccare l'altro è ritrovarlo sempre accanto a

---

<sup>37</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 143.

<sup>38</sup> J.-L. Nancy, *Ego sum*, Bompiani, Milano 2008, p. 153.

<sup>39</sup> J.-L. Nancy, *Narrazioni del fervore. Il desiderio, il sapere, il fuoco*, Moretti & Vitali, Bergamo 2007, p. 91.

<sup>40</sup> J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 36.

<sup>41</sup> Ivi, p. 54.

quanto possiamo dirne o afferrarne, sempre un passo oltre. Solo allora la sua ampiezza farà da tramite alla mia e il “tu”, scrive Recchia Luciani, si fa “metronomo della mia eteronomia”<sup>42</sup>.

Persino la stretta non si esaurisce nella presa. L’amore, il desiderio e il godimento si rilanciano in un movimento inesauribile. Il movimento della vita non si chiude mai su un oggetto – in tal senso, Nancy rompe il circuito pulsionale disegnato da Freud. Ricerca invece l’irraggiungibile punto di tangenza, “un limite vicino al quale ci si tiene sull’orlo dell’abbandono”<sup>43</sup>.

Lo scopo non viene fissato, scrive Nancy, l’esito non viene descritto, l’importante non è giungere alla meta: “In definitiva la vera categoria non è la prossimità, ma l’approssimarsi, l’approccio. Non uno stato, ma un movimento”<sup>44</sup>.

L’amore, dice Recchia Luciani, non smette di venire da fuori, da un limite. L’amore è sempre sulla soglia di un *non ancora*. Anche il toccare si nutre del *non ancora* perché “il corpo è l’esperienza del toccare indefinitamente l’intoccabile”<sup>45</sup>. Trainato dal senza fondo, dalla vertigine che lo costituisce, l’intoccabile volge in infinito. Porta l’infinito nel desiderio, nell’amore e nel godimento. È forse questa la grazia?

In questa prospettiva godere “è il verbo dell’amore, poiché è la traversata dell’altro. L’altro mi attraversa e io l’attraverso”<sup>46</sup>. L’etimologia latina del verbo *experiri*, ci ricorda Recchia Luciani, è “andare fuori”, uscire all’avventura, fare una traversata, senza neppure sapere se vi si farà ritorno”<sup>47</sup>. L’amore, il desiderio, si rimodulano come esperienze del corpo: traversate, attraversamenti. Mentre il sesso si declina come uno dei tratti distintivi dell’esistere, come presenza del desiderio “in seno all’esistenza”<sup>48</sup>. Si riscrive così l’idea che Nancy ha del rapporto.

La scena del sepolcro ha posto la pittura dinanzi ai limiti dell’irrappresentabile (come rendere visibile l’invisibile? Toccabile l’intoccabile?). E pone gli esseri umani dinanzi al mistero di un amore che non è appropriazione. In questo oriz-

---

<sup>42</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 138.

<sup>43</sup> Ivi, p. 183.

<sup>44</sup> J.-L. Nancy, *Del sesso*, Cronopio, Napoli 2016, pp. 40-41.

<sup>45</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, cit., p. 81.

<sup>46</sup> F. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 203-204.

<sup>47</sup> Ivi, p. 142.

<sup>48</sup> J.-L. Nancy, *Del sesso*, cit., p. 26.

zonte l'intimità non è afferrare, ma toccare l'altro dove più ci sfugge, senza trattenerlo. L'ossatura del *toccare* sta proprio in questa cerniera tra il prendere e il lasciare. Nancy affida questo segreto alle mani: sono le mani a fare esperienza dell'impossibilità di una tenuta espropriante dell'altro/a. Come spiega l'autrice, il toccare cerca una resistenza spaziale che stabilisca un intervallo tra i corpi. Per questo il tatto si alimenta dei margini, delle soglie, delle spaziatore. Non si darebbe mai nella proprietà o nella fusione che immobilizza, ma solo nella presa di distanza che rende l'altro alla sua alterità. *Noli me tangere* diviene questo, se riportato alla vita, ai rapporti, all'amore, al desiderio e al godimento.

*Toccare il limite. Al limite toccare*

Toccare è un'esperienza "ove la soglia, il bordo liminare sembrano slittare sempre più in là, in una *mise en abyme* che sposta i confini e distanzia le rive"<sup>49</sup>. Sono queste spaziatore i luoghi di esistenza del corpo, dell'amore, del desiderio, del sesso. Eventi votati all'indecidibile (tenerezza o violenza? Abisso o superficie luminosa?), che hanno luogo sulle soglie, sempre alla frontiera tra *dentro* e *fuori*, tra *in* ed *ex*. Quasi ad epigrafe di questa bellissima monografia, di questo pensiero del *fuori*, risuonano i versi di Yves Bonnefoy:

Urta,  
Urta per sempre.  
Nell'insidia della soglia<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> F. R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy*, cit., p. 140.

<sup>50</sup> Y. Bonnefoy, *Nell'insidia della soglia*, Einaudi, Torino 1990, p. 9.

## BIBLIOGRAFIA

- BONNEFOY Y., *Nell'insidia della soglia*, Einaudi, Torino 1990.
- DERRIDA J., *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Bologna 2019.
- NANCY J.-L., *Corpus*, Cronopio, Napoli 2020.
- , *Del sesso*, Cronopio, Napoli 2016.
- , *Ego sum*, Bompiani, Milano 2008.
- , *Il ventriloquo. Sofista e filosofo*, Besa, Nardò 2003.
- , *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009.
- , *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- , *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2006.
- , *Narrazioni del fervore. Il desiderio, il sapere, il fuoco*. Moretti & Vitali, Bergamo 2007.
- , *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*. Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- RECCHIA LUCIANI F. R., *Jean-Luc Nancy*, Feltrinelli, Milano 2022.

FORUM



ALESSIA FRANCO\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1839>

Recensione a: Jean-Luc Nancy e Federico Ferrari, *Estasi*, Luca Sossella Editore, Roma 2022

---

\* Alessia Franco è dottoressa di ricerca in Studi Umanistici (curriculum Filosofia e Storia della Filosofia) presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Nel *Prologo* di *Estasi*, volume scritto a quattro mani, viene specificato dagli autori che, quella di non distinguere i contributi individuali di ciascuno dei due, è una scelta consapevole e coerente col contenuto del testo: ricorrendo solo un paio di volte alla prima persona plurale, ma solitamente parlando di volta in volta come un “io” non specificato, Jean-Luc Nancy e Federico Ferrari intendono superare “l’idea di identità autoriale”<sup>2</sup>, ma soprattutto rendere visibile il passaggio “dalla padronanza di un soggetto pensante all’abbandono al pensiero altro di un altro”. Come gli autori illustrano nel volume, che è anche un commento filosofico ad una galleria d’arte, nell’atto poetico e nell’ascesi estatica, la soggettività non viene solo accantonata, ma fatta implodere, perché possa trascendere se stessa.

Nel loro racconto filosofico sull’estasi, gli autori partono dalla società odierna, che rappresenta ad ora il culmine dell’evoluzione tecnico-scientifica, e ricordano come faccia ormai parte del senso comune esercitare la pretesa – e coltivare l’illusione – del controllo umano onnilaterale sulla realtà. Gli esseri umani sono stati educati al confronto con una realtà trasparente, dotata di una leggibilità univoca, sempre esprimibile in formule fisiche e matematiche. Antropologicamente, le arti invece hanno spesso rappresentato una sorta di lato oscuro della realtà sociale e fisica, la sua dimensione meno governabile e intelligibile, dall’esperienza misteriosa della possessione demoniaca dell’ispirazione artistica o letteraria alla funzione propiziatoria o divinatoria di alcune danze o operazioni rituali. Esse hanno dato storicamente luogo ad esperienze di cui non si può sempre offrire una spiegazione trasparente, che si mostrano irriducibili alla ragione economica e calcolante; esperienze che dimostrano l’esistenza di qualcosa che si può gustare, assaporare ma non spiegare: un sapere – nel doppio senso etimologico di *sentire il sapore* e di *accedere ad una forma di sapienza* – senza conoscenza.

L’educazione alla totale pervasività tecnologica e scientifica mette l’umanità occidentale – meritoriamente, gli autori fanno un rapido cenno alle peculiarità delle culture “orientali”, vale a dire alla non universalità del modello culturale eurocentrico – in condizione di esigere la completa padronanza del significato. L’azione poetica, allora, come varco nel mondo reale capace di condurre lo spettatore/la spettatrice verso ciò che trascende tale mondo

---

<sup>2</sup> J.-L. Nancy e F. Ferrari, *Estasi*, Luca Sossella Editore, Roma 2022, p. 9.

stesso, viene accantonata, guardata con sospetto, razionalizzata, “secolarizzata”. In questo esercizio dello strapotere – o almeno del suo tentativo – della razionalità tecnico-scientifica, resta espulsa un’esperienza delle nostre vite la cui importanza viene rivendicata dagli autori: l’esperienza dell’estasi.

Nella società odierna che gli autori definiscono “asfittica”, ci si scontra con la mancata capacità o la mancata volontà di superare l’evidenza e la datità dei fatti, dei dati empirici, delle cose dell’*aldiqua*. L’estasi, che si pone come possibilità di trascendere questi dati per affacciarsi sul loro altrove, rivendica con la propria esistenza – che si esperisce, di fatto, ad esempio nella fruizione dell’opera d’arte – la possibilità di un sapere senza conoscenza, di una intuizione non razionale, di una trascendenza non riconducibile al linguaggio scientifico o matematico delle equazioni con cui abbiamo creduto di ingabbiare il mondo ed esaurire l’esprimibilità dello scibile e dell’esistente.

*Estasi ed esperienza* hanno – etimologicamente e concettualmente – in comune l’*ex*: sono entrambe fuoriuscite, che portano fuori dal conosciuto, che spingono al di là. L’estasi allora è, oltre ad una dismisura, il segno stesso di tale dismisura: della sua esistenza, della sua possibilità; è il segnale di un qualcosa che non si lascia ridurre all’immanenza, o che si apre all’interno dell’immanenza.

Gli autori suggeriscono una storia della filosofia come un graduale passaggio dal discorso sacro, o estatico o mistico, verso una organizzazione sempre più rigorosa e “tecnica” delle cose e del linguaggio per descriverle: la filosofia contribuirebbe alla sostituzione dell’estasi con il sapere, e al trionfo della modalità commerciale, di calcolo, di diritto nell’approccio con le cose; e alla rinzione dell’ambito dell’interesse solo a ciò che si trova “al di qua” del limite della trascendenza non calcolabile, non razionalizzabile, non secolarizzabile. Un buon simbolo di tale ruolo “dissacrante” della filosofia sarebbe rappresentato da Socrate, che pur bevendo alcolici dimostra una non comune resistenza all’ebbrezza. È pur vero, riconoscono gli autori, che in ogni filosofia viene lasciata una scappatoia estatica, un varco da cui accedere alla possibilità dell’esperienza dell’estasi, come l’erotismo in Platone: ogni metafisica e ogni ontologia, quasi loro malgrado, devono lasciare percorribile la via dell’eccesso (*excessus*). La stessa contemplazione dell’essere supremo, del dio dei filosofi, possiede una dimensione estatica, che confina con la mistica, cristiana, islamica o d’altra matrice.

All’estasi è allora concesso di conservarsi un sottile canale di passaggio

all'interno dei sistemi filosofici occidentali, a condizione di essere riconosciuta come un eccesso, una fuoriuscita, sperendo la quale si dimostra il limite del linguaggio rispetto a ciò che, essenzialmente, lo eccede. L'esperienza estatica si manifesta nel suo legame con la quotidianità, con la vita, e ancor più chiaramente: facendo attenzione, una profonda attenzione, all'esperienza stessa dell'essere e dell'esistere. È un *sensu della vita*, che i sistemi filosofici cercano di verbalizzare e che l'esperienza artistica può far percepire come intuitivamente: la molteplicità stessa delle cose, degli esseri umani come delle mosche, è la superficie increspata dell'essere stesso; è l'insieme delle sue pulsazioni, dei suoi respiri; è il segno esperibile della sua unicità e della sua vitalità. *Sentire il sapore* di questa appartenenza è un'esperienza estatica, che il pensiero calcolante dell'*homo oeconomicus* e di una società secolarizzata non possono, nonostante lo tentino, estirpare dalla possibilità quotidiana del vivere umano tra le cose del mondo. E le cose artistiche, gli oggetti di contemplazione, si offrono sfacciatamente come finestre aperte su ciò che trascende esse stesse e il mondo, ciò che sfugge alla conoscenza, e di cui si può solo avere il sapere, il sentire, l'esperire stesso – il sentirsi coinvolti da quel palpito universale che la formula  $E=mc^2$  non è sufficiente ad esprimere.

La stessa esperienza dell'altrove – di questo altrove in cui già siamo, che già abitiamo – è "altrove". Il linguaggio deve trascendersi per esprimere ciò che lo trascende, cioè l'estasi. Questa sfugge allora per forza al tentativo di essere razionalizzata ed espressa in un verbale, e così sfugge al linguaggio ordinario. Chi esperisce l'estasi o vuole comunicarla, è certo di quel che sperimenta, del *sapore che sente*, ma viene colto da afasia: denuncia la stessa incapacità di parlare che, in *Sessistenza* (2019), accompagnava l'esperienza sessuale. Sicuramente, nel volume *Estasi* a doppia firma, si sente forte la presenza di Nancy, anche nel ricorrere di alcuni suoi concetti chiave, come la *soglia* – la dimensione liminare della stessa esperienza estatica, tra questo mondo e la trascendenza – e il *contatto*. E ancora, ritorna in questo volume il riconoscimento dell'indicibilità dell'estasi come del sesso, e viene ribadita l'insufficienza del linguaggio filosofico e razionale di fronte all'esperienza della trascendenza della soggettività. La stessa indicibilità è indicibile nel linguaggio del logos, e per dirla ci si deve rivolgere al linguaggio poetico; perciò vengono richiamati i versi di Celan:

Con tutti i pensieri sono uscito

fuori dal mondo: tu eri lì,  
tu mia silenziosa, mia Aperta, e –  
tu ci accogliesti.

Silenzio e apertura sono la condizione della ricezione dell'estasi, che può essere coadiuvata o predisposta – si vedano le pratiche della meditazione –, ma non attivamente prodotta. La riuscita finalmente dell'estasi è insieme una *fuoriuscita*, l'uscita con tutto il proprio sentire dal mondo – è una morte individuale, che si scioglie in una percezione più ampia di vita universale. Non è uno spegnimento ma un dissolvimento di confini inessenziali: e di fronte all'abbraccio accogliente dell'estasi, non occorre né vale un linguaggio descrittivo, ma può valere solo "un'esclamazione di riconoscenza"<sup>3</sup>. Si riconosce subito la continuità tra *Sessistenza* ed *Estasi* in questa denuncia dei limiti del linguaggio per dire il sesso come l'estasi, e nella rivendicazione della specificità del linguaggio artistico, letterario, poetico e figurativo, come mezzo di comunicazione per dire l'indicibile. Anche in *Sessistenza*, come adesso con Celan, per raccontare l'estasi l'autore si vede praticamente costretto a ricorrere a linguaggi extrafilosofici, perché il *logos* razionale occidentale non ha la capacità di esprimere ciò che lo trascende. Ancora una volta è il linguaggio poetico, l'espressione artistica, a dimostrarsi capace di fornire un passaggio verso il trascendente, dell'incontro erotico con l'altro o dell'estasi contemplativa. È un'esperienza indicibile: chi la esperisce può solo prendere in prestito il linguaggio poetico per comunicarla, per riprodurre lo stesso canale verso la trascendenza e offrirlo al fruitore/all fruitrice. È per questa ragione che già *Sessistenza*, pur proponendosi come un testo filosofico, è costellato di citazioni di Rimbaud, Picasso, Esenin, Singer, Hugo, Moravia, Lorde, Flaubert, Cixous, Capote tra altri e altre.

Le arti, pur aprendo finestre sull'altrove, sulla trascendenza, hanno la caratteristica di essere legate ad una contingenza, ad una materialità concreta. Per sottolinearlo, i due autori impiegano l'espressione *materialismo estatico* – e ne rinvergono un esempio figurativo nei dipinti dell'artista Sophie Ko. L'arte si innesta a partire da una radice materiale perché, nel proprio costituirsi – o essere costituita, a seconda che si ponga l'accento sull'opera o

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 23.

sull'artista –, essa assolve al compito di mostrare il miracolo insito nell'esistenza stessa della materia. Si può dire che l'arte serve a mettere in evidenza l'aspetto miracoloso dell'esistenza di qualcosa – di *Qualcosa*, l'essere al posto del niente. Non bisogna dunque commettere l'errore di fare astrazione dalla materia, riducendola a materiale manipolabile che può servire per realizzare opere d'arte; al contrario, è il fatto stesso che la materia sia a rappresentare un'evidenza e un fondamento della possibilità artistica come finestra sulla trascendenza. La trascendenza dell'opera d'arte non si dà *nonostante la materia ma attraverso* di questa.

La materia stessa è la porta d'accesso a quanto la trascende. Gli autori sottolineano che di conseguenza l'arte è, insieme alla cosmologia e alla microfisica, "l'ultim[a] custode di uno stupore primordiale davanti alla materia dell'universo"<sup>4</sup>. Stupore che è al tempo stesso celebrazione e partecipazione estatica o mistica, compartecipazione. È questo stupore, questa resa della ragione dinanzi al miracolo dell'essere, che dimostra quanto siano angusti i limiti, sclerotizzati nel corso del Novecento, di un pensiero che pretende di darsi il senso ultimo di ogni cosa, che ambisce a mettere in parole e spiegare verbalmente o scientificamente il significato della pienezza dell'essere. Al posto di queste pretese, gli autori rivendicano il ruolo dell'arte come rinuncia all'"indigestione di significato"<sup>5</sup>, e l'affidamento al trasporto estatico davanti all'opera d'arte, davanti alla vita stessa nel suo pulsare multiforme e dato.

In *Estasi*, gli autori cercano di raccontare l'arte come finestra aperta sull'essere e sulla vita, sottraendosi all'afasia che frustra la pretesa di dire l'indicibile. Allora scelgono, dopo aver offerto delle coordinate teoriche e storico-filosofiche sul pensare l'estasi e il suo significato, di trarre forza argomentativa dal commentare alcune opere artistiche – le cui riproduzioni corredano il testo. Ripercorrono le intenzioni e gli esiti di alcune opere di Nicola Samorì, Sophie Ko, Guglielmo Castelli, Giovanni Segantini; richiamano l'estasi di Santa Teresa d'Ávila di Bernini, Beato Angelico, Carol Rama, El Greco. E tornano a ricordare che le arti, e nello specifico le particolari espressioni artistiche, possiedono la natura duplice di aprire alla trascendenza a partire da una contingenza materiale: esse sono sempre legate ad una contingenza, alla quotidiana-

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 38.

<sup>5</sup> Ivi, p. 39.

nità di una forma di vita, a qualcosa di biografico. Non sono, dunque, riducibili a pura trascendenza da questo mondo, con cui restano per propria natura in contatto, eppure non sono neanche riducibili al dato empirico e biografico: viene ricordato che la figura dell'autore/autrice nel corso del Novecento ha visto ridursi il suo spazio all'interno di ogni teoria letteraria, e che oggi è forse più consono dedicare all'autore/autrice una "iconografia". A tale questione è dedicata la seconda sezione del libro, che commenta questa volta non una serie di opere ma piuttosto dei ritratti di autori e autrici, i loro sguardi, le loro posture. La soggettività non è sufficiente all'atto poetico, e nel compierlo essa implode in qualcosa che la trascende; però nella storia dell'arte come nell'estetica si ripete a volte l'operazione – non sempre superflua – di cercare una traccia dell'opera nel ritratto dell'autore/autrice. Così seguiamo il commento di Nancy e Ferrari al ritratto fotografico della postura disinvolta di Djuna Barnes, allo sguardo offuscato di Borges seduto su una panchina di Bagheria, allo scatto che ritrae Yasunari Kawabata inginocchiato in costume tradizionale durante un esercizio di calligrafia. Il ritratto dell'autore/autrice ci fa prestare attenzione al suo corpo, a quelle che Pasolini chiamava le "datità lancinanti", che servono a ricordarci di nuovo la radice materiale dell'arte, ma anche a immaginare una sineddoche tra il corpo dell'artista, il corpus delle sue opere, il corpo materiale di ogni sua opera. Questo esercizio ci permette di mettere a nudo, nella sua essenza, la funzione poetica dell'artista: andare al di là, trascendere il mondo, praticare una vera e propria asceti ultramondana, e tornare di qua, per mettere in figura – raffigurare, rendere visibile per gli altri – ciò che ha raccolto; rendere visibile, e fruibile per gli spettatori e le spettatrici, l'estasi che senza l'opera d'arte rimarrebbe un'esperienza intima e incommunicabile.

MATTEO MARIA PAOLUCCI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1840>

Recensione a: Massimo Villani. *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano-Udine 2020

---

\* Matteo Maria Paolucci ha conseguito la laurea magistrale in filosofia presso l'Università degli studi di Roma Tor Vergata, con una tesi dal titolo "Singolarità e corpo in Jean-Luc Nancy".

“Questo libro non può essere una ‘introduzione a Nancy’”<sup>1</sup>. La franchezza con cui Massimo Villani si rivolge alle lettrici e ai lettori in apertura del suo volume *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy* sembra dire già molto, tanto dell’opera del filosofo francese recentemente scomparso, quanto, più nello specifico, di quel decisivo rapporto in essa tra estetica e democrazia che il libro fa emergere. Come e con quali figure “introdurre”, infatti, una riflessione filosofica che si è sempre posta come un “continuo rovesciamento e proiezione di tutto ciò che si pretende interno, profondo, raccolto in ‘spazi chiusi’”?<sup>2</sup> Un tale incedere di pensiero richiederebbe che il senso di questi movimenti di rovesciamento e di proiezione venga seguito nel suo stesso ritmo.

L’“arte della fuga” che Villani pratica sembra essere *prima facie* la strategia con cui egli si “approssima” a questo ritmo di/del pensiero di Nancy. Non si tratta, in effetti, soltanto del ritmo con cui procede la riflessione nancyana; si tratta di quello che per Nancy è l’andamento stesso del pensiero. Come questi sottolineava in un importante testo del 1990 – *Une pensée finie* –, il pensiero non si sarebbe mai occupato di altro che del senso, ovvero di quella dimensione che precede sempre la significazione che l’esperienza riceve di volta in volta. Il senso è per Nancy appunto l’apertura della struttura e della dinamica di rinvio entro cui si colloca qualsiasi significazione. Fare senso non vuol dire per il pensiero significare: vuol dire, piuttosto, (r)inviarsi – certo, tramite significanti e significati – ad altro da sé, in un (r)invio che, però, costituisce in quanto tale il sé – è la grande lezione che, ricorda Villani, Nancy riconosce di far sua da Hegel. Secondo il filosofo francese, qualcosa come un “sé” si costituisce soltanto nella dinamica del senso, nella sua circolazione. Ciascun luogo di questo (r)invio costituisce un momento singolare – una punteggiatura – della dinamica “sintattica” del senso, per dirla con *Le sens du monde*. In ragione di queste punteggiature in cui si iscrive ed scrive al tempo stesso, il senso appare come preso in una fuga continua da singolarità a singolarità: ecco allora che “l’arte della fuga” di cui scrive Villani non è affatto soltanto una strategia, bensì è la stessa “sollecitudine del senso, il suo iscriversi scavando distanze”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Villani, *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Ivi, p. 17.

Fin dalla seconda metà degli anni Ottanta, Nancy ha sempre più instancabilmente insistito sul “senso”. Quello che appare come il capitolo centrale del libro di Villani reca infatti il titolo “*Logica del senso*”. È in tale logica che la riflessione politica precedentemente affrontata da Nancy – di cui vengono ricostruiti nei primi due capitoli i punti focali – verrebbe sussunta, diventandone quasi, si legge nel testo, una “fattispecie interna”. Qui si giocherebbe il passaggio verso quell’“ambito privilegiato per un’apertura del/al senso”<sup>4</sup> che per Villani è l’estetica. Il presupposto dell’importanza di questa logica nell’economia del volume sembra essere ciò che Nancy aveva affermato a chiare lettere nel testo che prepara questa svolta del senso – cioè, *L’expérience de la liberté* –: l’ipseità del singolare si costituisce soltanto al venir meno dell’aseità dell’essere. Infatti, per dirla altrimenti, presa com’è nella dinamica di rinvio del senso, la stabilità ontologica di una singolarità viene meno, si sottrae. È questa sottrazione che rende il singolare tale.

Com’è noto, nel lessico nancyano tutto questo si traduce in una (in)essenziale “esposizione” del singolare. Ma si traduce anche in una disseminazione di briciole ontologiche a cui l’essere sarebbe con ciò ridotto – la sua “spartizione”. Esposizione e spartizione comportano una radicale messa in questione per il singolare dell’identità. Per certi versi, Nancy sembra scavare in quel disagio che traspariva in Aristotele quando, in *Met.* Δ 1018 a7, l’“identità” veniva definita come una qualche (*tis*) unità d’essere. Nello scenario ontologico nancyano non c’è unità d’essere. Non v’è cioè identità del singolare, semmai una sua “estraneità” che dipenderebbe dal carattere singolare plurale d’essere che la disseminazione in questione comporta.

Secondo Nancy, il pensiero deve misurarsi con questa sottrazione che ha luogo nel senso e che lascerebbe emergere le cose stesse nel loro reticolare costituirsi. Con un’espressione efficace, Villani chiama questo *ethos* del pensiero di cui parla il filosofo francese “pensiero cosale”. In questo paesaggio ontologico, esso è quello che fa esperienza della pluralità del singolare, sottraendosi dalla rappresentazione, dal porre cioè innanzi a sé il mondo, e lasciando, piuttosto, “venire le cose stesse in presenza”<sup>5</sup>. Come viene precisato, “la scrittura

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 157.

<sup>5</sup> Ivi, p. 51.

nancyana è animata dall'esigenza di toccare la materialità del mondo"<sup>6</sup>. In alcuni testi – come ad esempio *Corpus* o *La pensée dérobée* – Nancy lo dichiarava apertamente: la "scrittura", che si pone sempre in esplicita tensione con il sistema significante per saggiare e pesare questa materialità dell'esistente, non è altro che il nome dello spaziarsi disgiuntivo del senso, il suo incidersi in quei punti singolari grazie a cui esso è costantemente ripreso e rilanciato in una apostrofe infinita.

Più che con qualche forma di *politeia*, "democrazia" ha a che fare con questa apostrofe. Essa è infatti l'evento stesso "di scoprimento, di messa a nudo delle singolarità e accensione del senso"<sup>7</sup>. Più nello specifico, è "l'evento in cui l'uomo si spoglia della sua essenza e si espone alla responsabilità di esistere senza la tutela di alcun principio trascendente (Dio, Storia o Natura)"<sup>8</sup> – senza la tutela, cioè, di essenze o significati primi e ultimi che renderebbero conto, regolandola, dell'esperienza. Si è detto che il singolare plurale d'essere comporta una messa in questione radicale dell'identità. Ebbene, la democrazia, come Villani fa emergere, non è un fine da compiere in cui l'essere umano ritroverebbe la propria identità; è semmai una radicale messa in questione dell'identità e della logica del principio. Si potrebbe dire che essa è evento del "noi" o del "con", cioè, come ha insegnato soprattutto *Être singulier pluriel*, evento di ciò la cui unità e unicità consisterebbe, paradossalmente, nella molteplicità. È da quest'ultima e dalle sue singolari pieghe reticolari, scriveva lì Nancy, che sorge ogni volta – "palingeneticamente" dice Villani – il mondo, il quale è sempre pertanto un *mundus-corporis*, un mondo "creato" dalla spartizione stessa di quei "luoghi d'esistenza" che, nancyanamente, sono i corpi nella loro singolarità.

Nell'ogni volta di questa "creazione" del mondo, si annuncerebbe il carattere "*a venire*" della democrazia. Quest'ultima nozione derridiana è decisiva, nota Villani, per il discorso nancyano, poiché, lungi dal significare un progetto da compiere, sottolinea invece il carattere mai compiuto, sempre imminente – di "apertura" – della democrazia. Su questo crinale, democrazia ed estetica mostrano di giocare una partita comune. Quell'"impulso all'ostensione",

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 21.

<sup>7</sup> Ivi, p. 294.

<sup>8</sup> Ivi, p. 335.

come lo chiama Villani, che è in fin dei conti l'esposizione, fa del singolare una "rap-presentazione", non già come ciò che pone o è posto innanzi, bensì come l'imminenza di una venuta, di una presentazione. Se la democrazia è messa a nudo del singolare, che dal canto suo è sempre l'imminenza di una presenza, ciò vorrebbe dire, scrive Villani ricordando il Nancy di *Vérité de la démocratie*, che essa, per essenza, non è figurabile, ma comporta anzi una continua – sempre a venire – messa in questione di forme (quali: società, nazione, stato, popolo) in cui l'evento democratico rischia di ossificarsi.

Ma questo è quanto l'arte avrebbe fatto da almeno cinquant'anni a questa parte. Essa cioè si sarebbe sforzata, per Nancy, di creare sempre nuove forme in eccesso su quelle consuetudinarie e finanche sulle idee stesse di arte – in questo senso l'arte della fuga è anche una "fuga dell'arte". L'arte è allora "*il regime paradigmatico per ciò che Nancy intende col nome di democrazia: essa è, infatti, il regime di superamento infinito di sé*"<sup>9</sup>. D'altronde, la stessa estetica, nel Novecento, sarebbe andata incontro ad un continuo superamento del proprio orizzonte accademico di "teoria dell'arte e del bello". Come ha sostenuto Perniola – citato tra l'altro da Villani in apertura del capitolo *Logica del senso* –, ciò sarebbe accaduto poiché il sentire, nell'esperienza contemporanea, è apparso mal conciliabile con ideali di armonia e organicità formale a cui veniva relegato dal discorso estetico classico, iscrivendosi, piuttosto, in uno spazio che è quello della differenza. Nancy, da questo punto di vista, è apparso ancora più radicale, se possibile: l'*aisthesis* è differenziale per essenza, scriveva in *Le Plaisir au dessin*, perché uno di quei luoghi in cui il sentire è massimamente sollecitato e acceso – le arti –, non è altro che una ripresa e un rilancio di quella pulsazione d'essere *al* mondo che, in quanto apertura al e del singolare plurale dell'esistenza, è differenza in quanto tale.

"Democrazia", scrive Villani, è "mettere in comune la differenza: ciò che è comune è questa partizione dell'incommensurabile"<sup>10</sup>. È cioè la condivisione – il *partage* – dell'inidentificabile molteplicità del singolare plurale d'essere, che, in quanto tracciato areale, è sempre aperta alla circolazione del senso. Pure, è questo anche il punto più delicato, avverte l'autore: il rischio è infatti quello di far compiere il continuo superamento di sé che è la democrazia in

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 340, in corsivo nel testo.

<sup>10</sup> Ibid.

un qualche fine che sia altro da questa differenza condivisa. Ma, d'altronde, la sfida di Nancy per Villani non sarebbe stata altro che questa: "pensare un trascendimento che resta nella e della immanenza"<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 341.

# post-filosofie

RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO

Dipartimento di Ricerca  
e Innovazione Umanistica

## Introduzione

**FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI**

## SAGGI

Sans salut. Être partout où est la vie

**DANEILE COHEN-LEVINAS**

Jean-Luc Nancy: La pesa du monde. Finitude et existence

**DANIELA CALABRÒ**

L'inizio di Jean-Luc Nancy

**LIVIA DWIVEDI**

Umane vestigia (Nancy su Hegel e una fanciulla che segue le Muse)

**GIANLUCA GARELLI**

Sovranità, guerra e tecnica nel mondo globalizzato

**CLEMENS-CARL HÄRLE**

Il *tyj*nto tra Nancy e Derrida: come restare in contatto

**CHRISTIAN INERONA**

El arte sin fin tras la muerte del arte

**JORDI MASÓ CASTILLA**

Decostruzione e *análisis*

**SEHAJ MOHAN**

"A corpo perduto" tra Nancy e Derrida: il desiderio ellittico della filosofia

**JULIA PONZIO**

Potere erotico e resistenza Jean-Luc Nancy con Audre Lorde

**FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI**

Jean-Luc Nancy: de la guerra a la necesidad de una nueva ontología política

**CARLOS ROA HEWSTONE**

Résister à la chute de l'Occident. Penser l'orientalisme amoureux avec Jean-Luc Nancy

**BENEDETTA TODARO**

Nancy e l'eternismo

**TOMMASO TUPPINI**

Som stocene. Noi corpo del mondo

**GIOVANNABATTISTA TUSA**

Il negativo della politica. Sul lascito teoretico di Jean-Luc Nancy

**MASSIMO VILLANI**

## PARAGGI

Sulla soglia. *Jean-Luc Nancy* di Francesca R. Recchia Luciani

**CRISTIANA FANELLI**

## FORUM

Recensione a *Estasi* di Jean-Luc Nancy e Federico Ferrari

**ALESSIA FRANCO**

Recensione a *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy* di Massimo Villani

**MATTEO MARIA PAOLUCCI**

n. 15 | Anno 2022

ISSN 1827-5133

€ 12,00

# post-filosofie

RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI DI BARI  
ALDO MORO

Dipartimento di Ricerca  
e Innovazione Umanistica

## Introduzione

**FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI**

## SAGGI

*Sans salut. Être partout où est la vie*

**DANEILE COHEN-LEVINAS**

*Jean-Luc Nancy: La pesa du monde. Finitude et existence*

**DANIELA CALABRÒ**

*L'inizio di Jean-Luc Nancy*

**LIVIA DWIVEDI**

*Umane vestigia (Nancy su Hegel e una fanciulla che segue le Muse)*

**GIANLUCA GARELLI**

*Sovranità, guerra e tecnica nel mondo globalizzato*

**CLEMENS-CARL HÄRLE**

*Il tjtjzto tra Nancy e Derrida: come restare in contatto*

**CHRISTIAN INERONA**

*El arte sin fin tras la muerte del arte*

**JORDI MASÓ CASTILLA**

*Decostruzione e *análisis**

**SEHAJ MOHAN**

*"A corpo perduto" tra Nancy e Derrida: il desiderio ellittico della filosofia*

**JULIA PONZIO**

*Potere erotico e resistenza Jean-Luc Nancy con Audre Lorde*

**FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI**

*Jean-Luc Nancy: de la guerra a la necesidad de una nueva ontología política*

**CARLOS ROA HEWSTONE**

*Résister à la chute de l'Occident. Penser l'orientalisme amoureux avec Jean-Luc Nancy*

**BENEDETTA TODARO**

*Nancy e l'eternismo*

**TOMMASO TUPPINI**

*Som stocene. Noi corpo del mondo*

**GIOVANNABATTISTA TUSA**

*Il negativo della politica. Sul lascito teoretico di Jean-Luc Nancy*

**MASSIMO VILLANI**

## PARAGGI

*Sulla soglia. Jean-Luc Nancy di Francesca R. Recchia Luciani*

**CRISTIANA FANELLI**

## FORUM

*Recensione a *Estasi* di Jean-Luc Nancy e Federico Ferrari*

**ALESSIA FRANCO**

*Recensione a *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy* di Massimo Villani*

**MATTEO MARIA PAOLUCCI**

n. 15 | Anno 2022

ISSN 1827-5133

€ 12,00