

Tommaso Tuppini

ONTOLOGIA DELLA COMUNITÀ: NANCY E AGAMBEN

ONTOLOGIA DELLA COMUNITÀ: NANCY E AGAMBEN*

di Tommaso Tuppini

PARTE I. JEAN-LUC NANCY

1.1 Decostruzione dell'assoluto

Il dibattito che si è sviluppato negli ultimi vent'anni in ambito filosofico, soprattutto in Francia e in Italia, intorno al concetto di “comunità” prende senz'altro avvio dalla pubblicazione del saggio *La comunità inoperosa* di Jean-Luc Nancy, apparso in forma di articolo e poi, assieme ad altri scritti, come libro durante i *roaring eighties*. Vediamo come, circa vent'anni più tardi, lo stesso Nancy ricordi l'occasione in cui aveva steso quel saggio destinato a tanta fortuna:

Nel 1983, Jean-Christophe Bailly propose un argomento per un numero della rivista “Aléa”, allora pubblicata da Christian Bourgeois. Il tema proposto era così formulato: “La comunità, il numero”. L'ellissi perfettamente riuscita di questo enunciato [...] mi colpì non appena ricevetti la richiesta di scrivere un articolo, e anche in seguito non ho mai smesso di ammirarne la pregnanza. La parola “comunità” era allora ignorata dal discorso del pensiero. [...] Nell'enunciato di Bailly, intesi subito: “Che ne è della comunità?” [...]. “Che ne è?”, ovvero: “Qual è il suo essere, quale ontologia rende conto di quel che viene indicato da una parola molto nota – *comune* – ma il cui concetto è forse divenuto troppo incerto?”.¹

Il proposito di Nancy è il seguente: prendere atto della difficoltà di definire univocamente una nozione di “comunità” (o di “bene comune”) intorno a cui produrre un'aggregazione delle *disjecta membra* del sociale e, quindi, farla finita con una rappresentazione della comunità che la configura come un'essenza pre-data da realizzare. La presa d'atto di cui si sta dicendo fa tutt'uno con il proposito di scardinare la comprensione essenzialistica della comunità. Infatti, pre-disporre un'essenza da realizzare è il modo in cui, secondo Nancy, l'Occidente ha pensato fino a oggi le condizioni di possibilità di una comunità: la comprensione essenzialistica della comunità coincide con il tentativo di dare una definizione qualsiasi di comunità. Si tratta di cambiare marcia, di rinunciare al tentativo di dare una definizione essenzialistica della comunità. Perché questo cambiamento accada proprio oggi o, comunque, debba accadere a breve rimane nella maggior parte scritti di Nancy abbastanza misterioso. Non viene mai argomentato a partire da quando o in ragione di che cosa alla nozione di comunità come essenza da realizzare si possa cominciare a sostituire una comprensione difforme o perché, ad esempio, un originale lavoro di pensiero che contesti le tradizionali opzioni della politica comunitaria ed essenzialistica (come quello dello stesso Nancy) diventi possibile solo oggi. Da un certo punto di vista l'unica giustificazione che Nancy potrebbe addurre è la stessa, abbastanza tautologica, che veniva data dal suo maestro Derrida, quando gli si chiedeva: ma

* Ringrazio l'amico Fausto Fraioli per avermi fatto la proposta di scrivere un saggio sull'ontologia della comunità. Inizialmente questo lavoro prevedeva (oltre alle sezioni dedicate a Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben) una terza parte intorno al pensiero di Roberto Esposito. Questa parte non ha potuto vedere la luce per ragioni esclusivamente editoriali. Mi propongo di integrare al più presto le pagine qui presenti con una trattazione del concetto di comunità in Esposito, senza la quale, evidentemente, ciò che segue non può avere che valore provvisorio.

¹ J.-L. Nancy, *La comunità affrontata*, prefazione all'ed. italiana di M. Blanchot, *La comunità inconfessabile* (1983), trad. it. di D. Gorret, SE, Milano, 2002, p.12.

alla fine, perché praticare la decostruzione, piuttosto che continuare a fare i metafisici a tutto spiano? Al che Derrida, mi sembra, rispondeva più o meno: perché la decostruzione è quello che sta accadendo, perché la decostruzione è l'evento, o comunque una propaggine dell'evento, una conseguenza di ciò che "ha corso" pur essendo intimamente "inattuale". Un po' lo stesso di quello che Nancy dice all'inizio di quel saggio, così importante per la comprensione del suo pensiero, *L'essere abbandonato*, che è del 1981, circa l'irredimibile pluralità dei sensi dell'essere: è inutile (come si ostinava a fare Heidegger) mettersi in traccia di un senso univoco dell'essere. L'essere è abbandonato alla molteplicità dei suoi significati, che non si possono (o non si devono) raccogliere in unità, e tanto basti. Perché e per come sia preferibile prendere atto della plurivocità dei sensi dell'essere, piuttosto che incaponirsi nella ricerca di un senso univoco, di un senso *überhaupt*, di un senso assoluto dell'essere, non è dato sapere.

Ne *La comunità inoperosa*, invece, mi sembra che un tentativo di impostazione di questa domanda preliminare venga fatto. Una delle parti più significative di questo lavoro è infatti la discussione iniziale dell'idea di assoluto, in cui viene abbozzata una genealogia (anche se si tratta di una genealogia tutta teorica, senza nessun riferimento storico-positivo, ma Nancy non è Foucault) delle condizioni d'essere della ventura, e per certi versi già venuta, comunità inoperosa. Con l'abbozzo di questa genealogia Nancy compie per ciò stesso una decostruzione della teoria di ogni assoluto (politico, ontologico, ecc.), quindi anche (implicitamente) dell'*überhaupt* heideggeriano. È vero che, almeno una volta, Nancy dice che la comunità non ha origine. Che non c'è un orizzonte di comprensione della comunità, un luogo (spaziale o temporale oppure ontologico) più ampio della comunità in cui quest'ultima si collocherebbe come dentro la propria origine. Insomma, della comunità non si potrebbe fare in alcun modo la "genealogia", perché la comunità «è da sempre»².

Andiamo con ordine.

Ciò che ha avuto finora il senso di un progetto (politico, intellettuale, ecc.) che portasse alla costruzione di un consorzio umano, di una comunità, ha presupposto, come si è detto, la comprensione di questo consorzio come la forma di realizzazione di un'essenza potenziale già data: «una comunità presupposta in quanto comunità *degli uomini* presuppone la realizzazione integrale della sua propria essenza, che diventa così il compimento dell'essenza dell'uomo»³. Questa è la definizione più rigorosa dell'idolo polemico del pensiero di Nancy, vale a dire: una comunità *operosa*, un aggregato sociale il cui carattere di operosità consiste nella realizzazione dell'essenza comune che tutti i membri di quell'aggregato in qualche misura possiedono, indipendentemente dal pieno ideologico che riempie lo stampo di quest'essenza: «il legame economico, l'operazione tecnologica e la fusione politica [...] rappresentano, o meglio presentano, espongono e realizzano necessariamente da se stessi quest'essenza»⁴. Potremmo decidere di chiamare questo dell'operosità anche il paradigma *patrimoniale* o ereditario della comunità: per la semplice ragione che siamo uomini c'è un qualcosa di cui siamo in possesso perché abbiamo ricevuto, che non abbiamo deciso (ed è l'essenza dell'uomo, la nostra essenza). Si tratta allora di mettere a frutto questo qualcosa, di renderlo a se stesso maggiorato di valore, con un surplus di coscienza insomma, e per fare questo costruiamo una comunità. Secondo questo schema teorico sono concepite, ad esempio, le età della storia di Fichte e tutte le filosofie della storia dell'idealismo tedesco, incluso il marxismo. Da questo punto di vista s'intuisce che per Nancy non è molto importante se l'essenza comune ricevuta in eredità è la prassi economica o il *Blut und Boden*. Si tratta comunque di un patrimonio ontologico da realizzare, da portare alla luce insieme. In questa figura della politica (che Nancy definisce figlia della «metafisica del soggetto» o

² J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1986 e 1990), trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli, 1995, p.

³Ivi, p. 22.

⁴ Ivi, pp. 22-23.

«metafisica»⁵ *tour court*) rientrano tanto l'individualismo più sfrenato (tipo il reaganismo che rampava negli anni in cui il saggio è stato scritto), quanto le forme del socialismo reale dei paesi allora d'oltrecortina.

Quel che tutte le forme di comunità operosa hanno in comune è la progettazione di sé come realizzazione dell'essenza, cioè il vagheggiamento dell'assoluto. Ma cos'è l'assoluto? «L'essere come *ab-solutum* perfettamente distaccato, distinto e chiuso, *senza rapporto*»⁶. L'assoluto è il senza rapporto. Ma a essere senza rapporto è ciò o colui o coloro che possiedono l'essenza in maniera esclusiva, in modo autoreferenziale. Assoluto è ciò che (ad esempio una comunità politica) si realizza come possesso dell'essenza e in questo possesso trova la sua unica ragion d'essere. Quindi: assoluta, distaccata, è anche l'essenza posseduta e realizzata. Assoluto è il possedersi dell'essenza che porta fuori dalla preistoria dello spossessamento verso la storia della proprietà, e la sua ultrastorica fine. La comunità operosa è, intrinsecamente, la comunità dell'assoluto, la comunità della separatezza, dell'essenza posseduta in via definitiva, l'essenza realizzata, pro-dotta, partorita dopo il travaglio della preistoria:

La comunità come opera o la comunità di opere presupporrebbe che l'essere comune in quanto tale fosse oggettivabile e producibile (in un luogo, una persona, un edificio, un discorso, un'istituzione, un simbolo: in un soggetto insomma).⁷

O ancora:

Questo assoluto può presentarsi sotto forma di Idea, di Storia, di Individuo, di Stato, di Scienza, di Opera d'arte, ecc., ma la sua logica sarà sempre la stessa, finché resterà senza rapporto. Sarà sempre quella logica semplice e temibile che implica che quel che è assolutamente separato racchiude nella sua separazione più che il semplice separato.⁸

Il pensiero decisivo per comprendere di quale stoffa sia fatto l'assoluto della comunità operosa è contenuto, mi sembra, nelle parole conclusive di quest'ultima citazione. La comunità da costruire operosamente è un'istituzione che racchiude, tiene in sé l'essenza. Il tratto comune a tutte le comunità dell'assoluto sta nel fatto di collocare qualcosa (un'idea, una storia, una persona, ecc.) come non plus ultra, come epifania dell'essenza, proprio perché inglobante in sé qualcosa che va al di là della sua finitezza di cosa e/o persona. La comunità operosa è un contenitore di ciò che va al di là del contenitore, ma che questo contenitore contiene al meglio. La comunità operosa coincide con la presentazione nella migliore delle forme di qualcosa che di per sé non ha forma: si tratta infatti di un'essenza, la quale è sempre ulteriore alla forma, ma di cui l'entità comunitaria si è appropriata in modo soddisfacente. L'operosità di questa comunità, la sua *energeia*, consiste nell'accogliere in sé quest'essenza e nell'incarnarla dandole così forma. L'opera di costruzione della comunità è essenzialmente un lavoro di appropriazione e di formazione dell'essenza predisposta.

Ora, il lavoro decostruttivo di Nancy consiste nel mostrare che una comunità operosa, nel senso di una comunità assoluta, è una contraddizione in termini. Dalla decostruzione di questa idea di comunità discenderanno le condizioni per mettere a tema la possibilità di una comunità molto diversa, quella inoperosa. Ma vediamo intanto in che cosa consiste il carattere aporetico della comunità dell'assoluto, cioè di ogni comunità operosa.

⁵ Ivi, p. 24.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 71.

⁸ Ivi, p. 24.

Cominciamo da qui: l'assoluto, per essere, deve essere solo. Cioè: autoreferenziale. L'assoluto è il possesso dell'essenza. L'assoluto è la forma stessa del possesso. Il possesso, l'assoluto, vive nello spazio angusto che sta fra sé e il suo posseduto (l'essenza), senza finestre sul fuori. Questa è la condizione della splendida solitudine dell'assoluto, senza la quale l'assoluto non è. C'è, però, un'aporeticità dentro la nozione di assoluto e consiste in questo: la semplice solitudine non è, contro ogni apparenza, una condizione sufficiente per l'esistenza dell'entità assoluta. L'assoluto, per essere assoluto, deve essere solo, ma questa solitudine di primo livello, se è condizione necessaria, non è condizione sufficiente all'assoluto per durare come assoluto. Non lo è, perché la semplice solitudine riferisce ancora l'ab-soluto a ciò da cui esso si è sciolto. Per ottenere un'assolutezza autentica sarebbe necessario isolare una seconda volta la solitudine precedentemente prodotta, raggiungere una solitudine al quadrato. La solitudine, la forma della chiusura (il possesso dell'essenza da parte dell'assoluto) è ancora troppo esposta in quanto tale:

La separazione [...] deve essere essa stessa separata, la chiusura deve chiudersi non soltanto su un territorio (restando al tempo stesso esposta, col suo bordo esterno, all'altro territorio col quale perciò comunica), ma sulla chiusura stessa, per compiere l'assolutezza della separazione.⁹

Perché l'assoluto con il suo patrimonio ontologico, essenziale, sia effettivamente assoluto è necessario, per così dire, che l'assoluto sia assoluto due volte. Perché? L'assoluto è la stretta che possiede l'essenza. L'assoluto è l'entità proprietaria per eccellenza. Già questo lo stacca da tutto ciò che lo circonda. Esso è ab-soluto, appunto perché si scioglie da coloro che non sono proprietari. Ma per essere effettivamente assoluto questo stacco dovuto alla proprietà non basta. Il possesso è come l'incurvarsi della presa sul posseduto, la quale non può, per ciò stesso, non collocare lo spazio di un fuori sul limite esterno del proprio incurvarsi. L'assoluto, per ciò stesso, rimane riferito a ciò da cui prende le distanze, a ciò che esso – nell'atto di possedere l'essenza – vuole escludere dal possesso, cioè da sé: lo spazio fuori della stretta, lo spazio che l'impossessamento dell'essenza da parte dell'assoluto ha privato dell'essenza. Questo spazio vuoto, spazio-fuori, spazio espropriato, è necessario all'assoluto come ciò contro cui soltanto il suo prestigio di possessore resta riconoscibile. Anzi, si potrebbe dire che una cosa, proprio in virtù della sua condizione autoreferenziale, cioè della sua solitudine, viene riconosciuta come assoluta solo dal punto di vista dello spazio espropriato. La proprietà dell'essenza di cui gode la cosa assoluta, infatti, si definisce solo avendo a fianco le istanze della miseria e della domanda, vale a dire quelle realtà che non posseggono l'essenza. Per essere davvero assoluta sarebbe necessario che questa ab-solutezza di primo grado (la distanza di coloro che posseggono l'essenza da coloro che non posseggono) non avesse vicino a sé nulla, non fosse in una condizione di solitudine relativa, misurabile rispetto a ciò da cui si separa escludendo, ma incarnasse una solitudine a sua volta ab-soluta. Questa ipotetica assolutezza di secondo grado, questa solitudine a sua volta sola, non è però possibile.

Se intorno all'assoluto è tracciato un limite esclusivo, un cerchio di fuoco che ne indica il prestigio, perché questo assoluto diventi vero assoluto sarebbe necessario escludere una seconda volta l'esclusione stessa. Ma l'esclusione non può moltiplicarsi. Non esiste qualcosa come un'esclusione dell'esclusione. Bisogna accontentarsi di un'esclusione soltanto. E un'esclusione soltanto è tanto un indice di separatezza, quanto una messa in relazione di ciò che si esclude con ciò da cui l'esclusione esclude. «O ancora: per essere assolutamente solo, non basta che io sia solo, è necessario che io sia solo a essere solo»¹⁰. La condizione della solitudine assoluta si raggiunge solo quando anche la solitudine è sola. Ma che la solitudine

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

sia sola, o far sì che ci sia uno solo a essere solo (il vero assoluto), è una cosa impossibile. La norma è che si sia sempre in più d'uno a essere solo: uno solo a essere solo è un *adynaton*, un ferro ligneo. Se io sono solo, per ciò stesso avrò abbandonato alla condizione della solitudine anche qualcun altro. Per esempio, nell'immaginazione di un intellettuale un po' megalomane: quella folla che scorazza ignara per le strade e che io, che mi sono ritirato nella mia cameretta piena di libri, ho abbandonata a se stessa. Dunque non sarò mai il solo a essere solo. Se l'assoluto si separa da qualcosa, nel momento stesso in cui reclama di essere l'unico proprietario dell'essenza, non può isolare una seconda volta questa voce di proprietà. La solitudine, si potrebbe dire, non è mai alcunché di assoluto, perché è pur sempre una condizione, qualcosa che si dice-con, si accorda-con qualcos'altro (le altre solitudini escluse: chi è solo e autoreferenzialmente dice sé, ha per ciò stesso co-detto anche gli altri). L'iter dell'esclusione, dunque, non tocca mai l'esclusione assoluta che si era proposto di produrre e, senza volerlo, si trasforma in una decostruzione dell'esclusione stessa, che, da solitudine che era, diventa messa in rapporto, relazione.

La figura compatta dell'assoluto si decostruisce da sola, analizza se stessa, sciogliendosi in una trama di relazioni. Se c'è l'essere-essenza di cui l'assoluto si dichiara proprietario, per ciò stesso questo essere-essenza è spartito tra molti. Il fatto che uno (solo) possieda e gli altri (soli) no, è già un modo per spartire l'oggetto del possesso. Cerchiamo di spiegare cosa ciò può significare.

La logica analitica (nel senso: che scioglie ciò ch'è compatto) dell'assoluto smentisce la nozione del vero assoluto almeno in due punti: all'interno e all'esterno dell'assoluto stesso. Perché è necessario che questa dissoluzione accada sul limite esterno lo abbiamo già visto: l'eminenza stessa del possesso in base alla quale l'assoluto si esclude dal novero delle entità che assolute non sono, lo tiene riferito a queste entità meno legittimate, senza le quali non sarebbe misurabile il prezzo del bene posseduto (l'essenza o l'essere). Il fatto che ci sia un legittimo proprietario presuppone l'esistenza di pretendenti senza diritto, che si insinuano nella casa del proprietario nottetempo, come dei ladri, fosse anche per restare a bocca asciutta. Ma l'assoluto è anche diviso da se stesso, all'interno: l'assoluto è ciò che è, cioè un principio eminente, perché possiede qualcosa (l'essere-essenza) con cui però esso *non può identificarsi senza residui*. L'assoluto è una cosa. Certo, una cosa specialissima, una super-cosa, perché possiede l'essenza-essere: questa cosa è il principio. Però il principio, proprio in quanto possessore, è in qualche modo separato dall'oggetto del possesso, che è l'essere: «la lacerazione [...] è quella [...] fra la totalità delle cose che sono – considerate come l'assoluto, separate, quindi, da ogni altra “cosa” – e l'essere (che non è una cosa), in virtù del quale e in nome del quale queste cose, nel loro insieme, sono»¹¹. L'assoluto è l'assoluto, e non un relativo, perché racchiude in sé l'essenza o l'essere. L'assoluto non ha bisogno, come il relativo, di andare a cercarsi il proprio essere fuori di sé. Esso trova il proprio essere in sé, non lo deve ricevere da un'altra istanza dispensatrice, poiché è esso stesso il dispensatore (a sé e agli altri). Ma per ciò stesso l'assoluto è rimandato al proprio contenuto da dispensare come a qualcosa di differente da sé in quanto contenitore (dispensatore o ricettacolo). Anche se il denotato del contenuto è lo stesso del contenitore (come per altro accade nel *cogito me cogitare* dell'anima cartesiana, dove il pensiero possiede solo il pensiero, il denotato del *cogito* è il medesimo del *cogitare*, o nella sostanza spinoziana, che è il medesimo denotato di tutti gli attributi), la funzione, il senso del contenuto e quello del contenitore non sono mai esattamente sovrapponibili, pena precipitare in un'insanabile indistinzione ontologica e risolvere la fisionomia dell'assoluto nel niente di una mancanza di profili. Ma l'assoluto è forma, è storia, ritratto dell'essenza finalmente portata alla luce. Ecco che, in questo modo, un'ulteriore ragione di relatività s'inserisce perfino all'interno della costituzione dell'assoluto.

¹¹ Ivi, p. 27.

L'assoluto, dunque, è tutto tranne che un assoluto, e resta rimesso a una condizione di relatività (quindi di differenza) tanto nei confronti degli altri pretendenti al bene, quanto nei confronti del bene posseduto. Una politica che non è cosciente di questo stato di cose e che crede alla tenuta concettuale di qualcosa come un assolutismo comunitario (espressione che va presa non secondo l'accezione storica che siamo abituati a darle, ma secondo la falsariga di quello che abbiamo detto finora) è definita da Nancy politica dell'«immanenza»¹². Tutte le forme pensabili e già sperimentate di immanentismo politico (per Nancy lo sono sia il liberalismo, che il fascismo, che il comunismo) si ritrovano in questo: sono forme ipo-tetiche di comunità, forme comunitarie che devono presupporre l'essenza dell'uomo e il suo appropriamento definitivo (sotto la forma l'Idea, o dello Stato, o dell'Individuo, ecc.): l'appropriamento è la realizzazione dell'essenza, realizzazione storica e operosa, che deve portare l'umanità all'esperienza solitaria dell'autopossesso. Ciò che tutte queste forme comunitarie hanno in comune è di non ammettere il pascaliano *nous sommes embarqués*. Vogliono preparare uno spazio fuori-gioco in cui è definita l'essenza da realizzare, le regole da rispettare, per poter dar il via al gioco della storia. L'agone della storia consisterebbe allora nell'appropriarsi in modo sempre più profondo di questo spazio fuori-gioco e nel rendere il materiale della realizzazione (la molteplicità dei membri di un corpo politico) sempre più rilucente della sostanza comunitaria. I membri devono incarnare l'essenza. Tornare a essa, far tornare l'essenza a sé, produrre l'assoluto. L'immanentismo politico ha sempre la figura del circolo (dialettico o ermeneutico): dal punto di partenza al punto di arrivo, che non è altro che il punto di partenza, il quale – adesso – si possiede assolutamente.

1.2 La comparizione

Ciò che discende dalla decostruzione del concetto di assoluto è che, all'inizio, non c'è mai solitudine, ma, semmai, *singularità*, cioè l'esposizione di qualcuno a qualcun'altro. Non si inizia da nessuna parte, non c'è un punto d'avvio, non c'è spazio fuori-gioco, non ci sono premesse da cui dedurre la realtà comunitaria, non c'è alcun presupposto essenziale da realizzare, dunque non ci sono neppure le condizioni minimali per una qualsiasi comunità operosa. All'inizio non c'è la verticalità di un principio (qualunque ne sia la figura) fuori dal tempo e dallo spazio, che va reso conoscibile, portato a se stesso, ma c'è l'esposizione orizzontale di tutti gli elementi gli uni agli altri. C'è, dunque, l'assenza del principio. L'assoluto, per così dire, è soltanto un esposto con cattiva coscienza. Anch'esso è esposto: è esposto all'alterità e alla differenza in virtù dell'atto d'esclusione che lo lascia riferito a ciò da cui si allontana. Ma il lavoro dell'assoluto è uno sforzo di Sisifo per guadagnare lo spazio impossibile di un'esclusione esclusa e l'insuccesso di questo sforzo produce l'esatto contrario di ciò che si era proposto.

Ci sono invece degli elementi che si espongono gli uni agli altri con buona coscienza e dimentichi del miraggio dell'esclusione. Nancy chiama «singolarità» questi elementi esposti gli uni agli altri con buona coscienza, che non hanno più per la testa i grilli dell'assoluto e della solitudine sola, e che, dunque, accettano la condizione della relatività, l'intoglibilità della relazione: «un corpo, un viso, una voce, una morte, una scrittura – non già indivisibili, ma singolari»¹³. Non indivisibili, vale a dire: non assoluti, non in-dividui che fanno corpo con se stessi esiliandosi dal mondo e pretendendo di riedificarlo a partire da sé, ma singolarità esposte, cioè: le une insieme alle altre, le une relative alle altre, e fin da subito. Certo, ci si può lamentare che queste entità singolari sono pur sempre il prodotto della decostruzione di qualcosa che ambisce a *non* essere singolare, cioè l'identità dell'assoluto. Nella prospettiva

¹² Ivi, p. 28.

¹³ *Ibidem.*

tutta deduttiva di queste pagine de *La comunità inoperosa* le singolarità rimangono pur sempre riferite a qualcosa che vuole essere altro da esse¹⁴: perché bisogna riconoscere che alla fine, in Nancy, è da lì che saltano fuori le singolarità. Esse sono le figlie dell'insufficienza dell'assoluto. Questo è il modo di procedere della decostruzione, la quale, se reperisce il molteplice, non può che averlo trovato a partire dall'autonegazione dell'unità. La decostruzione deve essere per forza di cose decostruzione di qualche cosa. Non esiste "la decostruzione", e basta. Esiste solo la decostruzione di qualcosa, evidentemente di qualcosa di non già decostruito, dunque qualcosa di solido, di metafisico, di logocentrico, di fallico, ecc., cioè, nel caso di Nancy: dell'assoluto. Questa produzione *in vitro* e speculativa delle singolarità salva in un certo senso il tenore filosofico del discorso di Nancy, il quale sarebbe stato altrimenti costretto a dire: se volete capire cosa sono le singolarità, affacciatevi alla finestra.

Come stanno insieme queste singolarità, i frammenti in cui si è volatilizzata la solitudine dell'assoluto, la consistenza marmorea di ciò ch'è sciolto e senza relazione? Il concetto che designa il modo di stare assieme delle singolarità è quello di *comparizione*. La comparizione è la nozione che decostruisce, sostituendosi, quella di solitudine, che teneva insieme in maniera paradossale l'assoluto e i relativi cui l'assoluto rimaneva riferito. Comparizione vuol dire apparire-insieme, cioè, anzitutto, che qualcuno/qualcosa appare, emerge all'evidenza, solo insieme a qualcuno/qualche cosa d'altro. La comparizione nasce dall'analisi dissolvente della nozione fittizia di individuo, di indivisibile, di assoluto, che si va a incagliare in tutte le aporie che abbiamo visto. Essa, per ciò stesso, si sostituisce anche a quella di collettività, intesa come un tutto che precede la realtà ontologica delle singolarità. Entrambe le ipotesi (le parti prima del tutto, liberalismo, il tutto prima delle parti, collettivismo) vengono congedate. Prima di pensare gli elementi del legame in quanto separati, senza-legame, solidali con se stessi (gli in-dividui) e prima della collettività come risultato od opera in cui gli elementi singolari si sono dissolti e il legame si è saldato, diventa urgente pensare *il fenomeno del legame stesso*, il legame *in fieri*, cioè la comparizione, la comunità. Gli elementi in gioco nel legame (né atomisticamente intesi come sottratti al legame, né sottratti a se stessi nella prospettiva di un legame compiuto che è divenuto *sodalitas* e nodo inestricabile) non vanno pensati né prima, né dopo, ma *dentro* la condizione del legame comunitario. Proponendo questo «Nancy intravede una politica a venire che non deruba più il senso dell'essere in comune e che si sottrae per davvero al teologico-politico secolarizzato [...]. Questa politica sarà basata non su un'unità centrale già data (positivamente nel Soggetto sovrano oppure negativamente nella forma della democrazia), ma sulla questione del legame sociale. Essa non presupporrà il legame già annodato, ma mirerà all'annodatura del legame stesso»¹⁵. Nancy si propone di pensare il legame comunitario né troppo presto (quando esso appare come una "libera scelta" o un "contratto" dei singoli), né troppo tardi (quando avrà assunto la forma di un "collettivo"), ma, per così dire, al tempo giusto, nell'istante in cui il legame si presenta, insieme, fatto e facitore, né prima, né dopo, ma *insieme* alle singolarità ch'esso produce e da cui risulta al contempo prodotto.

Al posto delle nozioni di individuo o collettività, la comparizione mette sul tavolo quella di singolarità e di essere finito (del tutto equivalenti) e, attraverso di esse, il problema

¹⁴ Cfr. K. Dow, *Ex-posing identity : Derrida and Nancy on the (im)possibility*, in «Philosophy&Social Criticism» 19 (1993) 3-4, New York, pp. 267-269. Ripetiamo: non siamo sicuri che Nancy condividerebbe questa ricostruzione delle pagine de *La comunità inoperosa*, dedicata alla decostruzione dell'assoluto. La comunità delle singolarità viene dichiarata esplicitamente come senza origine e genealogia. Il gesto teorico di Nancy sembra però smentire in più punti questa dichiarazione alquanto dogmatica e, in fondo, non argomentabile.

¹⁵ H. Faes, *En découvrant l'humaine socialité avec M. Heidegger, H. Arendt et J.-L. Nancy*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 4 (1999) 83, Paris, p. 727.

dell'istituzione del legame comunitario stesso. La comparizione è, infatti, il legame tra le singolarità sorpreso in corso di facimento:

Bisognerebbe dire che la finitezza *com-pare* e non può che *com-parire*, intendendo con questo che l'essere finito si presenta sempre insieme, dunque a molti, e che, al tempo stesso, la finitezza si presenta sempre nell'essere-in-comune e come quest'essere stesso e che perciò essa si presenta sempre all'*udienza* e al giudizio della legge della comunità o, meglio e più originariamente, al giudizio della comunità in quanto legge.¹⁶

Facciamo un elenco delle funzioni delle comparizione per come esse risultano esposte in questa citazione: la comparizione (a) decostruisce la nozione di in-dividuo o di assoluto per (b) sottoporre al giudizio della comunità (c) un legame *in fieri* tra singolarità. La voce a l'abbiamo analizzata, la voce c l'abbiamo solo enunciata e la tratteremo analiticamente in seguito. Vediamo di chiarire per il momento la voce b, quella più enigmatica, in cui Nancy dice che la finitezza singolare si presenta al giudizio della comunità in quanto legge. A questa citazione bisogna subito affiancare un'altra, la quale dice che il giudizio della comunità è sempre un «giudizio [che] si pronuncia in nome della *fine*»¹⁷. In quanto legge della comunità il giudizio ha sempre a che fare con la fine, è esso stesso un giudizio della fine.

1.3 Il giudizio della comunità

La voce b dice dunque (integrando le due ultime citazioni): per poter comparire a un'altra singolarità una qualsiasi singolarità deve comparire anche al giudizio della comunità, che è la legge, e questo giudizio si pronuncia in nome della fine. Legge, giudizio, fine. Si tratta di capire come questi tre concetti stanno insieme.

La fine, anzitutto, è l'origine, la provenienza dell'essere finito. Questo va da sé, è quasi un giudizio analitico. Ciò ch'è limitato (l'essere finito, la singolarità) trova nel limite, dov'esso finisce, la sua ragion d'essere. È dunque naturale che per arrivare a un chiarimento della voce c, ossia di come si comportano le singolarità finite tra di loro, è necessario vedere come esse si comportino di fronte alla loro fine costituente. La fine è però anche il giudizio. E il giudizio è la legge. Il giudizio viene infatti definito «giudizio della comunità *in quanto* legge». C'è sicuramente un riferimento a Kant in questa espressione. Kant come grimaldello “legalistico” che fa saltare la porta dell’“istituzionalismo”¹⁸ operoso. Qui Nancy sta proponendo implicitamente, ma in modo inequivocabile, l'identificazione di due tra le maggiori figure concettuali della modernità: la legge di Kant e l'essere-per-la-fine di Heidegger (una cosa del genere si poteva d'altra parte già trovare nell'autointerpretazione di Heidegger contenuta nel suo *Kant e il problema della metafisica*). Il “giudizio” sembra essere il medio che tiene insieme legge e fine.

¹⁶ Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 66.

¹⁷ J.-L. Nancy, *La comparizione* (1991), trad. it. M. Armano, in Aa. Vv., *Politica*, Cronopio, Napoli, 1993, p. 15.

¹⁸ Il sospetto verso la forma-legge, come ciò che anzitutto dice “no”, proibisce, è una caratteristica ad es. di due pensatori come Deleuze e Foucault. In entrambi c'è un netto privilegiamento (ontologico e sul piano della genealogia storica) della istituzione come ciò che non divide, anzitutto, il lecito dall'illecito, quindi operando in modo essenzialmente “negativo” come fa la legge, ma si occupa di ciò che “positivamente” c'è da fare. L'istituzione, anzitutto, non proibisce qualcosa, ma istruisce e dirige l'azione. Non dice quel che non si deve fare, ma mostra il da farsi. Questa tradizione anti-legalistica e istituzionalistica risale in Francia, probabilmente, a Saint-Just e a Sade ed è un retaggio essenzialmente cattolico. Nancy si stacca in questo dalla generazione dei suoi maestri e, con il suo kantismo neanche troppo mascherato, rappresenta un ritorno a una tradizione legalistica. Questa è sicuramente una delle sue maggiori influenze lacaniane.

Vediamo intanto di chiarire meglio questo concetto di fine di fronte a cui le singolarità compaiono. La fine di cui parla Nancy non è il “termine”, l’evento puntuale che accade in un momento x_2 e che significa un semplice arresto per ciò che vi giunge dall’istante x_1 . La fine è invece la fine *a* cui, *per* cui la singolarità è. La singolarità finita è in virtù di questo rimaner riferita alla propria fine: per la singolarità non c’è alternativa tra essere ed essere alla fine. Si tratta di due fili dello stesso tessuto. La fine non è un istante raggiunto o da raggiungere, ma un con-testo, cioè una delimitazione sempre operante che ci avvolge e ci riguarda come singolarità fin dall’inizio. *Questa* fine è la legge di ogni singolarità, ciò che ne domina l’esistenza. E questa legge-fine ci giudica, giudica la comunità delle singolarità.

Non una Fine che si erge come un’Idea all’orizzonte – ma, piuttosto, questo: come affrontiamo l’orizzonte *finito* che è il nostro e come gli *rendiamo* (o meno) *giustizia*. Giudizio semplice, senza appello [...]. Abbiamo noi reso giustizia a ciò che non ha diritto? Alla nostra stessa esistenza – e poiché questa parola si lascia mal pronunziare al singolare, alle nostre esistenze e alla nostra comunità? Dinanzi a questa legge senza legge non abbiamo cessato di comparire.¹⁹

L’espressione «legge senza legge» conferma che Nancy sta pensando a qualcosa di molto simile alla legge kantiana: una legge senza codice, una legge che non comanda né proibisce nulla, una legge che a rigore non è una vera e propria legge, ma soltanto un principio *per* legiferare. Questa legge della comunità, kantianamente, non comanda alcuna opera, non dice cosa fare. Essa giudica soltanto. Ma cosa esprime il giudizio di una legge che non comanda nulla? Dopo i richiami kantiani e heideggeriani Nancy fa dunque un rimando esplicito alla filosofia dell’idealismo tedesco: il presentarsi delle singolarità di fronte a quella che potremmo chiamare la legge-della-fine significa per ogni singolarità presentandosi mettersi di fronte al “giudizio” della comunità. Questo “giudizio” altro non è che l’*Ur-teil* di Hölderlin e Hegel: «il fatto (trascendentale?) del *krinein*, della separazione», «il giudizio come origine, la divisione al principio *perché* divisione del principio»²⁰. La kantiano-heideggeriana legge-della-fine è tale per cui comparire di fronte a essa non assegna alcun compito da svolgere. La legge, piuttosto, giudica i membri della comparizione, cioè separa le singolarità, le tiene distinte le une dalle altre e, insieme, viene giudicata da esse, nel senso che la legge agendo come separatore, si suddivide a sua volta, si spartisce tra le singolarità su cui agisce separando.

Il comando della legge consiste solo nel finitizzare le singolarità, cioè nel trattenerle dall’unificazione operosa. Essa non comanda nulla se non il nulla della separazione. La legge è la fine, il limite su cui le singolarità si incontrano per finire. D’altra parte questa legge-della-fine non è un’idea nel senso platonico, dice Nancy. Ciò può voler dire molte cose, ma anzitutto una per noi importante: non c’è un’unica fine. Oltre a separare, produrre distinzione, infatti, la legge-della-fine è anch’essa sempre spartita, divisa, giudicata fin dall’inizio. La legge giudicante è spartita non meno che spartente. L’operare originario della legge-della-fine è la spartizione dell’origine fin all’origine. La legge-della-fine, che è la provenienza delle singolarità, non è l’unità in grado di raccogliere le sparse membra della molteplicità, ma è ciò che si moltiplica tra le singolarità su cui ha giurisdizione: «l’origine, qui, si dà a riconoscere come molteplice. La fine, è chiaro, si confonde con “noi”. Grazie a “noi” la fine moltiplica la propria origine, secondo l’*in* e il *tra* comune»²¹.

¹⁹ Nancy, *La comparizione*, p. 15.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 40.

1.4 *La fine, il limite*

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

La legge giudica le singolarità che si incontrano, che com-paiono l'una all'altra. Ma questo comparire l'una all'altra ha il carattere di un affrontarsi "alla lontana", di un incontro a distanza, anche se può assumere l'aspetto del corpo a corpo. L'incontro tra singolarità, infatti, non ha né il carattere della specularità, né quello della mediazione, che sono le due misure destinate ad annullare la distanza. Specularità e mediazione dell'incontro presuppongono la presenza di una terza istanza capace di produrre il transito dall'una singolarità all'altra. La situazione della specularità implica che, oltre a coloro che si affrontano, c'è l'originale delle immagini che si moltiplicano all'infinito (il corpo vero posto nel mezzo degli specchi), il quale non è né l'una, né l'altra immagine speculare. La situazione mediativa, invece, che c'è una prassi di de-cisione che tiene insieme le entità della differenza. Entrambe le ipotesi presuppongono un'istanza ulteriore rispetto alle singolarità dell'incontro. Questa istanza ipotetica (originale o de-cisiva) sarebbe il modello dell'incontro, nel senso di quell'unità preliminare e paradigmatica che serve per assegnare la propria funzione e fisionomia a ciò ch'è separato. A partire da questa provenienza comune le singolarità che si affrontano anche si riconoscono: il riconoscimento dell'una da parte dell'altra è sempre, più radicalmente, il riconoscimento di un'aria di famiglia dell'una nell'altra, di una provenienza comune, di una possibile comunione. L'oggetto vero e proprio del riconoscimento non è mai l'una o l'altra singolarità, ma la provenienza comune di entrambe. Invece, per Nancy, la legge della comparizione dice che non c'è una terza istanza oltre alle singolarità messe in gioco nell'incontro, e dunque non c'è nessuna *Anerkennung* delle singolarità (quella della comparizione è infatti una legge che non dice nulla, che non ha nulla da aggiungere alle parole che si scambiano direttamente le singolarità fra di loro):

C'è l'uno oppure l'altro, c'è l'uno con l'altro, ma non c'è nulla dall'uno all'altro che sia qualcosa di diverso dall'uno o dall'altro (un'altra essenza, un'altra natura, una generalità diffusa o infusa). Dall'uno all'altro c'è la ripetizione sincopata delle origini-del-mondo che sono, ogni volta, l'uno o l'altro.²²

Le singolarità non sono in alcun modo obbligate a un'operazione di riconoscimento reciproco o nei confronti di un'istanza della mediazione. Ciò che le "possiede" è soltanto una passione dell'origine come per la propria fine. La quale non è un termine altro o ulteriore della relazione, il pieno di una sintesi, la sostanzialità di un paradigma, ma il semplice nulla di una soglia, un varco vuoto e custodito da nessuno, su cui le singolarità com-paiono l'una all'altra:

Il simile mi "somiglia" in quanto io stesso gli "somiglio": noi "somigliamo" insieme; non c'è, dunque, né originale né origine dell'identità, ma al posto dell'"origine" sta la partizione delle singolarità. Ciò significa che questa "origine" – l'origine della comunità o

²² J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2001, p. 11.

la comunità originaria – non è altro che il limite: l'origine è il tracciato dei bordi sui quali, o lungo i quali, si espongono gli esseri singolari.²³

Non deve sfuggirci che Nancy parla di una “somiglianza” delle singolarità, dunque di una certa misura di assimilazione, che viene prodotta proprio nel rifiuto di ogni comunione o riconoscimento reciproco. Di questo poi. Per il momento deve rimanere fermo che l'origine delle singolarità è il limite, cioè non un qualcosa che media o produce relazione speculare, ma un'istanza nulla che lascia essere le singolarità dell'incontro nella loro differenza.

Com'è fatto questo limite? Anzitutto, il limite, per quanto ciò possa sembrare paradossale e contraddittorio, *non è un limite comune alle singolarità*. O meglio, è un limite il cui carattere di “comunità” viene sottratto proprio mentre si afferma. Questo mi sembra un aspetto della filosofia comunitaria di Nancy che finora è passato quasi inosservato e che, pertanto, merita di essere messo attentamente a tema.

Sul limite le singolarità iniziano e finiscono. Finiscono, perché esse non estendono la propria competenza d'essere su ciò che, come limite, le contiene. Io, dove faccio esperienza dei miei limiti, non sono più io, finisco. D'altro canto le singolarità, oltre a finire là dove si colloca il limite, nello stesso luogo anche iniziano. Il limite rappresenta infatti, per ciascuna di esse, la condizione di evidenza e di rimarcabilità, quindi la condizione d'essere. Il limite è l'essere di quegli enti che sono le singolarità. Ciascuna singolarità intaglia il proprio contorno nella presenza da un lato perché si distingue da altre singolarità, dall'altro perché è al di qua o al di là di un limite contenente di cui essa diventa il contenuto e-vidente. Ora bisogna enfatizzare l'identità di queste condizioni d'emergenza, apparentemente differenti. Se siamo riusciti a chiarire il significato di quella che prima chiamavamo voce *b* (cioè la comparizione delle singolarità alla legge-della-fine), ora si tratta di comprendere come la voce *c* (la comparizione di una singolarità dinanzi a un'altra) dice in fondo la stessa cosa.

Le singolarità vengono alla presenza l'una rispetto a un'altra e, poi anche (sembrerebbe di dover dire), ciascuna rispetto al limite comune su cui tutte si stagliano: «se [...] il singolare è necessariamente *rimarcabile*, esso deve lasciarsi inscrivere insieme alla sua possibilità di lasciarsi rimarcare-su, di aprire su di un'infinita rimarcabilità. Il singolare, pertanto, necessariamente iscrive e si iscrive nel plurale»²⁴. Ogni singolarità si staglia in condizione di rimarcabilità rispetto alle altre singolarità *e* sul limite comune della rimarcabilità. C'è la rimarcabilità di cui una singolarità usufruisce a partire da un'altra singolarità, e la rimarcabilità di cui ogni singolarità resta debitrice al limite comune a sé e all'altra. Se riflettiamo bene, bisogna però arrivare a una completa equivalenza tra le due condizioni d'evidenza: l'incontro con le altre singolarità significa, infatti, per ogni singolarità l'incontro con il proprio limite e l'incontro con il proprio limite è per ciò stesso l'incontro con un'altra singolarità. Dove io posso fare esperienza del mio limite, se non a contatto con un'altra singolarità che mi delimita? Ogni singolarità «tocca infatti sempre il *proprio* limite: e lo tocca nell'impatto con altri corpi»²⁵. La rimarcabilità di una singolarità lungo il limite che la separa dall'altra è la stessa rimarcabilità dell'una nei confronti dell'altra. È la singolarità che mi viene incontro che mi assegna il limite. Non nel senso che l'altra singolarità possieda un bene che poi, in un secondo momento, essa mi consegna. Il limite che mi viene assegnato dall'altra singolarità è, a rigore, nulla. È vero che ogni singolarità riceve il suo limite da un'altra. Ma quest'altra singolarità non è una dispensatrice del limite, perché essa non possiede ciò che dà. Vale per l'assegnazione reciproca del limite tra le singolarità quel che Lacan diceva dell'amore quando commentò il *Simposio* di Platone: ogni singolarità dà all'altra singolarità

²³ Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 75.

²⁴ G. Van Den Abbeele, *Singular remarks*, in P. Kamuf (a cura di), *On the work of Jean-Luc Nancy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1993, p. 182.

²⁵ D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Cortina, Milano, 2003, p. 114.

ciò che non ha, cioè la mancanza del limite, il limite come mancanza, il vuoto. Per una singolarità incontrare un'altra singolarità significa fare esperienza della propria fine, ricevere il limite. Essa fa esperienza della propria povertà, rinuncia all'eccedenza, rinuncia allo sporgersi oltre sé, fa esercizio di contenimento, perché acquista dall'altra singolarità ciò che l'altra singolarità neppure possiede: il nulla del limite. È in questo senso che l'altra singolarità mi dà il mio limite – senza esserne proprietaria. Perché ciò ch'essa mi dà essa non l'ha mai trattenuto: essa è dispensatrice di limite senza per ciò stesso esserne in possesso.

Nessuna singolarità compare dunque sul limite se non compare insieme a un'altra singolarità. E ogni singolarità compare sul limite perché compare a un'altra singolarità. A ogni singolarità il proprio limite viene assegnato da un'altra singolarità, la quale così fa dono alla prima di ciò che non ha. Se così non fosse, se l'esperienza del limite non provenisse dall'incontro tra le singolarità, l'origine della rimarcabilità comune finirebbe per istituirsi come un elemento “terzo” all'interno di un rapporto (ad esempio) duale. Invece, il luogo dell'origine non è un suolo predisposto su cui il molteplice faccia “assemblea”, si ri-unisca o venga identificato, restituito a un'unità cui si sarebbe provvisoriamente sottratto, ma un limite di cui una singolarità fa esperienza solo tramite un'altra.

Se la fine, il limite di una singolarità può essere identificato alla sua “morte”, allora diventa corretto dire che

la “gioia di fronte alla morte”, di cui Bataille tenta di descrivere la “pratica”, è il rapimento – nel senso forte del termine – dell'essere singolare che non supera la morte [...] e che raggiunge invece, fino a toccarlo ma senza mai appropriarselo, l'estremo della sua singolarità, la fine della sua finitezza, i confini sui quali ha luogo, senza posa, la comparizione con l'altro e davanti a lui.²⁶

La prima singolarità incontra il proprio limite, la propria “morte” e, insieme, una singolarità seconda da cui proviene la “morte” della prima. La comparizione al limite dell'una equivale alla comparizione all'altra singolarità. L'incontro con un'altra singolarità è ciò che rende possibile l'esperienza del limite per ciascuna. Quindi, a rigore, non c'è neppure un limite unico dell'incontro, ma un limite che si moltiplica per ogni singolarità che la mia singolarità incontra.

1.5 Il limite dato e ricevuto: i bordi

Il limite come origine non è una sostanza, non ha lo spessore ontologico di un in-sé. Il limite non ha natura. La finitezza di ciascuna singolarità non è un incidente, qualcosa che si pone di traverso, una terza cosa collocata tra singolarità e singolarità, ma è una finitezza scelta dalle singolarità: una finitezza ricevuta e restituita. Ciascuna singolarità riceve, infatti, il suo limite dalle altre. La finitezza, il limite, *circola* tra le singolarità.

La finitezza di una singolarità proviene dall'incontro con le altre singolarità. Non è che c'è il limite, e poi *ci sono* le singolarità. Il limite è un oggetto di scambio tra le singolarità stesse, che lo ricevono e lo restituiscono – dalle/alle altre singolarità. Il limite trova in questo scambio, in questo passar di mano, il luogo della propria genesi. Il limite non è solo l'origine delle singolarità, dunque, ma anche ciò che origina dall'incontro tra le singolarità. Sono vere entrambe le cose: che le singolarità sono sottoposte alla giurisdizione del limite e che le singolarità incontrandosi producono il limite. Ciò che accade nell'incontro è che ciascuna trasmette all'altra singolarità la passione (nel senso più neutro di: patire, subire) del limite. L'altro, incontrandomi, patisce il suo limite per mezzo mio, io il mio per mezzo suo. Anche in

²⁶ Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 76.

questo caso Nancy arriva a una messa a punto della propria prospettiva servendosi di alcuni concetti batagliesi:

Lo “scatenamento delle passioni” è qualcosa dell’ordine di quel che Bataille stesso indica spesso come “*contagio*” e che è un altro nome per la “comunicazione”. Ciò che si comunica, che è contagioso e che in questa maniera – e soltanto in questa maniera – si “scatena”, è la *passione* della singolarità come tale. L’essere singolare, proprio perché singolare, è nella passione – la passività, la sofferenza, l’eccesso – della partizione della sua singolarità.²⁷

Questa situazione di contagio e di scambio tra singolarità è iniziale, originaria, e non è superabile, né in avanti, né all’indietro. Il fatto che il limite sia dato/ricevuto a/da ogni singolarità esclude che ci sia un momento preliminare rispetto alla comparizione che legittimi quest’ultima e la renda possibile (fissazione dell’essenza come oggetto d’appropriazione) o un momento conclusivo in cui la comparizione si calcifichi in un essere massiccio di solidarietà (autopossesso solitario dell’essenza). Fosse anche lo spazio di questa eventuale ulteriorità lo stesso tracciarsi del limite. Questo tracciarsi autonomo, appunto, non accade, perché il limite non si traccia da solo, e neppure viene tracciato da una singolarità isolata che se ne impadronisce, ma ciascuna singolarità lo cuce addosso all’altra.

Da un lato, dunque, il luogo dell’incontro non è una postazione di riconoscimento reciproco. Il luogo dell’incontro tra le singolarità è niente, ha la consistenza vacua di un limite. Ma questo è ancora un aspetto superficiale dell’incontro e non sarebbe sufficiente da dolo a distinguere il limite di Nancy da una qualsiasi essenza della comunità operosa. Infatti, anche nel limite così descritto si potrebbe vedere un’essenza da realizzare: “siate finiti! realizzate la vostra finitudine!”, sono altrettanti comandi operosi che potremmo immaginare di dedurre dalla collocazione in funzione di principio del limite. Ciò ch’è peculiare della comunità di Nancy non è tanto la collocazione di un limite vuoto al posto dell’essenza da realizzare, bensì il particolare *modo di funzionare* ch’egli ascrive al limite. È il fatto dell’essere scambiato del limite tra le singolarità che rende impossibile l’assimilazione del limite a una qualsiasi forma-principio. Questo peculiare modo di funzionare è tale per cui esso sottrae il limite alla figura della *trouaille* o del fondamento: il limite non è un patrimonio ontologico in cui ci imbattiamo e che va messo a frutto. Il limite, per essere ricevuto, va, in un certo senso, prodotto di nuovo in occasione di ogni incontro. Il limite su cui compariamo, a rigore, non “c’è”, «l’essere-in-comune non è un “dato”», non ha la consistenza di qualcosa di positivo, «l’“essere” stesso (l’essere dell’esistenza) deve essere impegnato, deciso e scelto: vale a dire nella misura in cui è incommensurabile con ciò che è, di fatto, dato»²⁸. Il limite non è dato nel senso di un fondamento da realizzare. O meglio, il limite è sì “dato”, ma nel senso di: assegnato, attribuito. È dato e ricevuto. Il limite è un *enjeu*, è una posta messa in gioco, che non c’è “naturalmente”. È una puntata che fa il suo giro sul tavolo dove sono sedute le singolarità: «la posta in gioco è l’interesse (ciò che importa) dell’*interesse* (al tempo stesso, “essere tra”, “essere separato”, “differire”, “essere nel mezzo”, “partecipare”)»²⁹.

Non ci sono, dunque, “istituzioni liminari” dentro cui l’incontro possa essere catturato e fatto funzionare: «non ci sono né entità né ipostasi sacre della comunità: c’è lo “scatenamento delle passioni”, la partizione degli esseri singolari e la comunicazione della finitezza. Passando al suo limite, la finitezza passa dall’uno all’altro: questo passaggio costituisce la partizione»³⁰. Ecco il punto cui era importante di arrivare: la comunicazione della finitezza,

²⁷ Ivi, p. 74.

²⁸ Nancy, *La comparizione*, p. 27.

²⁹ Ivi, p. 53.

³⁰ Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 78.

cioè del limite, lo scambio del limite tra le singolarità ha anche sempre interpretato il limite come una moltitudine di affetti singolari. Il limite si risolve negli affetti delle singolarità. *La consistenza unitaria del limite si sfrangia nella moltitudine degli affetti del limite*. Questo sfrangiamento, questa moltiplicazione, è il “contagio”, il passare di mano in mano del limite. La partizione delle singolarità, cioè: il divenire “parte”, singolarità, di ciascuno, è fondato sulla spartizione del limite, il cui corpo integro viene fatto a pezzi dalle singolarità come accade al corpo di Dioniso fanciullo per mano dei Titani. La condivisione del limite, della morte (se vogliamo utilizzare il gergo drammatico di Bataille e Heidegger), è tale da non lasciare inalterati il limite, la morte nella loro consistenza e integrità.

Perché una singolarità possa essere tale, essa deve essere coinvolta nel passaggio della finitezza con le altre singolarità con cui è in contatto. Ciò che accade è che nel tempo di questo passaggio il limite stesso assume tante fisionomie quante sono le singolarità che lo ricevono dalle altre. Non bisogna però pensare che se il limite non preesiste al contagio delle singolarità, per ciò stesso siano le singolarità a preesistere allo scambio del limite. C’è infatti qualcosa come una «mutua creazione [...], generazione reciproca»³¹ delle singolarità in occasione di questo scambio contagioso. Le singolarità si generano soltanto nel momento dello scambio. Bisogna allora saper pensare insieme queste due cose: né le singolarità preesistono al limite, né il limite rappresenta un’essenza comune delle singolarità (che dunque potrebbe preesistere loro). A rigore non ci sono né le singolarità, né il limite, ma *esiste solo lo scambio del limite tra le singolarità*, il fare da parte di ciascuna singolarità esperienza del proprio limite imbattendosi nell’altra.

Le singolarità si danno reciprocamente il limite comune, ma il gesto di questa offerta reciproca annulla la comunanza del limite, decostruisce il limite come essenza comune. Non c’è dunque il limite “in quanto tale”. Il limite non c’è senza lo scambio del limite. Il limite “in quanto tale” è una premessa che si toglie da sola, secondo un modo simile a ciò che accadeva alla figura dell’assoluto. Esso (il limite “in quanto tale”, il limite concettualizzato, potremmo dire) c’è, solo per togliersi in altro (il limite oggetto di scambio, il limite effettivamente esperito, senza concetto). La figura apparentemente univoca del limite, dunque, si moltiplica nei limiti dati e ricevuti. Il limite «non è altro che il rapporto tra un corpo e l’altro, la configurazione ogni volta diversa che assume il “con”, e che la parola giunge a esprimere – non da un punto di vista esterno al rapporto, ma interno al rapporto e deformato sempre dalla singolare prospettiva di un certo corpo su tutti gli altri»³². Il limite, infatti, è sempre riguardato/esperito da questo o da quel lato della cesura ch’esso significa. Il limite giudica, *ur-teilt*, ma, insieme, viene giudicato, spartito. Il limite non è mai osservato frontalmente da alcuna singolarità, ma solo di sbieco, cioè da quel lato del limite in cui di volta in volta una certa singolarità si trova e così viene interpretato.

Cosa diventa, dunque, il limite, una volta che si risolve nelle molteplici e singolari passioni del limite? Ricordiamoci della definizione che Nancy dà dell’origine della comunità: «il tracciato dei bordi sui quali, o lungo i quali, si espongono gli esseri singolari». *L’incontro tra singolarità fa sì che l’unico tracciato del limite si spartisce sempre nella dualità dei bordi*. Per ciascuna singolarità il limite comune dell’incontro – diventa il proprio bordo. Il limite si risolve già sempre nella passione del limite propria di ciascuna singolarità, cioè nella molteplicità dei bordi delle singolarità. Il limite è spartito nei bordi e si sottrae sempre allo statuto della comunanza. La comunanza del limite presuppone una condizione di univocità del limite che il suo sfrangiamento nei bordi già sempre nega.

La presenza di più singolarità sullo stesso limite (un limite è sempre qualcosa di condiviso da almeno due singolarità) produce di per sé la moltiplicazione del limite nei bordi delle

³¹ Nancy, *La comparizione*, pp. 46-47.

³² Tarizzo, *Il pensiero libero*, p. 113.

singularità. Se noi, come fa talvolta Nancy, decidiamo di chiamare il limite «interruzione»³³, diventa legittimo dire che «c'è una “passione” che è sia nata dall'interruzione, come anche è essa stessa interruzione»³⁴. Il che significa: il limite (l'interruzione) e i bordi del limite (la passione del limite propria a ciascuna singularità) diventano indistinguibili. Si tratta però di capire che fisionomia ha questa spartizione del limite nei bordi che porta all'indistinguibilità tra limite e bordi.

1.6 La spartizione del limite

Che cosa accade al limite che viene spartito?

Anzitutto, dire che il limite viene spartito tra le singularità non dice nulla di particolarmente bisognoso di spiegazione: il minimo che possa accadere a uno spazio collocato tra due entità (in questo caso: la soglia lungo la quale le singularità si incontrano) è che esso appartenga indecidibilmente a entrambe, dunque che le due entità se lo “spartiscano”. Se io afferro una mela, lo spazio vuoto che la mia mano deve attraversare per toccare la mela (la quale resta sempre “distante”, che non riesco mai ad afferrare una volta per tutte) si è già subito spartito nella concavità della mia presa e nella convessità tondeggiante della mela. La concavità e la convessità sono i bordi rispettivamente della singularità “io” e della singularità “mela” che si sono così spartiti la distanza comune dell'afferramento. Ma c'è modo e modo di spartire: un conto è spartirsi lo spazio della distanza, ben diverso è spartirsi la mela, ad esempio. Non sappiamo ancora quale sia esattamente il modo in cui viene spartito il limite.

Nella vita capita spesso di spartirsi delle cose e sappiamo che i modi della spartizione possono essere molteplici. Teniamone presente due, ai quali saremmo tentati, credo, di ricondurre più o meno qualunque paradigma di spartizione: la spartizione di una cosa materiale e quella di una cosa virtuale. Se io spartisco una cosa materiale (ad esempio: del pane), la caratteristica di questa spartizione è che essa altera qualitativamente e quantitativamente la realtà del bene spartito. Inoltre si tratta di una spartizione che prima o poi finisce di spartire. Se io distribuisco del pane a più persone, ognuno ne riceve un pezzo, nessuno riceve il pane per intero (alterazione quantitativa). Inoltre il pane iniziale ben presto sparisce nei pezzi in cui è stato spartito (alterazione qualitativa). So che prima o poi non ci sarà più niente da spartire (spartizione finita). Ci sono però anche oggetti, che potremmo convenire di chiamare virtuali, i quali vengono spartiti in modo molto differente: un'idea, una parola o un'immagine digitale. Se io, sempre per fare un esempio, invento la parola *differance*, questa parola non si modifica a forza di essere ripetuta da più persone. Sì, certo, passando di bocca in bocca, la parola cambia di significato, aumentano le connotazioni che le possiamo dare, ecc., ma il segno grafico o fonetico di “*differance*” resta inalterato nella sua struttura eidetica e riconoscibilità (identità qualitativa) e, inoltre, è sempre presente tutto intero nelle sue ripetizioni (identità quantitativa). Allo stesso modo, una foto digitale memorizzata sul mio PC io la posso inviare a cento persone, e tutte quante le cento persone la riceveranno intera e tale quale io la possedevo in memoria. Il fatto dell'invio non altera in alcun modo la sostanza di ciò che così viene spartito. In questo caso, contrariamente a ciò che accadeva con il pane, l'oggetto della spartizione è rimasto lo stesso anche dopo esser stato distribuito (la parola *differance* non si è consumata, la foto digitale non è stata fatta a brandelli) e ciascuno di coloro che hanno partecipato della spartizione hanno ricevuto il bene da spartire per intero, tale quale lo possedevo il dispensatore. Insomma: tutto il contrario di

³³ Cfr. soprattutto *La comunità inoperosa*, pp. 93-144.

³⁴ J. Gilbert-Walsh, *Broken Imperatives. The ethical dimension of Nancy's thought*, in «Philosophy & Social Criticism» 26 (2006) 2, New York, p. 35.

quello che accade nella spartizione della cosa materiale. Da un lato c'è una spartibilità qualitativamente alterante (il bene spartito si consuma), quantitativamente parziale (vengono distribuite delle parti e non l'oggetto intero) e finita (prima o poi non c'è più bene da spartire). Dalla parte del virtuale, invece, c'è una spartibilità che si configura come inalterante (la foto che invio dal PC non si consuma per il fatto stesso di essere inviata), quantitativamente totale (a essere ricevuta è sempre la foto nella sua integrità) e inoltre infinita (posso inviare la foto digitale dal mio PC finché voglio).

E il limite? Come si comporta il limite quando viene spartito tra le singolarità? Come una cosa materiale o come una cosa virtuale? In realtà, né come l'una, né come l'altra. Da un lato esso subisce l'alterazione qualitativa che patisce la cosa materiale. Il limite, infatti, quando viene spartito, si trasforma in qualche cosa d'altro: nei bordi delle singolarità. Il limite che separa me dalla mela è, per la mia esperienza, la concavità della presa. Per la mela lo stesso limite diventa il tondeggiare della propria scorza. Il limite spartito si trasforma nei bordi, cioè in qualcosa di differente. La foto che io invio dal mio PC è la medesima che riceve il mio destinatario, la sua spartizione non significa in alcun modo un'alterazione. Invece, quello che prima era un limite neutro, uno spazio di vuoto, quando viene spartito acquista una fisionomia, un tratto qualitativo e "riempiente" nei confronti della sua pura inqualificabilità di limite comune. Il limite spartito nei bordi viene, per ciò stesso, in qualche modo "interpretato". Si tratta sì, ancora, del limite, ma del limite *in quanto* bordo. Il bordo è un limite cui sono state assegnate delle qualità. Il limite tra due singolarità, a rigore, non appartiene né all'una, né all'altra, presenta una natura neutra, del tutto inqualificabile, perché ogni qualificazione lo farebbe pendere verso una sola singolarità. Ciascuna singolarità, d'altronde, fa esperienza del limite a partire da un punto di vista determinato: di qua o di là del limite. Nessuna singolarità vede il limite "in faccia", nella sua ipotetica condizione di neutralità e comunità. Il limite assume, dunque, di volta in volta una qualità determinata, che rappresenta la riconfigurazione del limite da parte di ciascuna singolarità. Da questo punto di vista la spartizione del limite sembra avvicinarsi decisamente alla modalità spartente delle cose materiali, le quali si alterano allorché si spartiscono.

La spartizione del limite nei bordi da parte delle singolarità, dunque, ha senz'altro funzione alterante. Eppure questa spartizione alterante del limite non si accorda col carattere della parzialità che saremmo tentati per ciò stesso di ascriverle e che sempre troviamo congiunta a essa nella spartizione delle cose materiali. Nel caso della spartizione del limite, infatti, le parti della partizione (cioè i bordi) sono ciascuna l'intero da cui derivano, proprio come accade alle fotografie che invio dal PC. Da questo punto di vista la spartizione del limite sembra, contrariamente a quanto avevamo visto finora, avvicinarsi al modo di spartirsi che hanno le entità virtuali. La concavità della mia mano e il tondeggiare della mela (i due bordi in cui si è spartito il limite) sono, ciascuno a suo modo, l'interezza del limite, perché ciascun bordo fa esattamente ciò che faceva il nulla del limite comune: mette in relazione le singolarità. La presa della mano mi mette in situazione di contiguità con la mela, proprio come fa la distanza comune. Ogni bordo altro non è che il limite vissuto da una prospettiva singolare, ma di quel limite il bordo conserva intatta la funzione di messa in relazione. I bordi in cui il limite si è spartito rappresentano ciascuno una modificazione sostanziale del limite, ma anche un suo calco integrale. Il bordo che la mia singolarità riceve dall'altra singolarità funziona esattamente come si pensa dovrebbe funzionare il limite "tutto intero": mette in relazione la mia singolarità con l'altra. Il divenire-bordo del limite ripresenta sotto forma di bordo la medesima proprietà d'interfaccia del limite. Per questo possiamo dire che in un bordo singolare è presente tutto il limite comune dell'incontro. Quindi la spartizione del limite mette insieme due caratteri che noi siamo abituati a pensare come inconciliabili: alterazione qualitativa e identità quantitativo-funzionale. Io come singolarità ho sempre il limite tutto

intero, lungo il quale incontro l'altra singolarità, ma, da un altro punto di vista, ho un limite tutto mio, cioè il mio bordo, che è una dell'entità nelle quali il limite si risolve spartendosi.

Lasciamo per il momento senza risposta la questione se il limite sia soggetto a una spartizione finita, come l'oggetto materiale, o infinita, come quello virtuale. Ci torneremo sopra alla fine.

Rimarchiamo un'ulteriore peculiarità della spartizione del limite per come essa si configura rispetto ai modi della spartibilità ai quali noi siamo abituati. La spartibilità del limite è infatti tale da possedere una caratteristica supplementare che non riguarda né la spartibilità delle cose materiali, né quella delle cose virtuali. La mancanza di natura propria, la trasparenza inqualificabile che inerisce al limite, fa sì ch'esso non possa mai consistere in condizione di separatezza dagli elementi di cui rappresenta lo spazio interstiziale: non esiste un limite senza le singolarità che su di esso si delimitano a vicenda. Ma le singolarità di cui il limite rappresenta lo spazio interstiziale sono le entità che questo limite si spartiscono. Dunque, il limite è spartito fin dall'inizio nei bordi e *non può mai avere una consistenza autonoma, non-spartita*, come invece possono il pane o la foto digitale, la cosa materiale e la cosa virtuale. Il pane può rimanere nella madia e non essere spezzato, e la foto digitale nella memoria del mio PC e non essere inviata. Al di là delle loro differenze materiali-virtuali, oggetti concreti, utensili, denaro, informazioni, linguaggi, ecc., hanno questo in comune: il fatto di poter essere capitalizzati. La capitalizzazione dei beni materiali-virtuali è identica al fatto ch'essi possono anche fuoriuscire dallo scambio e sussistere in quanto tali, cioè non spartiti. Ciò non può costitutivamente accadere al limite: il limite, infatti, è già sempre distribuito, condiviso, è già sempre comunicato alle singolarità che se lo spartiscono. Non esiste un limite custodito in sé, ma solo un limite spartito tra le singolarità, un limite "interpretato". Corollario di questa considerazione è quanto avevamo già enfatizzato precedentemente a proposito delle singolarità che si assegnano il limite in modo reciproco, vale a dire: non c'è un dispensatore del limite, come invece ci può benissimo essere un dispensatore di beni materiali o virtuali. Il dispensatore è infatti colui che può anche trattenere il bene per sé e decidere di non distribuirlo. Il dispensatore è il proprietario. Abbiamo visto però che il limite è sempre distribuito, quindi esso non è mai nelle mani di un dispensatore, cioè non è mai oggetto di proprietà (né comune, né privata, il limite abolisce la proprietà). Mentre il dispensatore distribuisce ciò che ha, ogni singolarità è assegna all'altra ciò ch'essa stessa non ha: il nulla del limite e della mancanza. Bisognerebbe riuscire a concettualizzare anche in modo rigoroso, senza accontentarsi di allusioni, perché il fatto che l'esperienza del limite coincida con la distribuzione di qualcosa che non si possiede significhi per ciò stesso una condizione di non capitalizzabilità del limite. Questo porterebbe però a riflessioni lontane dall'orizzonte di pensiero di Nancy, che quindi vanno rimandate a una prossima occasione.

1.7 Il bordo come clinamen

Ciò che sul limite invariabilmente accade è, dunque, il suo sfrangiamento e la sua spartizione nei bordi, senza che mai divenga possibile recuperare il limite in una condizione di integrità. Le singolarità non fanno altro che questo: spartiscono la spartizione del limite, condividono la spartizione (la cesura, il taglio) che il limite è, giudicano il suo *Ur-teil*. Il limite spartisce, separa, giudica le singolarità e le singolarità si spartiscono giudicando il limite che le spartisce e giudica. Nel nostro incontro con un'altra singolarità è come se fossimo sempre sul punto di cogliere il limite nel suo statuto unitario di limite comune, e, quando infine lo tocchiamo, esso si moltiplicasse per tutti i bordi delle singolarità che se lo contendono. Il bordo è ciò che ne *La comunità inoperosa* Nancy chiama anche «la pelle di un

[...] essere singolare»³⁵ (concetto destinato a ritornare in alcuni degli scritti successivi, di cui però non ci occupiamo). La pelle delle singolarità è la loro superficie, la loro interfaccia con le altre singolarità, ossia quella zona di ciascuna singolarità in virtù della quale essa si espone alle altre. La pelle è la ragione per cui l'una singolarità può entrare in contatto con l'altra: si tratta di quella funzione in cui si concentra il comportamento relazionale di ogni singolarità. Una singolarità, si potrebbe dire, è fatta di tante *features*, di tanti aspetti. Quella *feature* fondamentale per cui essa si mette in contatto con un'altra singolarità è il suo pelle-bordo, che è uno dei pelli-bordi in cui si è spartito il limite. La pelle è in un certo senso il «*clinamen*»³⁶ delle singolarità, ciò che le fa pendere le une verso le altre. Non bisogna però pensare, come accadeva nella filosofia antica, a un unico *clinamen* per tutte, bensì a un moto proprio a ciascuna singolarità e che proviene dalla spartizione del vuoto liminare in cui tutte precipitano. Il vuoto comune in cui le singolarità fluttuano si abolisce nella moltitudine delle loro inclinazioni singolari. Lo spazio della comunità in cui si muovono le singolarità, da questo punto di vista, non è né pieno, né vuoto, ma consiste delle differenti pressioni clinamiche esercitate da una singolarità su tutte le altre.

1.8 La somiglianza

Un altro aspetto della comunità inoperosa di Nancy che finora è passato alquanto inosservato, forse per il fatto che Nancy ne tratta in maniera molto veloce, è che nonostante il rifiuto di ogni rapporto speculare o di riconoscimento tra le singolarità, una sorta di scambio assimilativo tra di esse accade. Prima avevamo lasciato in sospeso il commento a un passo poco chiaro de *La comunità inoperosa* in cui, sullo sfondo del rifiuto della specularità *anerkennend*, Nancy affermava che, comunque, «il simile mi “somiglia” in quanto io stesso gli “somiiglio”: noi “somiogliamo” insieme; non c'è, dunque, né originale né origine dell'identità, ma al posto dell'“origine” sta la partizione delle singolarità. Ciò significa che questa “origine” [...] non è altro che il limite: l'origine è il tracciato dei bordi sui quali, o lungo i quali, si espongono gli esseri singolari»³⁷. Per poi continuare: «noi siamo simili perché siamo, tutti, esposti al fuori che *noi* siamo *per noi stessi*. Il simile non è lo stesso. Io non *mi* ritrovo né *mi* riconosco nell'altro: vi provo o ne provo l'alterità o l'alterazione che in “me stesso” mette fuori di me la mia singolarità e la finisce infinitamente»³⁸. L'altra singolarità è la mia alterazione. L'altra singolarità è ciò che mi finisce, ciò per cui faccio esperienza del limite, perché l'altra singolarità mi assegna un limite. Quest'assegnazione di un limite (che diventa il mio bordo) è però tale da significare anche sempre una certa somiglianza della mia singolarità e di quella altrui. La fine, il limite condiviso-scambiato dell'incontro, la soglia prima della quale sta una singolarità e dopo la quale sta l'altra, è allora non solo una soglia della distanza, una soglia spartente, ma *anche* una soglia della vicinanza e della somiglianza. Essa ha, dunque, funzione assimilativa. Se non c'è riconoscimento o specularità tra le singolarità, c'è nondimeno assimilazione tra di esse, c'è somiglianza. Nell'incontro si produce anche un certo *quantum* di somiglianza: «la similitudine del simile è fatta dell'incontro degli “esseri per la fine” che questa fine, la *loro* fine, ogni volta “mia” (o “tua”), *assimila e separa con lo stesso limite*, al quale o sul quale essi com-paiono»³⁹.

Ricostruiamo la situazione di sfrangiatura del limite comune nei bordi e cerchiamo di capire che cosa può voler significare che nell'incontro c'è comunque un evento assimilativo

³⁵ Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 65.

³⁶ Ivi, p. 23.

³⁷ Vedi *supra* nota 22.

³⁸ Nancy, *La comunità inoperosa*, pp. 75-76.

³⁹ Ivi, p. 75.

che riguarda le singolarità. La nostra ipotesi è la seguente: se il limite non si spartisce né come una cosa materiale, né come una cosa virtuale, esso, forse, si spartisce nello stesso senso in cui noi talvolta possiamo dire che viene spartita un'“esperienza”, la quale, di per sé, non è né un oggetto (materiale), né un'idea (virtuale). Forse è facendo l'esempio di cosa sia la spartizione di un'esperienza che riusciremo a comprendere in che senso la spartizione di cui parla Nancy diventa anche un'occasione di somiglianza. Ripetiamo: dobbiamo procedere per via congetturale, perché in questo caso Nancy non si diffonde in alcun modo sul significato di questa “somiglianza” tra singolarità, che pure viene affermata senza ambiguità (di essa si dice solo che non si tratta di una somiglianza “speculare”, “riconoscitiva”, cioè in senso lato hegeliano). Prendiamo l'esempio di un'esperienza di felicità: “io” incontro la singolarità “Astrid”, la quale mi rende felice. Astrid e io, incontrandoci, venendoci incontro, ci assegniamo reciprocamente il nostro limite di felicità, che è appunto l'esperienza che insieme spartiamo-condividiamo. Io e Astrid insieme siamo felici, incontrandoci ci collochiamo entrambi lungo il limite della felicità. Ma sappiamo che questo limite, il limite “in quanto tale”, il limite comune, non c'è. Chi potrebbe fare esperienza di questo limite tra me e Astrid? Soltanto, eventualmente, uno spettatore esterno del nostro incontro, non certo io e Astrid che dell'incontro partecipiamo. Io incontro Astrid, Astrid incontra me, ma nessuno di noi due incontra il limite comune. D'altra parte, il limite visto dall'ipotetico spettatore esterno non sarebbe già più il limite fungente nell'effettività del nostro incontro, bensì un limite oggettificato, un limite-cosa, vale a dire: non si tratterebbe più, per l'ipotetico spettatore, di un vero e proprio limite, ma soltanto di una terza singolarità accanto a me e Astrid, la quale viene incontrata dallo spettatore per mezzo di un altro limite fungente, che sfugge però alla possibilità di essere esperito in quanto tale.

Nell'incontro tra me e Astrid, dunque, nessuno dei due, e neppure lo spettatore esterno, fa propriamente esperienza frontale, oggettiva, di qualcosa come un limite comune. A rigore il limite comune dell'incontro non può neppure essere chiamato un limite di felicità. La felicità è la mia interpretazione del limite dell'incontro, che non coincide con la consistenza neutra e inqualificabile del limite stesso. Ciò che accade è semmai che io, incontrando lo sguardo, la mano, la voce di Astrid, faccio esperienza del limite come del mio bordo di felicità. Il limite dell'incontro, per quel che mi riguarda, è il mio stesso inclinarsi (verso lo sguardo, la mano, la voce di Astrid) e questo inclinarsi è un'inclinazione felice, un'inclinazione che io chiamo felicità. La singolarità di Astrid fa sì che io interpreti il limite comune dell'incontro come felicità. La felicità condivisa con Astrid, la felicità di cui faccio esperienza con lei è, anzitutto, la *mia* felicità.

La felicità è, per quel che mi riguarda, un *clinamen*, un bordo, un trasporto: la felicità è ciò che mi porta come singolarità a contatto con la singolarità Astrid. Dal suo punto di vista anche la singolarità Astrid ha una peculiare esperienza del limite comune: quest'ultimo diverrà, nel migliore dei casi, la *sua* felicità. Ma ciò non toglie che, in una situazione meno fortunata, la sua esperienza del limite possa trasformarsi in un affetto di noia, oppure di fastidio, se non di assoluta indifferenza. Si tratterebbe di modi diversi in cui la comunanza del limite si traduce negli affetti del limite, nelle differenti inclinazioni delle singolarità le une per le altre. Il limite “in persona”, però, non c'è mai. C'è soltanto l'esperienza che ciascuna singolarità fa del proprio bordo, quando inclina verso un'altra singolarità, cioè sempre. Di più: è l'altra singolarità che mi viene incontro a far sì che, insieme, a me venga assegnato un limite (comune a me e all'altra) e che questo limite si traduca immediatamente nell'esperienza del mio bordo. Ma tutto ciò, per quanto necessario, non è sufficiente per comprendere cosa accade durante l'incontro tra le singolarità. Quella che abbiamo descritto finora coll'esempio di me e Astrid è una esemplificazione, per altro molto veloce, di un fenomeno che avevamo già descritto come spartizione del limite tra le singolarità. Ora si tratta di capire perché

l'incontro delle due singolarità è anche un incontro in senso lato assimilativo, che produce somiglianza.

L'incontro tra le singolarità, dice Nancy, non solo accade a distanza, senza riconoscimento, ma è al contempo un incontro assimilativo. Anzitutto: assimilativo di che cosa? Cosa si "assomiglia" propriamente nel momento dell'incontro? Le due singolarità, forse? Se così fosse, predicherebbero una virtù identificativa dell'incontro. La singolarità "io" e la singolarità "Astrid" finirebbero per assimilare le proprie differenze. L'incontro sarebbe un'occasione di riconoscimento reciproco, in cui io trovo qualche cosa della mia singolarità nella singolarità altrui. L'incontro si trasformerebbe in questo caso in *philia*, in incontro strutturalmente "amicale", il cui successo sarebbe rimesso all'avvicinamento da parte di entrambe le singolarità a una condizione comune, all'avvento di una terza istanza che non coincide né coll'una, né coll'altra, un'istanza la quale non è più né "io", né "Astrid", ma ciò che in qualche modo tiene insieme entrambe. Com'è facile vedere: niente di più lontano dalla comparizione di Nancy, la quale ha proprio nella cancellazione di questa istanza mediativa il suo momento genetico. Quindi, la "somiglianza" che deve nascere nel momento dell'incontro non può essere l'assimilazione tra le singolarità.

Altra ipotesi: si tratta dell'assimilazione dei bordi. In questo caso la "somiglianza" sarebbe non più quella tra le singolarità nelle loro complessa integrità di *features*, ma soltanto quella delle loro pelli. Vale a dire: la mia felicità si assimila a quella di Astrid. La mia felicità è la felicità di Astrid. I nostri bordi si assomigliano. Oppure (ma è la stessa cosa): la mia felicità assomiglia all'indifferenza di Astrid (se il *clinamen* di Astrid è quello dell'indifferenza nei miei confronti). Non necessariamente perché la sua indifferenza sarebbe destinata a trasformarsi in felicità a contatto con la mia felicità (o viceversa: la mia felicità in indifferenza), quanto perché la mia felicità sarebbe già la sua indifferenza. Non si tratterebbe, in questo caso, di un'assimilazione dei contenuti qualitativi dei bordi (la mia felicità diventa indifferenza a contatto con la tua indifferenza, o viceversa), ma del loro stesso essere. Io e Astrid rimaniamo differenti come singolarità, ma partecipiamo ambedue di quei "corpi sottili" che sono i bordi, i quali non sono così reciprocamente impenetrabili come lo sono le nostre singolarità, perché, un po' come i soffi e le intensità segrete del Bafometto, i bordi possono confondersi gli uni cogli altri. L'assimilarsi, ciò che alle singolarità non è dato di fare (pena ricadere in una comprensione mediativo-dialettica dell'incontro), sarebbe dato ai bordi, la cui assimilazione tiene pur sempre divaricato lo spazio della distanza tra le singolarità, producendo una specie di piano ulteriore dell'esperienza, una sorta di quarta dimensione, in cui la felicità si confonde con la felicità, la felicità con l'indifferenza, la pelle con la pelle, in una situazione di scambio continuo e gassoso che si affianca come una verità parallela e aerea al destino "gravitazionale" delle singolarità, le quali non possono stare insieme se non "estensivamente". Se le singolarità stanno insieme, cioè *außer- und nebeneinander*, l'una fuori dall'altra, come diceva Kant delle parti dello spazio, in una condizione d'irredimibile estraneità, ai bordi sarebbe dato di istituire una sorta di confusione intensionale, sarebbe concesso cioè di rendersi indistinguibili nella differenza. Ma neanche quest'ultima ipotesi regge. Si tratta infatti di una prospettiva estremamente astratta, di quelle che Merleau-Ponty avrebbe bollato come ipotesi "di sorvolo". Infatti, nell'incontro concreto che una singolarità fa con un'altra singolarità non ci sono mai due bordi. *Il bordo dell'incontro è uno solo*. È vero che, come si è visto, l'unità del limite si sfrangia nella molteplicità dei bordi, ma questa è un'osservazione che fa il filosofo, il quale si colloca idealmente da questa e da quella parte del limite dell'incontro. Invece, nel mentre io incontro Astrid, l'unico bordo di cui faccio esperienza è il mio. Io sono felice, e basta. Questo bordo di felicità che la singolarità "Astrid" mi assegna è tutta l'esperienza del limite comune che io posso fare. Nell'istante vivo dell'incontro tutto il limite che c'è è la mia felice inclinazione verso la mano, il viso, la voce di Astrid con cui sto condividendo il limite dell'incontro. Per tutta la durata dell'incontro,

dunque, ciascuna singolarità finita esperisce un bordo solo. Due o più bordi sono l'oggetto di contemplazione di uno sguardo che non partecipa dell'incontro e per il quale è entrato in funzione un altro *clinamen*, un altro bordo, che non è più quello della felicità, ma è quello dell'osservazione, il quale tiene adesso insieme le singolarità "sguardo" e "incontro". Dunque, neppure parlare dell'assimilazione come di un evento che riguarda i bordi delle singolarità è plausibile, perché ci mette di fronte a un'altra situazione dialettico-mediativa, in cui è necessario tirarsi fuori dall'attualità fungente dell'incontro per occupare una postazione neutra e indifferente che non partecipa di esso, ma che, di nuovo, lo contempla, che guarda all'incontro come il *kosmotheoros* dell'antichità, dall'esterno.

La somiglianza, la complicità nella differenza di cui parla Nancy deve riguardare qualcos'altro: non le due singolarità, neppure i due bordi, ma *il mio bordo e l'altra singolarità incontrata*. La somiglianza non vuol dire: "io sono Astrid" (*Anerkennung*), e neppure "la mia felicità è la felicità di Astris" (*kosmotheorein*), ma una cosa ancora diversa, cioè: "la mia felicità è Astrid". Sono queste le entità che io, nell'incontro, non distingo più, che si sono assimilate, che si "assomigliano". Non le due singolarità, che io continuo a distinguere benissimo: una cosa sono io, un'altra è Astrid (a meno di non invocare il fantasma delle comunità assolute). Neppure i bordi: affermare questo è affare di un pensiero di sorvolo, non dell'esperienza concreta dell'incontro. È invece il mio bordo di felicità che non si distingue più dalla singolarità "Astrid", perché Astrid, pur non essendo me, è la mia felicità, è il mio felice *clinamen*. Astrid è tutta la felicità di cui sono in questo momento capace. Cos'è per me la felicità se non Astrid? Io faccio esperienza della mia felicità in Astrid, come Astrid. Io tocco la mia felicità toccando Astrid. E cosa sono io, se non quella singolarità in cui Astrid identifica a sua volta la sua felicità, o noia, o indifferenza, o qualunque altra pelle di cui la singolarità di Astrid è rivestita?

La mia felicità non è mai un'entità autoaffettiva. La felicità non è una condizione di cui possa fare esperienza introspektivamente. Il bordo non sente se stesso, il bordo è *clinamen* verso una singolarità differente dalla mia, ed è un *clinamen* assimilativo, cioè un *clinamen* che assimila sé all'altra singolarità. Se io continuo a distinguermi dall'altra singolarità, non così il mio bordo. Il bordo, il trasporto del *clinamen* è, infatti, tale da rendersi effettivo soltanto nel termine d'esperienza verso cui esso, appunto, porta. Il bordo della mia felicità transita verso la singolarità di Astrid, la quale assomiglia alla mia felicità, la quale è l'icona di tutta la felicità che posso provare e che, per il momento, non posso provare in altro modo se non in quanto Astrid. La somiglianza tra il bordo (mio) e la singolarità (altrui) è integrale. Non c'è spazio per nessun "circolo ermeneutico", nessuno scarto collocabile tra il mio *clinamen* e l'altra singolarità: il mio bordo è *immediatamente* l'altra singolarità, è tutto appiattito su di essa, e non torna mai a sé. Tuttavia l'assimilazione del mio bordo all'altra singolarità produce anche la differenza tra le due singolarità: il mio bordo è, appunto, *clinamen*, trasporto, movimento che distingue sempre il suo da-dove dal verso-dove, cioè la mia singolarità dall'altra.

Non c'è felicità senza Astrid. La mia felicità sei tu. Il mio bordo è l'altra singolarità. Questa è forse l'interpretazione che può dare senso all'enigmatico sintagma di *Corpus*, là dove Nancy, per spiegare la relazione tra singolarità, scrive «*se toucher toi*», che si potrebbe tradurre con «toccandosi te» oppure «toccandosiiti». Un'espressione che sembra alludere al fatto che il bordo del mio toccare ("toccare" usato qui come antonomasia per ogni *clinamen*) fa esperienza di sé sporgendo verso l'altra singolarità, aderendo a essa senza riserve. La somiglianza si spiega in questo caso come l'identità tra l'autoaffezione e l'eteroaffezione. Della differenza tra il mio bordo e l'altra singolarità, nel toccare come in ogni altra esperienza, è nulla. La differenza tra bordo e singolarità precipita nel nulla di una somiglianza radicale: la somiglianza diventa un nulla di differenza (tra il bordo e la singolarità). Tuttavia questo nulla di differenza afferma un'altra differenza, quella tra il da-dove e il verso-dove del

clinamen, quindi tra le due singolarità, che non si assimilano, che non si riconoscono specularmente. La somiglianza afferma sempre una distinzione delle località singolari.

L'esperienza che ogni singolarità fa di sé come bordo, l'esperienza della propria pelle (*se toucher*) è l'esperienza dell'altra singolarità (*toi*). Toccare è, sempre, toccarsi-te. Ma anche senza ricorrere a un'espressione così problematica dal punto di vista della grammatica potremmo pensare a tutta una serie di espressioni costruite con un verbo riflessivo e un complemento d'oggetto, in cui diviene chiaro che l'esperienza di sé come bordo si assimila all'esperienza dell'altro: "occuparsi di te", "disinteressarsi di te", o ancora (in italiano arcaico) "ridersi di te", ecc. Il bordo della mia occupazione, del mio disinteresse, del mio riso sono occupati dalla tua singolarità. Le nostre singolarità si rimangono estranee, non si riconoscono, non si assimilano, ma questa differenza che si afferma tra di noi come luoghi singolari dell'incontro è il prodotto del movimento assimilativo, cioè del nulla della differenza tra il mio bordo e la tua singolarità. O, viceversa: il trasporto del *clinamen* si assimila all'altra singolarità lasciando dietro di sé la traccia di un'intoglibile distinzione locale.

1.9 Il limite e la somiglianza

La questione della somiglianza, trattata con una certa velocità da Nancy, è in realtà una questione strategica all'interno del discorso sulla comunità ch'egli tenta di sviluppare. Essa, infatti, ci aiuta a comprendere da dove mai piova questa entità così speciale che è il limite. Finora si è visto come il limite non ha mai una consistenza "in quanto tale", cioè comune. Non esiste mai limite non spartito. Esso "c'è" soltanto una volta che le singolarità dell'incontro se ne sono appropriate scambiandoselo e assegnando ciascuna a esso la fisionomia del proprio bordo singolare. Ma, allora, perché si continua a parlare di limite comune? Se il limite "c'è" soltanto come spartito e singolarizzato nei bordi, dove mai è andata a finire la comunanza del limite? È a partire dal luogo della somiglianza, e non altrove, che ha senso riproporre la funzione del limite comune. È la somiglianza che dà notizia alle singolarità direttamente coinvolte nell'incontro della misura comune del limite, senza bisogno che questa comunanza sia rilevata da uno spettatore esterno.

Il nulla del limite comune sempre si spartisce nei bordi delle singolarità. Così esso sparisce. E però anche sempre si ripresenta come sparente tra le singolarità. Ciò accade proprio in virtù di quella somiglianza che s'istituisce tra il bordo dell'una e la presenza dell'altra. Nella somiglianza, infatti, la differenza tra il bordo della mia singolarità e l'altra singolarità è pari a nulla. Si tratta però di un nulla particolare, perché questo nulla di differenza subito si attiva come differenza tra le località della mia singolarità e dell'altra. Il *clinamen* della mia singolarità si identifica alla singolarità altrui e, nello stesso tempo, distingue il mio luogo dal suo. Una differenza dichiarata nulla tra bordo e singolarità si produce, dunque, come differenza tra due luoghi singolari, cioè tra due singolarità. Quest'ultima differenza non è però altro che il limite comune, il limite che spartisce e giudica le singolarità come differenti. Nel momento dell'incontro il limite viene dunque spartito per risorgere integro, non ancora spartito, inspartibile. *Il limite comune è un prodotto della somiglianza.* Quest'ultima altro infatti non è che la produzione della differenza tra i luoghi delle singolarità. Questo è il respiro della differenza, la sistole e la diastole della differenza tra le singolarità: la somiglianza tra il bordo di una singolarità e la presenza dell'altra che diventa la differenza tra le località delle due singolarità. Questa è la consistenza del limite comune, estranea a ogni ipostasi, a ogni eventualità di rendere il limite "operativo" e semplicemente presente. Il limite sfugge in questo modo alla presenza, all'essenzializzazione, e diventa fungente come spartizione. Io sono radicalmente esposto alla singolarità altrui senza assomigliarle, sfuggo all'eventualità del riconoscimento speculare. E sono tanto più esposto e

rimesso all'altra singolarità differente da me, quanto più è la mia consistenza "epidermica", la consistenza del mio bordo, ad assomigliare a quella. Il limite comune non ha altra consistenza che lo sparire assimilativo del mio bordo nell'altra singolarità, laddove la mia singolarità resta una singolarità peculiare e inassimilabile. C'è dunque un'assimilazione tra estranei: l'altro mi è veramente estraneo, e tale è destinato a rimanere. Però egli (o ella o esso) è senz'altro l'esperienza che io ne faccio (felicità, odio, amore, ecc.): il mio bordo (felicità, odio, amore, ecc.) diventa l'altra singolarità (egli o ella o esso). In virtù di questa assimilazione il limite comune (che è nulla, è il semplice vuoto di un varco) ricompare come non spartito. Della differenza tra il mio bordo e l'altra singolarità è nulla, il nulla che separa i luoghi singolari definiti dal trasporto del *clinamen* – e questo nulla torna a spartire la mia singolarità dall'altra, proprio nel momento in cui si spartisce nei bordi.

1.10 Inoperosità e spartibilità finita

In cosa consiste l'"inoperosità" della comunità di Nancy, dunque? "Inoperosità" vuol dire che non c'è alcuna potenza da attuare, la comunità delle singolarità, il loro stare assieme, non realizza alcun programma, non incarna nessun progetto. La singolarità dell'incontro non pescano nella profondità un'essenza da portare alla luce. Lo scambio del limite è un gioco che si svolge tutto alla superficie. Il limite è un bene di scambio, non un dato di fatto. Del limite non c'è da fare opera, eppure qualcosa da fare con il limite senz'altro c'è. Che cosa? Contagiarsi con esso. Lasciare al limite la sua libertà di movimento e dissoluzione.

Attingere al limite non significa andare in profondità. Per comunicarsi reciprocamente il limite dobbiamo restare alla superficie dei nostri incontri. «La comunità ci è data [...]: non è un'opera da fare, ma un dono da rinnovare, da comunicare»⁴⁰. "Donare la comunità" può anche farci l'impressione un'espressione un po' troppo edificante e zuccherosa: è molto difficile, e si danno sempre troppe cose per scontate, quando si parla di dono senza tener conto della struttura più originaria dello scambio. In questo caso però il dono, se c'è (del limite, della comunità, ecc.), è sempre un dono reciproco fra le singolarità, cioè una forma dello scambio: il "dono" del limite chiama sempre il suo "contro-dono". L'incontro fra le singolarità si svolge come un'assegnazione da parte di ciascuna del limite costitutivo di ciascuna. Questo dono-passaggio-contagio del limite è una *energheia* senza *dynamis*, né *opus*, «un'attività inoperosa e inoperante»⁴¹. Cioè: non ha premesse e non mette capo a nulla, rifiuta la valenza di ogni forma-principio, ha il senso di una circolazione indefinita, di un'apertura non chiudibile.

Ora, la nostra ultima domanda sulla comunità inoperosa è questa: la circolazione indefinita del limite, proprio per questo suo carattere di inconcludenza e inarrestabilità, non finisce per aggregare Nancy a quella ideologia ermeneutica che vede nell'infinità (dell'interpretazione, delle prospettive, della semiosi, dello scambio, della spartizione, ecc.) il nuovo traguardo "antimetafisico" dell'Occidente e che è, invece (ce ne renderemo conto in seguito, leggendo Agamben), nient'altro che un servo sciocco della sovranità statale e l'ultima maschera sotto cui ci si presenta la fungenza indiscussa della forma-principio? Non è d'altra parte Nancy colui che nel 1982 (quasi in concomitanza col primo articolo sulla comunità inoperosa) pubblicò un testo come *La partizione delle voci*, proprio per prendere posizione, appena gli fu possibile, contro questa filosofia schleiermacheriana-gadameriana-ricoeuriana, che non sa uscire dalle polarità: assoluto/relativismo, tutto/niente, senso/nichilismo, vivo/morto,

⁴⁰ Ivi, p. 79.

⁴¹ Ivi, p. 78.

aperto/chiuso, le cui pseudoalternative sono le gambe zoppe dell'ermeneutica ottonevicesca (escludendo senz'altro Heidegger)⁴²?

La nostra domanda quindi diventa: in che modo la spartibilità del limite in Nancy non s'identifica con un limite edificato in opera, non configura la chiusura dell'autopossesso del senso, ma neppure (pericolo, questo, più insidioso, perché passa quasi inosservato) il concetto della spartibilità non è un pretesto per riproporre il vero e proprio luogo comune postmoderno della semiosi infinita del limite, che significherebbe, in ultima analisi, una forma particolarmente subdola di empirismo ben poco filosofico? Questa domanda può avere una sua risposta solo se riusciamo a decidere se la spartibilità del limite è del tipo finito delle cose materiali o del tipo infinito delle cose virtuali, la questione che in precedenza avevamo lasciato in sospenso.

Se quello che abbiamo detto prima circa la somiglianza può avere una certa tenuta dentro il discorso di Nancy (non ne sono però certo, è solo un'eventualità), vanno mitigate certe affermazioni circa lo statuto sempre interrotto, sincopato, aperto, che Nancy attribuisce alla spartizione del limite nella comunità inoperosa. O meglio: *dentro* questo statuto di interruzione e apertura va trovata una ragione di persuasione, di compiutezza, di arresto della spartizione, cioè di arresto dell'interpretazione del limite. La spartibilità del limite deve essere in qualche modo finita.

L'evento originario della comunità (la spartizione del limite) deve essere sottratto a un duplice pericolo: il pericolo della chiusura in opera e quello della sua infinita apertura "ermeneutica". «Non ci sono né entità né ipostasi della comunità, perché questa partizione, questo passaggio non può essere compiuto»⁴³: l'*energheia* della spartizione ha il senso di mettere in evidenza il limite costitutivo di ciascuno, ma questa messa in evidenza del limite non può essere limitata a sua volta, non può trovare termine. Trovare un termine o un compimento alla spartizione del limite significherebbe trovare uno spazio che contenga il limite, trovare un contenitore del limite, cioè un limite del limite, un luogo capace di trattenerlo. Invece, non c'è un limite del limite. Il bordo esterno della comunità non esiste⁴⁴. L'unico modo per porre un limite al limite sarebbe quello di arrestare il movimento del contagio e dello scambio, smettere da parte di ciascuno di essere affetti dal limite, smettere di patirlo, e cominciare a possederlo: impedire la spartizione del limite nei suoi bordi e trovare un "senso proprio" del limite, trovare il limite "in quanto tale". Fare opera della comunità vorrebbe dire esattamente questo: far sì che il limite non si sfrangi nei suoi bordi, osservare il limite frontalmente, "in faccia", appropriarsi del limite ovvero sostanzializzarlo (la *ousia* è anzitutto una proprietà). Questo sarebbe un modo, il più ovvio, di arrestare la spartibilità del limite. Con ciò torneremmo al progetto di costruzione di un'entità assoluta: il limite diverrebbe la «passione esclusiva di uno o di qualcuno»⁴⁵, diverrebbe proprietà (provata o collettiva), diventerebbe con-tenuto, individuo (non si spartirebbe più nei bordi), con la conseguenza di trasformare la ripetizione del contagio orizzontale in una distribuzione dall'alto e una volta per tutte. Lo scambio del limite, invece, rimane indefinitamente aperto, «l'incompiutezza è il suo principio – se la si intende come un termine attivo che non designa l'insufficienza o la mancanza, ma l'attività della partizione, la dinamica del passaggio ininterrotto attraverso le rotture singolari»⁴⁶. L'incompiutezza dello scambio vuol dire l'impossibilità del bene coinvolto in esso, cioè del limite, che non si sedimenta, non viene

⁴² Cfr. T. Tuppini, *Hermeneia senza interpretazione. La partizione delle voci di Jean-Luc Nancy*, in I. Sciuto e C. Chirco (a cura di), *Verità, fede, interpretazione. Saggi in onore di Arnaldo Petterlini*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 327-342.

⁴³ Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 78.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 84.

⁴⁵ *Ivi*, p. 79.

⁴⁶ *Ivi*, p. 78.

capitalizzato, ma è soltanto dato/ricevuto, dissipato nei bordi. L'incompiutezza e l'inoperosità esprimono la «necessità [...] di non fare dell'in-comune una sostanza o un soggetto, ma di comprenderlo come quella prassi che è la condivisione»⁴⁷. E con queste parole Nancy si è in qualche modo assicurato circa il fatto che la sua non è una comunità del "ritorno" o dell'appropriazione del senso. Essa è una comunità che si sottrae a un giro ermeneutico che sarebbe più o meno ricoeuriano; un circolo ermeneutico chiuso.

Scampata alle spire del circolo ermeneutico chiuso, rimane però da vedere se la comunità di Nancy si lascia comprendere secondo il disegno di un circolo sempre aperto, cioè se non siamo di fronte ad altro che a una forma di aggregazione carnevalesca, in cui nulla mette fine al giro delle maschere che si avvicinano sulla scena vuota del limite. Il che non cambierebbe le cose di una virgola. Saremmo pur sempre all'interno di una filosofia pseudodialettica. Ma forse anche quest'ultimo pericolo dell'apertura indefinita può essere sventato facendo riferimento al fenomeno della somiglianza. Bisogna ora dar ragione del fatto che il fenomeno della somiglianza è ciò che arresta la spartibilità del limite ogni volta che, al contempo, la inaugura. C'è sì una spartizione che si perpetua e si rinvia d'incontro in incontro, ma in essa è implicito un momento di arresto, in cui non c'è più rinvio, e in virtù del quale *il limite rinvia a se stesso rinviando ad altro*. Rimando a sé e rimando ad altro, spartibilità e non-spartibilità del limite, in questo caso, coinciderebbero, e l'infinita semiosi del limite nei bordi diventerebbe anche sempre una testimonianza della ininterpretabilità del limite stesso.

È possibile, concepire una qualche forma di compiutezza o di perfezione nello statuto della comunità che non coincida con la sua chiusura in opera? Sta in piedi una nozione apparentemente contraddittoria come quella di una compiutezza dell'apertura, una perfezione del ricominciamento? Il luogo dell'esperienza più "compiuto" che sia dato di vivere a una singolarità è quello della somiglianza. La compiutezza della somiglianza, di cui abbiamo prima delineato la fisionomia congetturale, *non* necessariamente coincide però con un esercizio di chiusura dello scambio. Si tratta di un carattere di perfezione inerente alla spartizione del limite che non contrasta con il suo sparpagliamento, anzi coincide con esso. Non è una perfezione che si colloca prima della spartizione, che intende arrestarne l'emorragia, ma che si colloca *in* essa, cioè che la presuppone e la conforta nella sua possibilità di rilancio. La somiglianza è tutto il contrario di una sostantivizzazione del limite: essa significa piuttosto l'arresto della spartizione che rende ogni incontro perfetto, fine a se stesso, permettendo alla spartizione di ricominciare. Vediamo di capire il perché.

Il limite è vuoto, il limite è vacuo, il limite è un puro nulla. Esso si spartisce tra le singolarità che lo "interpretano" quando ciascuna, ricevendo il limite da un'altra, lo patisce come il proprio bordo. Il bordo, però, assomiglia alla singolarità che viene incontrata, il bordo si assimila alla singolarità contigua, in modo tale da rendersene indistinguibile. Della differenza tra il bordo e l'altra singolarità non è più nulla. Ciò che rimane dopo l'assimilazione è solo la differenza tra le singolarità come i luoghi del da-dove e del verso-dove segnati dal *clinamen* del bordo che si è assimilato. Una differenza locale-singolare, dunque, che è fatta del nulla della somiglianza. Ma questo nulla che la somiglianza afferma per istituire una differenza (da-dove/verso-dove) è, appunto, il nulla del limite. Infatti, l'assimilazione del bordo (mio) e della singolarità (altra) è ciò che rende, ancora una volta, la mia singolarità inassimilabile all'altra in quanto la provenienza (da dove) del *clinamen* non è assimilabile al suo destino (verso dove). Il nulla del limite, quindi, si spartisce nei bordi per tornare a sé come nulla della somiglianza che pone la differenza. In questo senso l'interpretazione infinita del limite nei bordi si arresta – nel momento in cui può ricominciare. Resuscitato nella sua condizione di nulla, il limite può cominciare a essere nuovamente spartito. Quello che però è importante sottolineare qui è che nell'incontro delle singolarità non

⁴⁷ Nancy, *La comparizione*, p. 34.

c'è soltanto quel «mondo [che] diventa l'incessante gioco dello (s)legato»⁴⁸ (allusione all'indefinitezza degli incontri delle singolarità destinate a spartirsi “per sempre” il limite comune nei propri bordi). Nel ripresentarsi del nulla del limite come nulla della somiglianza il dinamismo infinito del rinvio (dal limite ai bordi) subisce una battuta d'arresto, perché qui il nulla diventa anche indice di se stesso. Ma non come una sostanza che si appropria di sé, *prima* della spartizione. E neppure come un'entità (per quanto, appunto, “nulla”) che torna a sé *dopo* lo smembramento nella molteplicità dei bordi. Non c'è scansione, né logica, né cronologica, tra un limite che si spartisce tra le singolarità e un limite che risorge come nulla della somiglianza. Non c'è struttura ermeneutico-circolare o dialettica che separa la spartizione del limite e il suo ritorno a sé nell'evento della somiglianza. La spartizione del limite è la somiglianza del bordo e dell'altra singolarità. Il limite risulta allora spartito e inspartibile allo stesso tempo. Propriamente, il limite si spartisce senza spartirsi.

Questo modo paradossale di spartirsi del limite viene enfatizzato da Nancy, quando egli dice che in fondo ciò che «l'esistenza [...] mette in comune non è solamente dell'ordine dei beni scambiabili, ma anche dell'ordine dell'inescambiabile, del senza-valore perché al di fuori di ogni valore misurabile». Questa è «la parte del senza-valore – parte della spartizione dell'incalcolabile, e dunque, in senso stesso, non spartibile»⁴⁹. In questo modo il limite non è soltanto spartito-interpretato dalle singolarità, non soltanto fa segno ai bordi e alle singolarità tra cui si spartisce, ma, affermandosi come nulla della differenza, indica anche sé, arrestando la propria spartizione, dando un senso di compiutezza al singolo incontro che di volta in volta accade. Il limite, dunque, è sia indice delle singolarità tra cui si spartisce, ma esso è anche *index sui*, è già sempre tornato a sé nella sua condizione intatta. Il limite rimane intatto e inspartibile non: nonostante, bensì: proprio in virtù della sua spartizione nei bordi. Non prima, né dopo, il limite rimane intatto, non spartito, ma *nella* spartizione. In questo modo il limite non è soltanto continuamente rinviato alla sua interpretazione da parte delle singolarità che si incontrano, ma, facendo segno a sé, rimane ininterpretato. Il limite arresta l'inarrestabile corsa dell'interpretazione, proprio mentre la rilancia.

Questa condizione indecidibile del limite fa fuoriuscire la vita della comunità dal destino della semiosi infinita cui vorrebbe condannarla l'ermeneutica, per la quale non ci sarebbe il nulla del limite se non nelle versioni qualificanti che ne danno le singolarità e i loro bordi. Il limite, invece, rimane ininterpretabile e inspartibile proprio nella sua spartizione interpretativa. Il limite subisce in qualche modo il destino delle eroine sadiane che mantengono intatto il loro corpo passando attraverso le peggiori disavventure. Il nulla del limite ritorna vergine e intatto nell'istante della sua messa a morte interpretativa a opera delle singolarità. *Questa* è la differenza tra il limite dell'incontro delle singolarità nella comunità inoperosa rispetto alla riduzione della comunità a semplici istanze interpretative o punti di vista che sostanzia la maggior parte delle formazioni sociali vagheggiate dalla postmodernità ermeneutica o dalle varie filosofie del dialogo. È sul fatto che il limite della spartizione sia anche *index sui*, e non solo rinvio interpretativo, che si fonda il carattere di compiutezza senza chiusura (senza fare del limite opera) della comunità inoperosa. In questo senso la spartibilità del limite è senz'altro finita. Non però, ce ne rendiamo facilmente conto, nello stesso modo in cui è finita la spartibilità di una cosa materiale. Una cosa materiale, semplicemente, non può più essere spartita allorquando finisce, quando la sua spartibilità finisce. La finitezza della spartibilità del limite, invece, è tale per cui essa finisce mentre può ricominciare, e ricomincia mentre finisce.

⁴⁸ J. S. Librett, *The practice of the world: Jean- Luc Nancy's liminal cosmology between theory and history*, in «International Studies in Philosophy» 28 (1996) 1, Binghamton, p. 37.

⁴⁹ J.-L. Nancy, *Verité de la démocratie*, Galilée, Paris, 2008, p. 33.

1.11 La praxis

Questo aspetto della compiutezza è esplicitamente reclamato da Nancy per la sua comunità inoperosa, precisamente attraverso il recupero del concetto aristotelico e marxiano della prassi. Se la spartizione comunitaria non è *ergon* cioè accade perché essa è precipuamente *praxis* e di questa possiede l'autotelicità, il fatto di essere fine a se stessa. La spartizione del limite è un fare che non si conclude in opera perché porta il proprio senso in sé: non ha alcun bisogno di concludersi in opera. La sua apertura di spartizione è ragione sufficiente di completezza. Questo fare della con-divisione è «la *prassi* in quanto essenzialmente comune o in-comune. Alla distinzione aristotelica di *praxis* e *poiesis*, secondo l'agente e l'opera, bisogna aggiungere quella che ne costituisce il corollario: che la *praxis* è in-comune, ma non la *poiesis*»⁵⁰. Qualcosa di in-comune, la spartizione, può avere il senso dell'autotelicità, il senso dell'*index sui*.

La *praxis* comunitaria è, in ogni sua concreta forma possibile, la spartizione tra la moltitudine delle singolarità di un limite che rimane, in questa spartizione, non-spartito, intatto. Se il limite si limitasse a essere spartito, interpretato, e basta, l'evento della sua spartizione non potrebbe mai avere anche valore prassico, essere fine a se stesso, perché sarebbe rimesso semplicemente all'infinito lavoro della sua semiosi. Il fare prassico, invece, è condivisione della nullità intatta ed eterna del limite. Il fare prassico-comunitario è la condivisione di una indivisibile condivisione, secondo il modo, che abbiamo visto, della dissolvenza del limite e della sua permanenza attraverso l'evento della somiglianza. È in virtù della somiglianza bordo (mio)/singolarità (altrui) che la spartizione, anche, si compie, non guarda oltre a sé, cioè diventa *praxis*, si appropria di un qualche *menein*, rimane ferma all'esperienza di un limite intatto, ininterpretabile.

Da un altro punto di vista questa perfezione prassica della comunità coincide con un'attività distruttiva ovvero decostruente:

Quel che è lacerante [...] è la presentazione della finitezza nella comunità. [...] Ciò che viene ad essere così lacerato non è l'essere singolare: al contrario esso vi compare. È il tessuto della comunione, è l'immanenza che è lacerata. Ma questa lacerazione non accade a niente, perché quel tessuto non esiste. Non ci sono né tessuto né carne né soggetto o sostanza dell'essere comune e quindi non c'è neppure lacerazione di quest'essere. Esso è partizione.⁵¹

Là dove c'è un presupposto aggregante (archeologico o teleologico), affinché ci sia comunità inoperosa questo presupposto deve scomparire. La comunità è affermazione di sé solo se «la sottrazione del fondo [ne] è l'essenza»⁵². L'atto stesso della comparizione è sufficiente a far dileguare il tessuto connettivo di qualsiasi comunione. Il tessuto da lacerare ha un duplice carattere: è comunione o società. Esso è comunione nella sua funzione unificante (nel senso che riduce la diversità delle singolarità a espressione di un'unica sostanza), e di questo ci siamo occupati ogni volta che si è parlato dell'"assoluto" o della istanza "mediativa" che la spartizione del limite decostruisce. I fili che tessono insieme la tela della comunità inoperosa, infatti, sono contigui, ma non continui. Si sovrappongono, ma non sono annodati. L'eventualità del nodo esigerebbe un lavoro finito o la presenza di un demiurgo annodatore. Cioè riattiverebbe l'esigenza di quell'essenza comune, comunque pensata, che richiede di essere messa in opera.

⁵⁰ Nancy, *La comparizione*, p. 32.

⁵¹ Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 69.

⁵² Nancy, *La comparizione*, p. 57.

Il tessuto che la comunità inoperosa lacera non è però solo comunione, ma anche società. “Società” indica sempre il tessuto da lacerare, il quale in questo caso viene riguardato nella sua funzione non più, semplicemente, aggregativa, unificante, ma stratificante: «*nella* società [...], in ogni società e in ogni momento, la “comunità” non è altro, in effetti, che la consumazione del legame e del tessuto sociale, ma una consumazione che si fa direttamente su questo legame e secondo la partizione della finitezza degli esseri singolari»⁵³. Nella comunità operosa alla funzione aggregante della comunione si affianca sempre quella stratificante della società. Entrambe vengono decostruite dalla comunità inoperosa. La comunità inoperosa, come Penelope, disfa il tessuto sociale e la riconoscibilità di una stratificazione dei fili, non meno della loro comune annodatura:

In ogni momento esseri singolari condividono i loro limiti, si dividono sui loro limiti. Non hanno più i rapporti della società (né “madre” e “figlio”, né “autore” e “lettore”, né “uomo pubblico” e “uomo privato”, né “produttore” e “consumatore”), ma sono nella comunità, inoperosi.⁵⁴

Se, prima, l’opera decostruttiva dell’inoperosità consisteva nel disfare i nodi del tessuto comunitario allentandone il legame, ora essa fa qualcosa di diverso: la comunità penelopesca dell’inoperosità avvicina, anche, in qualche modo, i fili del tessuto, fa sì ch’essi s’incrocino, s’intersechino. Questa cancellazione dei ruoli sociali delle singolarità (il cui insieme forma, appunto, la stratificazione della società) è anch’esso, in ultima analisi, un prodotto della somiglianza. Ciascuna singolarità, infatti, pratica una differenza dalle altre singolarità che è fondata sulla somiglianza del suo *clinamen* con esse. Lo spazio della somiglianza inghiotte, fino a farlo sparire, ogni distinzione compartimentante come quella assicurata dal ruolo sociale: io aderisco all’altra singolarità separato soltanto dal diaframma del limite nullo. Chi, come Penelope, disfa il tessuto della comunità operosa, oltre all’istanza unitaria della comunione, rinuncia anche a quella stratificante dell’assegnazione dei ruoli⁵⁵.

Il ruolo sociale (“padre”, “madre”, “figlio”, “operaio”, ecc.) non è in fondo altro che un bordo che rifiuta di assimilarsi all’altra singolarità. Il ruolo è un bordo che non si assimila. Se il mio bordo non si assimila all’altra singolarità, ciò significa che la mia singolarità si è voluta riappropriare del bordo. Il ruolo è un bordo di cui la singolarità si riappropria per farne una ragione di “distinzione”. Il ruolo è un bordo che la singolarità non vuole assimilare all’altra singolarità, dunque, in qualche modo, un bordo ch’essa non vuole perdere, la cui differenza con l’altra singolarità non viene annullata. Si potrebbe definire il ruolo come un bordo riguadagnato alla singolarità, altrettanto bene che il bordo come un ruolo perduto, lasciato essere identico alla singolarità altrui. Quando la somiglianza viene ostacolata, quando la mia

⁵³ Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 83.

⁵⁴ Ivi, p. 89.

⁵⁵ Penelope è, appunto, colei che, disfacendo il tessuto, rinuncia alla riconoscibilità del proprio ruolo sociale: Penelope «disfa di notte quel che ha tessuto di giorno, e protrae il tempo del suo *sottrarsi*, con il lavoro monotono, ritmico, senza fine. Perché questo sottrarsi è appunto ciò che apre e conserva il luogo anomalo di Penelope, anomalo per l’ordine simbolico patriarcale che prevede per lei un posto: il suo posto di donna e soprattutto di moglie. Ma Penelope, pur stando nella reggia, tessendo e disfacendo all’infinito confina il luogo suo dove ella non è moglie di nessuno. Non di uno dei Proci, appunto, ma neanche di Ulisse, il quale, da vent’anni, non c’è, è altrove. Troppo lontano, da lungo tempo e in sconosciuti luoghi, per essere ancora marito, per segnare con la sua presenza il posto di Penelope», A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma, 1990, pp. 13-14. Se non sono i pretendenti Proci, né il marito Ulisse, né, in fondo, il figlio Telemaco, quale sarà, allora, la singolarità incontrata da Penelope la senza-ruolo, con cui ella potrà condividere il limite? Non potrà essere che una singolarità anonima come lei: il rumore delle onde, «la riva del mare come limite. Come esperienza del limite. [...] Non l’intero del mare è per lei il luogo dell’esperienza del limite, non l’agguato irresistibile della morte, ma solo l’“acqua incollerita della riva”, visione quotidiana che stempera in ultimo innocuo borbottio la sua terribile materia», ivi, pp. 21-23.

singularità si riappropria del suo *clinamen*, allora io non sono più una singularità semplicemente differente da un'altra. Ho infatti raggiunto un'ulteriore ragione di distinzione che discende dalla mancata assimilazione. La differenza, ora, non corre più tra le singularità, ma tra i bordi delle singularità diventati ruoli. In base a quello che si è detto prima, la società come stratificazione dei ruoli si costituisce, dunque, di fronte a quello sguardo di sorvolo che assimila l'incontro a un fronteggiarsi di entità riguardate da una posizione non coinvolta nell'incontro stesso.

Quando la singularità recupera il suo bordo e ne fa un ruolo non accade che il limite rimane non-spartito (il che è impossibile, perché il limite viene pur sempre spartito), però la spartizione accade senza somiglianza, cioè senza che l'assimilazione tra il *clinamen* di una singularità e un'altra singularità riprenda il limite dal suo destino di spartizione indefinita. La stratificazione sociale dei ruoli è il prodotto di una spartizione del limite non complicata con l'evento della somiglianza, cioè con la restituzione del limite al suo statuto di integrità inviolata. Questa è esattamente la comprensione che della spartizione ha l'ideologia ermeneutica. Infatti, per essa, l'infinità della interpretazione è una verità ultima che si può edificare soltanto sulla negazione di quella somiglianza che arresta la spartizione del limite. È questa particolare comprensione della spartizione, la quale mutila la spartizione dell'elemento della somiglianza e della compiutezza, a far cadere ciascuna singularità dentro un ruolo. I ruoli rivestono le singularità del proprio cellofano quando il nulla del limite rimane esposto esclusivamente a un lavoro di determinazione-interpretazione e alla sua aritmia di successione indefinita: ogni ruolo in cui si è trasformato il bordo della singularità diventa l'"orizzonte" della singularità, capace di "fondersi" o di "differenziarsi" dagli altri ruoli-orizzonti, seguendo i passi di un infinito balletto dialettico.

Dentro la comunità inoperosa la mia singularità rimane straniera all'altra, proprio mentre il mio bordo (la parola, lo sguardo, il trasporto, la felicità, la paura, il gesto) si traduce nella singularità altrui. La mia parola dice sempre una singularità che è comunque destinata a essere altro da me, inassimilabile a me, anche se non al mio affetto per essa. La somiglianza viene a capo dell'incontro consumando la differenza, fino a porre il presupposto del limite, che non è più, dunque, presupposto. Il presupposto viene tolto come presupposto di cui far opera, e viene posto come il niente del limite sempre intatto/spartito. Dentro la comunità inoperosa le singularità si sono lasciate alle spalle i timori dell'eccessiva distanza o dell'eccessiva vicinanza destinati a rendere sempre equivoco l'incontro. Come accade nelle feste, incliniamo verso qualcuno che è diverso da noi, perché le nostre parole e i nostri gesti gli assomigliano: «senza progetto, senza congiura, poteva, nella subitanità di un incontro felice, come una festa che sconvolgesse le forme sociali ammesse o sperate, affermarsi (afferinarsi al di là delle forme usuali dell'affermazione) la *comunicazione esplosiva*, l'apertura che permetteva a ciascuno, senza distinzione di classe, di età, di sesso o di cultura, di legarsi al primo venuto, come a un essere già amato, proprio perché era il familiare-sconosciuto»⁵⁶.

⁵⁶ Blanchot, *La comunità inconfessabile*, p. 66.