



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

MASSIMO VILLANI

Al di là di paura e coraggio

Tre note sull'esposizione di Jean-Luc Nancy

EPEKEINA, vol. 3, n. 2 (2013), pp. 283-305

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v3i2.69

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Al di là di paura e coraggio

Tre note sull'esposizione di Jean-Luc Nancy

Massimo Villani

Non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; ma quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito.

G.F. Hegel

Conosciamo uno dei luoghi più famosi della storia della filosofia. Cartesio, lo spirito finalmente libero da ogni cura, trova rifugio nella quiete di una stanza appena illuminata da una candela, lontano dai suoni della città, lontano dagli uomini, lontano da tutto. Nella penombra della stanza, mutandosi progressivamente il tenue bagliore della candela nell'abbacinante luce della certezza, Descartes apre alla modernità. La scena in cui si compiono le *Meditationes* cartesiane è, tuttavia, una sorta di leitmotiv che, nelle sue diverse modulazioni, attraversa tutta la storia del pensiero d'Occidente, ove incontriamo, di volta in volta, Socrate schivo, Agostino in dialogo con se stesso, Boezio nella solitudine di una prigionia, Petrarca che ascende il Mont Ventoux, le passeggiate nei boschi di Rousseau e poi di Thoreau, gli Iperborei di Nietzsche, Heidegger nella Foresta Nera; figure che danno una forma sempre più plastica a un atteggiamento che diviene filosofico per eccellenza e che consiste nel *fuggire* il mondo, tenendo a distanza il caos, il disordine, lo spavento del divenire, la vita.

La meraviglia è l'origine della filosofia, avverte Platone in un passo celebre (*Teeteto*, 155d). Ma almeno a partire da Nietzsche sappiamo che nella parola usata da Platone, *thauma*, c'è più che semplice meraviglia; essa, infatti, indica «lo stupore attonito di fronte a ciò che è strano, imprevedibile, orrendo, mostruoso».¹ All'origine del sapere teoretico c'è dunque la paura: il sapere che si leva a baluardo contro il caos si costituisce nello stesso gesto di ritrazione dal mondo che caratterizza l'esemplare scena meditativa cartesiana. Da Socrate a Heidegger, il lavoro filosofico sembra richiedere piccole nicchie, rifugi, uno stare al mondo ridotto al minimo e immunizzato dal mondo stesso.

1. SEVERINO 1997, 5, dove Severino riprende il tema del rapporto tra $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$ e $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, motivo ampiamente sviluppato in tutto il suo lavoro e in particolare in SEVERINO 1980.

Il pensiero di Jean-Luc Nancy, pur essendosi esercitato nello smantellamento delle categorie portanti del pensiero occidentale, non ha mai avuto a tema la paura. Tuttavia il suo lavoro possiede risorse molto potenti per la decostruzione di questo poderoso movente del pensiero che tende, ancora e malgrado tutto, a trattenerlo in una dimensione reattiva, difensiva, una dimensione di chiusura, laddove oggi, invece, il pensiero guadagna tanta maggiore capacità ermeneutica quanto più si mostra capace di aprirsi all'eterogeneità, alla complessità, alla molteplicità. Qui si proverà a estendere il lavoro decostruttivo di Nancy a questo nucleo primario e portante della filosofia, giacché, insegna Cartesio, «la ruina delle fondamenta trascina necessariamente con sé il resto dell'edificio».²

Se la stanza quieta di Descartes è, dunque, il luogo di massima protezione in cui svolgere un lavoro puramente concettuale, contemplativo, all'opposto il luogo che Nancy elegge a proprio ufficio è esattamente il più esposto: nientemeno che il proprio corpo. Risale al 2000 un breve e intenso testo che costituisce una sorta di autobiografia filosofica di Nancy: *L'intruso*.³ Qui l'autore racconta l'esperienza del trapianto di cuore subito una decina d'anni prima. Proprio al filosofo che più di ogni altro s'era occupato di temi quali desoggettivazione, corporeità, contagio, espropriazione, tatto, era capitata in sorte questa intrusione fisica da parte di un copro estraneo – ma qual è ormai il corpo estraneo? a quale inerenza si oppone? Nel 'cuore' stesso della sua intimità, proprio lui dovette sperimentare nella maniera massimamente con-

2. È bene, tuttavia, non limitare il pensiero nancyano al motivo dell'infinito gioco decostruttivo che ha informato gli epigoni postmoderni di Derrida. L'approccio di Nancy all'esercizio decostruttivo ha la sua grande originalità, che è anche ragione del suo successo, nella capacità di restituire la presenza delle cose in maniera estremamente concreta, di far saggiare la consistenza del pensiero stesso, la sua densità materiale. In questo senso Daniela Calabrò, nella prefazione a un libro dal titolo significativo, ha giustamente affermato che «'decostruire' non è la formula o l'accezione negativa, dialetticamente oppositiva di 'costruire'. [...] Si tratta piuttosto di mettere in gioco, 'dis-locare', togliere il 'luogo' che ha sigillato l'intero Occidente dentro le maglie della tradizione. [...] Decostruire, allora, ha qui a che fare con la 'dis-chiusura', con la 'ri-apertura' dei luoghi fondanti, per mettere in luce non solo le fondamenta o i fondamenti, ma per far apparire il gesto fondatore (lo slancio, la spinta, la sorte)» (CALABRÒ 2009, I-II).

3. NANCY 2000a.

creta questo «disordine nell'intimità».⁴ Evidentemente l'esperienza che Nancy racconta non è quella della violazione di una interiorità; al contrario, le sue pagine saggiano esattamente il non aver luogo di tale interiorità.

Quando aveva parlato di un «cuore delle cose», infatti, Nancy lo aveva fatto nei termini di un «cuore di pietra». Di pietra non già perché senza affetto, ma perché il cuore delle cose non può che essere

un'estrema concentrazione, trattenuta in se stessa e in quanto tale esposta, di ogni possibilità affettiva o affettuosa, di ogni mozione tenera o violenta, gioiosa o angosciata. Sarebbe, questo cuore di pietra, in modo assai più originario di qualsiasi ambivalenza, l'indeterminazione dell'affetto in quanto affetto stesso. Sarebbe quella passività, o piuttosto passibilità che è concentrata in sé solo nella misura in cui è, in modo simultaneo e identico, completamente esposta fuori di sé. Davanti e incontro a sé.⁵

Di pietra, allora, il cuore lo è proprio perché immobile,⁶ perché fa ostacolo e con ciò costringe al contatto, allo scontro, all'affettività, perché non passa, ma è passibile. Lungi dall'essere il nucleo inaccessibile di un'identità monadica, il cuore è ciò che esibisce al *fondo* dell'identità, il molteplice che la costituisce. Ciò che l'esperienza di Nancy mette in luce, è il compimento di tutta una fase storica nella quale «identità equivale a immunità, l'una si identifica con l'altra. Abbassare l'una è abbassare l'altra».⁷ Ciò che oggi ci si svela è che, invece, «l'estraneità e l'essere straniero diventano comuni e quotidiani»,⁸ l'uno si intreccia con l'altro, si costituisce attraverso l'altro. Di conseguenza l'elemento di estraneità da cui proteggersi non ha più luogo, o, meglio, l'estraneità è la grana della identità stessa: siamo allora, come si vede, in una dimensione in cui, pur riconoscendo il rischio come qualcosa che necessariamente caratterizza l'esistenza, ci troviamo tuttavia ben al di là della paura.

L'intruso è allora una autobiografia filosofica, non certo perché racconta le avventure di un filosofo. La portata filosofica di questo

4. NANCY 2000a, 11.

5. «Il cuore delle cose», in NANCY 1992b, 131.

6. «Il cuore delle cose», in NANCY 1992b, 131.

7. NANCY 2000a, 27.

8. NANCY 2000a, 27.

straordinario testo sta nel fatto che esso mostra come l'io sia costantemente esposto a e modellato da una serie di condizioni tecniche che di esso sono non qualcosa di accidentale e esterno, ma esattamente la sostanza. Manca, insomma, l'io nella sua universalità al di là dello spazio e del tempo, una universalità che, eventualmente, differenti possibilità tecniche verrebbero a modalizzare: l'io è esattamente la posta in gioco di queste possibilità. Ecco come si esprime Nancy:

l'“io” si trova sempre rinchiuso in uno spazio stretto fra possibilità tecniche. Per questo è inutile il dibattito, a cui ho assistito, fra chi riteneva il trapianto un'avventura metafisica e chi lo riteneva una prestazione tecnica: esso è evidentemente entrambe le cose, l'una nell'altra.⁹

Questa autobiografia filosofica¹⁰ non solo mostra il rischio intrinseco in cui consiste e che travaglia ogni posizione di una identità, ogni stare al mondo. Ma, più profondamente ancora, proprio attraverso il tema della tecnica, suggerisce come l'esistenza (umana) sia essenzialmente un continuo riposizionarsi sul bordo del nulla: la filosofia è la disciplina che non fugge questo nulla ma lo abita. Lungi dall'essere il semplice intervento di manipolazione strumentale del 'naturale', la tecnica è l'altro della *physis* che pure le appartiene in maniera essenziale.¹¹ E così come sono intrecciate *techne* e *physis*, altrettanto si intersecano filosofia e tecnica. La filosofia, infatti, scrive Nancy:

appare con un certo numero di tecniche, che sono la moneta, la scrittura, il ferro, le tecniche di navigazione dei fenici, il commercio dei babilonesi, ed è questo che dà la città e con la città la filosofia: politica e filosofia, nella loro alleanza e nella loro separazione.¹²

9. NANCY 2000a, 14.

10. Ove, per altro, compare – caso molto raro nei testi nancyani – la parola stessa 'paura', in questi termini: «riferirsi a se stessi è diventato un problema, una difficoltà o un'opacità: lo si fa mediante il dolore e la paura, e non è più niente di immediato» (NANCY 2000a, 31).

11. Com'è noto, la concezione strumentale della tecnica è il punto di partenza immediato ('naturale') da cui parte la fondamentale riflessione heideggeriana sulla questione della tecnica, giungendo a illuminare la complicazione reciproca di *physis* e *techne*. Su ciò si veda l'ottimo CALDARONE 2011, con una prefazione di Jean-Luc Nancy.

12. NANCY 2003, 54.

Filosofia e politica, cioè, nascono nel momento in cui l'uomo si trova a fronteggiare l'assenza di fondo sulla quale 'poggia' la sua esistenza: «con la politica e la filosofia c'è in maniera manifesta un'assenza di dati: le cose non sono date, la verità e il fondamento della *polis* non sono più dati».¹³ Sta all'uomo, allora, *esporsi*. Sta al mondo tenersi nell'assenza di un oltremondo. Questo punto è di particolare importanza per il nostro discorso: che manchi il dato, che manchi il momento originario, *naturale*, che filosofia e politica si configurino come un intervento esposto a questa mancanza, ciò significa due cose.

Anzitutto non esiste un presupposto naturale e fondante da proteggere. «La tecnica è una produzione naturale della natura».¹⁴ Natura e tecnica si co-implicano a vicenda, la tecnica è l'elemento di inquietudine che travaglia la natura proprio come l'estraneità è l'elemento che agita – direi che innesca – l'identità: circostanza questa che, lo si è visto poco fa, proprio la tecnica rende manifesta.¹⁵

In secondo luogo, l'esistenza non è concepibile come qualcosa che debba essere salvaguardato dal pericolo. La tradizione filosofica ha semplicemente spostato il pericolo per eccellenza oltre il confine dell'esistenza: la morte, in questa tradizione, chiude la vita restandone esclusa. Ma ormai ci è chiaro quanto la vita nella sua effettualità sia invece solcata longitudinalmente, e non tagliata trasversalmente, dal suo negativo: «isolare la morte dalla vita, impedire che l'una sia intimamente intrecciata con l'altra, che ognuna faccia intrusione nel cuore dell'altra, ecco ciò che non bisogna mai fare».¹⁶ L'esistenza, quindi,

13. NANCY 2003, 54.

14. NANCY 2003, 53.

15. È uno spunto che non approfondiremo, ma ci sembra che questa mossa concettuale metta fuori gioco quella «euristica della paura» a cui JONAS 1979 fa appello. Questo principio ispira un'etica della cautela, nella quale la paura non paralizza l'andamento dell'uomo nel mondo, dal momento che essa è sempre controbilanciata dalla «speranza»; in tal modo si auspica «il 'fiuto' di un'euristica della paura che non si limiti a scoprire e a raffigurare il nuovo oggetto, ma renda noto a se stesso il particolare interesse etico che ne risulta evocato»; tutto questo affinché, sia «tutelata l'integrità dell'uomo». Ci sembrano termini ampiamente sorpassati nella dimensione cui Nancy cerca di aprire il pensiero, una dimensione ben più 'originaria' del dualismo paura/speranza, e dove i concetti di "integrità" e di "umano" non hanno, come si è visto, più luogo.

16. NANCY 2000a, 20. Naturalmente, qui Nancy porta a compimento un lavoro filosofico iniziato da Hegel con l'introduzione del ruolo del negativo nella vita dello spirito, e che Heidegger ha approfondito nel tema della anticipazione della morte. Ma

è qualcosa in cui la paura è posta ma pure infinitamente superata: esistere significa toccare il pericolo, non fuggirlo. La vita, infine, è al di là della paura.

Non che Nancy bandisca dal suo pensiero la paura – l'incertezza davanti all'assenza di ogni donazione e l'angoscia dinanzi al nulla del senso sono tratti caratterizzanti il suo pensiero. Tuttavia, e qui ci spostiamo sul *côté* opposto, in questo pensiero, che è un pensiero dell'esposizione, né paura né coraggio hanno più corso: siamo al di là di entrambi, in una dimensione – quella, appunto, dell'esposizione – «più originaria di qualsiasi ambivalenza».

In quanto si è detto fin'ora, infatti, riecheggiano senz'altro le teorie di filosofi che hanno cercato di aprire il pensiero verso la concretezza dell'esistenza togliendone il sigillo della paura e conferendogli, al contrario, la dignità del coraggio. Penso agli eroi cosmico-storici di Hegel, al cavaliere della fede di Kierkegaard, al titanismo di Nietzsche, alla dialettica pericolo/salvezza in Heidegger.

Rispetto a questi esempi Nancy mantiene sempre uno stile, per così dire, litotico, uno stile che frena l'enfasi e il pathos tipici di quei discorsi filosofici. Non si tratta solo di stile:¹⁷ l'esposizione, vera «*Stimmung*, chiave musicale della filosofia di Nancy»,¹⁸ è da lui pensata non in termini di filosofia morale, e neanche sul piano antropologico, ma direttamente su un registro ontologico. È l'essere stesso che si espone, l'esposizione è *dell'essere*. L'essere consiste nella sua *comparizione*, nel suo esporsi *a*. Ciò mette immediatamente in gioco la molteplicità, che si installa direttamente come origine: «Noi compariamo: veniamo insieme al mondo. [...] Non vi è venuta al mondo che non sia radicalmente comune. Il 'comune' stesso. Venire al mondo = essere in comune».¹⁹

È proprio il concetto di 'comune' a portarci, paradossalmente, verso quello di stupore. Com'è noto, infatti, per Nancy la "condizione comune" non è «fatta d'una sostanza unica, ma al contrario d'una assenza di

è opportuno ricordare nella tradizione francese l'imponente lavoro, ingiustamente rimasto ai margini del dibattito, svolto sul tema della morte da Vladimir Jankélévitch, tra l'altro in JANKÉLÉVITCH 2009.

17. Sulla questione dello stile cfr. «Stile filosofico», in NANCY 1997, 27-32.

18. PIAZZA 2003, 114.

19. NANCY 1993, 17.

sostanza che *condivide* essenzialmente l'assenza di essenza». ²⁰ Questo nulla d'essenza che le singolarità condividono nell'atto dell'esposizione reciproca, è, quindi, tutt'altro che una Sostanza fusionale; questo nulla è 'comune' anche nel senso di «banale, ordinario: noi parliamo dinanzi alla nostra banalità, dinanzi all'assenza di eccezione». ²¹

È senz'altro un pathos, (nel senso di passione o, meglio ancora, di passività) a muovere il pensiero di Nancy. Ma non può essere lo "stupore attonito" del soggetto che, come si è visto, ritraendosi dal mondo si costituisce in quanto tale. Non può che essere lo «stupore minerale» ²² che si posa sull'esistente (su tutto l'esistente, senza alcun privilegio antropologico), e che non mette capo a significati, non già perché sia in comunicazione con un indicibile al di là della significazione, ma perché non erge significati a mo' di protezione dal nulla di fondo dell'esistenza, ma al contrario è mosso dal contatto, dal contagio, dalla partizione di questo nulla. Il pensiero esposto di Nancy non è che il tracciato di questa mozione.

Il testo che segue si limita a esplorare, attraverso tre note, brevi e necessariamente sommarie, l'approccio di Nancy ad altrettanti ambiti di esistenza che sono la politica, l'arte, e il teologico, nei quali il filosofo individua occasioni per tenere il pensiero lontano da un atteggiamento retrattile, muovendolo, invece, a esporsi generosamente a un rischio, senza per questo riempirsi della maestà dell'ardimento. La successione di questi tre momenti di apertura del/al senso non è casuale ma non è neanche dialettica. Non c'è alcun superamento o processo, tantomeno c'è una sfera di esistenza privilegiata. Tuttavia si mostrerà come alla politica spetti, nel pensiero di Nancy, una posizione preliminare, o di precedenza, rispetto ai luoghi in cui esperire realmente la dischiusura del/al senso.

1. Il bagliore violento dell'origine

Mia madre mise al mondo due gemelli: me e la paura.
T. Hobbes

È sicuramente con Hobbes che il sentimento della paura acquista una

20. NANCY 1993, 18.

21. NANCY 1993, 17.

22. NANCY 1997, 110.

dignità filosofica. L'introduzione della paura nel dibattito filosofico ebbe un effetto sconcertante. Scompaginando tutte le teorie politiche che cercavano un fondamento in astratti modelli matematici, il *realismo* di Hobbes si impone con straordinaria forza: non si tratta, infatti, di realismo nel senso di una dottrina che si arrende al dato reale. Piuttosto il pensiero di Hobbes, muovendosi alla ricerca del principio da cui origina la convivenza degli uomini, affonda in una dimensione esistenziale estremamente concreta: quella, appunto, segnata dall'esperienza della paura. Con Hobbes la paura esce da una semantica puramente negativa. Essa non è ciò di cui si ha pudore e che deve essere rimosso. «È invece il coraggio di avere paura che ci insegna Hobbes»,²³ poiché di essa viene sottolineato il valore razionale, politicamente produttivo. La paura è, per Hobbes, non solo «*all'*origine della politica, ma *la* sua origine nel senso letterale che non ci sarebbe politica senza paura».²⁴ Merito di Hobbes, insomma è stato anzitutto quello di «aver sollevato ciò che era unanimemente considerato il più vergognoso degli stati d'animo a motore primo dell'attività politica», e inoltre di aver posto la paura «*all'*origine non solo delle forme degenerate o difettive, ma anche, e soprattutto, di quelle legittime e positive, di Stato».²⁵ Com'è noto, infatti, lo Stato in Hobbes è quel dispositivo artificiale che, avendo riconosciuto nella conflittualità l'unica forma possibile di associazione umana, sopprime ogni legame sociale:

solo dissociandosi gli individui possono sfuggire a un contatto mortale. È questo il più estremo significato 'etimologico' che va attribuito all'assolutismo hobbesiano: esso è principio di scioglimento di tutto ciò che è ancora 'legato', di qualsiasi rapporto che non sia quello della dissociazione stessa.²⁶

Contro questa antropologia negativa, l'ontologia di Nancy ripristina il motivo della socievolezza, ma lo fa senza negare il motivo del rischio, e fondandosi esattamente su questo rischio, piuttosto che sull'intenzione protettiva di sfuggirvi. Il tema del rapporto, infatti, è esattamente ciò che Nancy intende recuperare e stabilire come origine

23. ESPOSITO 1998, 4.

24. ESPOSITO 1998, 6.

25. ESPOSITO 1998, 6.

26. ESPOSITO 1998, 13.

di qualsiasi discorso politico o ontologico (ma è evidente che questa distinzione non ha più corso). Il complesso discorso sul *ritiro* del politico, sviluppato all'inizio degli anni Ottanta, individuava come questione prima del politico non quella del potere, ma quella del soggetto, più precisamente della necessità di sottrarsi alla logica della presupposizione di una soggettività sostanziale (Popolo, Stato, Sovranità) che domina in maniera archeo-teleologica il rapporto *dei* soggetti.²⁷ Ciò che lui chiama ritiro è assimilabile alla «chiusura del politico»,²⁸ ma allo stesso tempo corrisponde a una domanda che apre su “qualcosa” come il politico. I tratti di questo qualcosa sono così individuati:

esigenza di uscire dal *fondamento* metafisico del politico, da un fondamento trascendente o trascendentale, ad esempio un soggetto; [...] in opposizione ai motivi del fondamento e del soggettivo esiste il tema della *finitezza*. [...] Il motivo della finitezza ci sembra implicare, come vero luogo della sua determinazione, la questione del *rapporto* [...], la questione centrale, forse persino la questione dell'essenza del politico.²⁹

Naturalmente, «la questione del rapporto è anche la questione del passaggio *alla* comunità». ³⁰ E com'è noto, di lì a poco Nancy avrebbe inaugurato un lungo e vivace (oltre che attualissimo) dibattito sulla comunità, che avrebbe trovato terreno fertile soprattutto in Francia e in Italia. Nancy, in opposizione al modello hobbesiano, teorizza una socialità che «va ben oltre il semplice motivo dell'esser-sociale dell'uomo (lo *zôon politikón*)»,³¹ dal momento che essa si sviluppa su un piano non antropologico ma ontologico, una dimensione che investe l'infinito esporsi a sé dell'essere finito, ovvero «*l'essere estatico dell'essere stesso*».³²

La difficoltà, allora, è quella di pensare la questione del rapporto senza chiuderla dialetticamente nell'erezione di una soggettività. Insomma: «Come pensare il puro rapporto senza riempirlo di sostanza

27. LACOUÉ-LABARTHE e NANCY 1981, in particolare p. 24.

28. LACOUÉ-LABARTHE e NANCY 1981, 15.

29. LACOUÉ-LABARTHE e NANCY 1983, 196-197. Traduzione mia.

30. LACOUÉ-LABARTHE e NANCY 1981, 25.

31. NANCY 1992a, 65.

32. NANCY 1992a, 28.

soggettiva?»,³³ come pensare il rapporto in quanto «ritrarsi, il rapporto come distanza»,³⁴ come pensare il rapporto come «*dé liaison*»,³⁵ abbandono e dissociazione, il rapporto come esso stesso dischiusura, piuttosto che formazione compatta e massiccia, come pensare, infine, il rapporto senza soggetti?

La risposta cui lavora Nancy consiste proprio nell'approfondire la tematica del rapporto, nell'assumere sino in fondo il pericolo cui questo espone.

In un testo del 1995, *Violenza e Violenza*,³⁶ Nancy riepiloga le tesi fondamentali che hanno scandito la riflessione moderna sulla violenza, rintracciandone tre punti fondamentali:

- 1) c'è nella violenza qualcosa di iniziale e di costitutivo, qualcosa che va ricollegato all'alterità e al rapporto in quanto tale; [...]
- 2) il *diritto*, benché necessario, rappresenta una risposta di per sé insufficiente; [...]
- 3) l'altro rispetto alla violenza non può ridursi a una pura e semplice non-violenza, ma ci richiama a una sorta di contro-violenza.³⁷

Nancy, poi, decostruisce l'ideologia secondo cui la violenza sarebbe qualcosa di confinabile alla "natura" e rispetto a cui la "cultura" si leva come barriera difensiva; al contrario, «la 'cultura' stessa (e/o il 'soggetto') ha dovuto ripensarsi nella violenza, come *una* violenza o come una piega della violenza – violenza dunque costitutiva della 'soggettività' stessa». ³⁸ In questo passaggio Nancy accenna a un tema ampiamente sviluppato da Roberto Esposito in un arco di testi pubblicati a partire dalla fine degli anni Novanta in poi, ovvero il tema dell'immunizzazione – termine che, per altro, consente lo slittamento dall'ambito politico a quello biologico, sino alla loro confusione biopolitica.³⁹ Anche qui Hobbes è paradigmatico: il modello teorico che egli mette a difesa dalla violenza (o del pericolo di morte) passa per un trattamento "omeopatico" della violenza stessa: «se l'unica comunità umanamente sperimentabile

33. ESPOSITO 1998, XXVIII.

34. TUPPINI 2012, 69.

35. LACOUÉ-LABARTHE e NANCY 1983, 197.

36. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b.

37. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b, 13.

38. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b, 15.

39. ESPOSITO 1998; ESPOSITO 2002; ESPOSITO 2004.

è quella del delitto, non resta che il delitto della comunità: la drastica eliminazione di ogni tipo di legame sociale». ⁴⁰

Nancy, al contrario, si misura esattamente con l'emergere, nella modernità, della violenza, del conflitto *nell'essere*: questa emergenza corrisponde alla questione «del rapporto in quanto tale, del rapporto preso in sé – la questione, in altri termini, del rapporto come ultimo stadio dell'ontologia». ⁴¹ Di questo rapporto coestensivo dell'essere, Nancy sottolinea i seguenti caratteri: esso è «contemporaneo ai suoi termini e coestensivo a essi»; esso poi non è «l'alterazione dell'uno o dell'altro» ma piuttosto è «l'alterità originaria»; di conseguenza il rapporto è ciò che

strappa l'integrità dell'omogeneo (dell'omogeneità dell'uno o dell'altro, o magari della loro comunità). Il rapporto è lo strappo o il ritrarsi arci-originario dell'omogeneo, del sostanziale [...]. C'è dunque un'arci-violenza o una violenza trascendentale assoluta del rapporto, una violenza che consiste appunto nella non sostanzialità e nella non essenzialità del rapporto. ⁴²

Il concetto di arci-originario smonta l'intero apparato antropologico-politico hobbesiano. Questo, infatti, come fa notare Rancière, si regge sullo spostamento da una teoria del governo a una teoria sull'origine del potere. Questo slittamento mentre crea un oggetto privilegiato della filosofia politica – appunto l'origine del potere – liquida il politico stesso nel momento in cui cancella il conflitto dall'atto di nascita della politica. ⁴³

La nozione di arci-originario, ⁴⁴ ovvero di un'origine in se stessa demoltiplicata, ricolloca il conflitto, la violenza, in una 'origine' che non è fondante, essendo essa lo «strappo dall'omogeneo» da cui 'origina' l'essere finito/esposto. Non si tratta, precisa Nancy, di «una violenza inflitta – o esercitata su un soggetto, poiché non c'è nessun soggetto

40. ESPOSITO 1998, 12.

41. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b, 15.

42. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b, 16.

43. Cfr. RANCIÈRE 2007, 94.

44. È una nozione che accompagna l'intera riflessione nancyana, dal già citato LACOUÉ-LABARTHE e NANCY 1983, ove si parla di «una socialità 'originaria' o arci-originaria, o ancora di una arci-socialità» (197), fino al recente NANCY 2012a.

preesistente». ⁴⁵ Si tratta di una violenza inerente «all'evento come tale, un 'come tale' che si risolve in una forza disruptiva». In definitiva, allora, «né violenza né non-violenza, ma forse – provvisoriamente almeno – quel che potremmo definire il bagliore, il bagliore e l'esplosione del rapporto grazie a cui si danno l'uno e l'altro, posti a una distanza insormontabile tra loro». ⁴⁶

Questa violenza, questa potenza del bagliore o dell'evento, va, certo con infinita delicatezza, distinta dalla violenza «in senso proprio»: che è ciò che «*insorge quando non si riesce a sopportare il bagliore o l'esplosione nell'origine*». ⁴⁷

La politica, in definitiva, va ripensata a partire da questa difficoltà a reggere la difficoltà del rapporto. È una difficoltà di cui Nancy riconosce tutta l'enormità; ma è consapevole che indietreggiare dinanzi a tale difficoltà è, questo sì, un atteggiamento di chiusura, chiusura violenta. Bisogna esporsi all'«insopportabile bagliore dell'origine», al «compito davvero duro di esistere», ⁴⁸ giacché questa esposizione non garantisce alcun premio, e non garantisce alcunché, ma in essa consiste il senso che noi stessi siamo.

Per concludere, Nancy non si interessa di *forme* politiche. Piuttosto che dare figura all'accesso al senso, la politica deve prendere in carico l'apertura infinita al nulla del senso. Essa deve appena tratteggiare i bordi della indeterminazione, della assenza del dato che possa liberare questa apertura. La politica, quindi, consiste nel suo stesso ritrarsi.

Sin dai suoi testi più lontani Nancy affermava la “specificità” del politico. ⁴⁹ Specificità che non è determinazione, ma una sorta di apertura alle aperture, alle forme di apertura al senso di cui qui individueremo i due domini, dell'arte e del teologico, per così dire maggiori.

2. Il naufragio estetico

In fatto di poesia non bisogna ammettere nella città
che gli inni agli dei e gli elogi degli uomini dabbene.
Platone

45. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b, 17.

46. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b, 17.

47. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b, 17. Corsivo mio.

48. «Violenza e violenza», in NANCY 2000b, 18.

49. Cfr. LACOUÉ-LABARTHE e NANCY 1981, 21.

Riconoscere nel rapporto il trascendentale della politica non vuol dire che in questa dimensione ci sia il superamento della paura verso il coraggio, non si accede a una dimensione 'eroica', e la politica, in realtà, non è accesso ad alcunché.

Anche il passaggio dalla politica all'arte non è il salto a un livello superiore, e nemmeno si tratta, kierkegaardianamente, di differenti stadi di esistenza. Non esiste una sfera esistenziale privilegiata in cui il senso sia colto, afferrato e appropriato: ovunque il senso si dà nel suo ritrarsi. La possibilità di un'esperienza di senso (di un'esperienza *tout court*) si dà, in maniera paradossale, proprio «col naufragio del senso, ossia con il compimento delle possibilità di significazione dell'Occidente (Dio, Storia, Uomo, Soggetto, Senso stesso)». ⁵⁰ È esattamente questa destituzione di ogni significato apodittico e ultimativo a dare al pensiero la sua *chance*, a costituire il pensiero stesso come *chance*, rischio, azzardo e avventura. ⁵¹

Nancy stesso ammette, tuttavia, che «l'arte è forse il regime per eccellenza nel quale si fa questo scavo del senso». ⁵² È nell'arte, che è per eccellenza la dimensione dell'*aisthesis*, dell'esteriorità, che si dà la «chance del pensiero, la cui possibilità consiste, prima di tutto, nel mantenersi spoglio di significati dati e di figure già tracciate». ⁵³ Qui più che altrove la prassi, l'esperienza si trova ad avanzare senza tutela, nuda, spoglia, esposta, l'esperienza stessa si dà come messa in gioco, tentativo, azzardo, rischio. L'apparizione dell'arte è contestuale a quella di filosofia e politica: «è dalla fine di un mondo di presenze divine, determinate nei culti e nelle rappresentazioni rituali, che deriva la triplice istanza politica, filosofica e politica». ⁵⁴ Questa istanza originariamente molteplice è chiamata a confrontarsi con l'assenza del dato, a esporsi, quindi, al nulla del senso.

La tradizione affida all'arte un compito duplice che converge in un'istanza, la quale sarà completamente scompaginata dall'operazione che Nancy attribuisce all'arte.

Da un lato, da Aristotele in poi si imposta l'idea dell'arte come

50. NANCY 1992b, 10-11.

51. Cfr. NANCY 2005a.

52. NANCY 2003, 8.

53. FERRARI e NANCY 2003, 9.

54. NANCY 2006, 12.

risposta protettiva e come catarsi.⁵⁵ La teoria catartica dell'arte non è certo l'unica che attraversa il pensiero occidentale. Ad esempio si scontra con una teoria che in essa vede un elemento perturbante e inquietante.⁵⁶ Tuttavia la teoria della catarsi estetica si lega a quella, impostata da Platone e che avrà il suo culmine prima in Hegel e poi in Heidegger, secondo cui l'arte è portatrice, anzi incarnazione della verità, una verità metastorica, metafisica (per Schopenhauer la musica è essa stessa una «metafisica in suoni»), sottratta alle vicissitudini dell'esistenza.⁵⁷ La teoria della catarsi, della messa in salvo dalle passioni del divenire, fa tutt'uno con l'idea dell'arte come messa in opera della verità metafisica.

Il gesto teorico di Nancy è, rispetto a tutto questo, radicalmente disruptivo. Uscendo dal registro della verità e collocandosi su quello del senso (termine del quale Nancy non scioglie mai l'ambiguità tra senso sensibile e senso intellegibile), Nancy trova nell'arte il luogo di una violenta accensione dei sensi/del senso; o per dirlo con Rimbaud, autore estremamente caro a Nancy, un «totale scompaginamento dei sensi».

Anzitutto:

dell'arte non può esistere concetto stabilito. Per due ragioni. La prima è che l'arte al singolare forma sempre un'unità presuntiva, asintotica ed essenzialmente sfuggente. Se un concetto dell'"arte" esiste, è il concetto di un'impossibilità di lasciare che la realtà sensibile, effettiva, di un'opera sia sussunta sotto un concetto. Cioè, che si veda assegnata una significazione. La seconda ragione, correlativa, è che la molteplicità delle arti obbliga a pensare non solo la loro essenziale dispersione [...] ma anche, e altrettanto, una non meno essenziale contiguità, per non dire compenetrazione.⁵⁸

55. Cfr. Aristotele in *Politica*, 7, 1341b32-1342a16 e in *Poetica*, 6, 1449b 24-28. Qui, significativamente, Aristotele enuncia anche il principio di unità spazio-temporale dell'opera: è prima di tutto dal molteplice che l'arte deve purificarci.

56. Particolarmente significativa, poiché si svolge al margine dello Sturm un Drang, è la polemica che Leopardi conduce verso il romanticismo italiano, nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818).

57. Certamente riconosciamo che è problematico affermare il carattere metastorico della verità in Hegel e Heidegger, ma si vedrà tra poco come Nancy esca dichiaratamente da questo registro.

58. NANCY 2006, 15.

Ora, «proprio questo impedimento interno all'unità presuntiva dell'«arte» costituisce il suo vero concetto. Ma non è il concetto di una dialettica. L'arte non può essere dialettica, perché *non risolve la negatività*».⁵⁹

L'arte è sempre fuori di sé, è il sé in quanto fuori.

Per quanto abbia esplorato questa estroflessione del sé in tutti i registri artistici, è nell'arte pittorica che Nancy trova un rapporto privilegiato con questa costituzione sincopata, sospesa, esposta del sé. L'immagine (non solo quella pittorica e non solo quella visiva⁶⁰) è al centro di numerosi lavori di Nancy. Nella loro eterogeneità essi mirano a una semantica ultrafenomenologica in cui il corpo si dà come immagine, come ciò che non ha nulla sotto di sé, che coincide con la sua superficie esposta.

Il ritratto, in particolare, addensa tutta la problematica della soggettività:

un ritratto, secondo la definizione corrente o la descrizione comuni, è la rappresentazione di una persona considerata di per se stessa, [...] non per i suoi attributi o le sue attribuzioni, né per o suoi atti né per i rapporti in cui è coinvolta. L'oggetto del ritratto è in senso stretto il soggetto assoluto.⁶¹

Cosicché nell'arte del ritratto, l'arte di dare forma sensibile a un ente *autonomo*, ritroviamo l'intera problematica della filosofia del soggetto.

Ciò che la pittura ci insegna a tal proposito, è che il soggetto, proprio per costituirsi nella sua autonomia, non può mai sperare di tornare a sé, di superare la propria esteriorità, ripiegandosi nell'istanza di una ipseità che possa fronteggiare il mondo tenendolo frontalmente e in distanza. Il soggetto per tenersi in sé deve darsi al mondo, per istaurarsi deve destituirsi. Quindi il ritratto, più che la 'rappresentazione' risulta essere l'*esecuzione* della soggettività, il momento dell'interruzione o della sincope del gesto di ritorno a sé del soggetto: «la sua autonomia deve essere concepita, al di là del senso tecnico della parola, come

59. NANCY 2006, 15. Corsivo mio.

60. Il testo, in effetti, più intensamente ultrafenomenologico di Nancy è un libro dedicato *All'ascolto*, cioè a un registro sensoriale che di per sé mette in crisi il privilegio ottico su cui si imposta la *teoria* platonica e fenomenologica: NANCY 2004.

61. NANCY 2002, 11.

la messa in opera dell'*autos* o del *sé*, dell'*essere-a-sé*». ⁶² Il ritratto è certamente rapporto a *sé*, «ma lo è esattamente nella misura in cui ci è esposto: è la messa in opera dell'esposizione, cioè della *nostra* esposizione, del nostro essere-dinnanzi». ⁶³

Nancy adotta questa strategia estetica e pittorica per decostruire esattamente la scena cartesiana con cui abbiamo esordito, quel rifugio nella cui tranquillità Descartes crea il soggetto. Nel suo libro dedicato a Cartesio, infatti, Nancy mostra che «l'autore del metodo può presentarsi soltanto in pittura». ⁶⁴ Ma "presentarsi" vuol dire che in quella stanza illuminata dalla candela non c'è mai solitudine: «non c'è soggetto se non con un giro attraverso lo sguardo dell'altro». ⁶⁵ Cartesio, infatti, all'inizio del suo *Discorso sul metodo* allude ad un classico aneddoto secondo il quale Apelle, esposto un suo quadro, si nasconde dietro di esso per ascoltare le critiche degli spettatori. La tela che nasconde Cartesio è l'anonimato del suo *Discorso*. Da questo punto cieco, egli osserverà uno spettatore «piazzato davanti a una rassomiglianza non assegnabile, non verificabile» dalla quale «dovrà giudicare di una conformità interamente contenuta nel quadro, creata da esso». ⁶⁶ Il soggetto epistemologico si crea nella circolarità di questo sguardo che, dunque, non è mai 'speculazione', autovisione, ma sempre passaggio attraverso l'altro. L'altro, si potrebbe dire, è il trascendentale del *sé*, ciò con cui solo si può avere un (rapporto a) *sé*.

Una soggettività, insomma, non può darsi senza questa estroflessione questa tensione verso altri, che non è intenzione fenomenologica, ma una vera peripezia dell'identità. Nancy trova nell'arte il luogo in cui tale estroflessione è sospesa proprio nel suo punto di massima tensione.

A partire da ciò Nancy pretende che

vengano prese alcune gravi decisioni a proposito della dialettica: in primo luogo considerare che l'esteriorità non è solo monumento ma è la sostanza, supporto e superficie del soggetto "stesso", pronto a sospendere così il ritorno dialettico in *sé* o a fare di questo ritorno quello che nessun pensiero del soggetto ha mai pensato di fare, benché

62. NANCY 2002, 28.

63. NANCY 2002, 28.

64. NANCY 2008a, 76.

65. NANCY 2002, 78.

66. NANCY 2008a, 75.

tutto in esso vi conduca: il rapporto tra il ritratto e il suo spettatore.⁶⁷

Esteriorità come sostanza vuol dire che non è mai possibile un ripiegamento protettivo dell'essenza su se stessa. L'essenza, se ancora vale questo nome, è l'esistenza stessa, l'affacciarsi al fatto di esistere insieme ad altre esistenze.

Per giunta il rapporto tra il ritratto e il suo spettatore è un rapporto di piacere: «ciò che chiamiamo 'immagine' è ciò con cui entriamo in un rapporto di piacere».⁶⁸ Ma anche il concetto di piacere estetico è usato da Nancy in modo da portare il soggetto lontano da una condizione di appagamento. Il piacere *del* soggetto è esattamente ciò che lo porta fuori di sé, in una tensione inappagata, mai soddisfatta. Lavorando a lungo sui *Tre saggi sulla sessualità* di Freud,⁶⁹ Nancy si concentra a lungo sull'ambiguità del concetto di piacere:

“piacere” è una parola ambigua, il cui valore può essere accostato alla compiacenza e alla contentezza, alla facilità e alla assenza di mancanze. Così come può essere aperto verso una gioia o un godimento di cui l'illimitatezza, l'eccesso e l'inappagamento sono le caratteristiche più proprie».⁷⁰

Il godimento dell'arte, quindi non è il godimento che suscita il possesso di un oggetto da parte di un soggetto. Lungi dal ritrovarsi in sé, il soggetto del piacere «si supera o meglio è il “soggetto” come superamento di sé».⁷¹

Il lavoro condotto sull'arte e sul piacere estetico porta Nancy a questa conclusione:

Non c'è arte senza piacere: ciò non vuol dire che l'arte sia estranea allo sforzo, all'inquietudine, alla pena, in tutte le accezioni del termine. Ma significa che l'arte procede sempre da una tensione che si ricerca, che gode nel tendersi, non per giungere al fondo di una distensione, ma per rinnovare questa tensione all'infinito, il che significa anche che *questo piacere teso porta anche un dispiacere – o meglio che questa stessa opposizione si confonde*.⁷²

67. NANCY 2002, 25.

68. NANCY 2005b, 16.

69. Questo lavoro è svolto principalmente in NANCY 2006, e in NANCY 2009b.

70. NANCY 2009b, 27. Traduzione mia.

71. NANCY 2009b, 28.

72. NANCY 2009b, 42. Corsivo mio.

Infine, contro le teorie che nell'arte trovano una purificazione o un momento di "disinteresse", Nancy può affermare che «non è giusto dire, come fa Nietzsche, che l'arte ci preserva dall'andare a fondo della o nella verità: l'arte ci fa sempre andare a fondo, e il naufragio in questo senso è garantito».⁷³

3. Deiscenze

Ormai solo un dio ci può salvare.
M. Heidegger

«Non mi sento sicuro in questa impresa: dappertutto ci sono insidie». Così si esprime Nancy al momento di dedicarsi programmaticamente a ciò che egli definisce «decostruzione del cristianesimo».⁷⁴ È su questo terreno, che solo per sintesi possiamo chiamare teologico, che Nancy opera la più radicale apertura del pensiero, uno sganciarsi della ragione da ogni terra ferma, il suo esporsi a una «dimensione estrema, eccessiva e necessaria del *logos*», ovvero «all'*alogon* che la ragione ha introdotto con sé».⁷⁵ Il tema della decostruzione del cristianesimo era apparso già alcuni anni prima ed era stato così definito:

con «decostruzione del cristianesimo» provo a designare un movimento che sarebbe al tempo stesso di analisi del cristianesimo – partire da una posizione che si suppone in grado di oltrepassarlo – e di trasposizione, accompagnata da una trasformazione del cristianesimo stesso, che si oltrepassa, si disloca e dà accesso a risorse che insieme occulta e custodisce. Si tratta essenzialmente di questo: non solo il cristianesimo si separa e si estranea dalla sfera del religioso, ma designa un vuoto, di là da sé, il luogo di ciò che da ultimo dovrà sottrarsi all'alternativa fra teismo e ateismo.⁷⁶

Questo luogo al di là di teismo e ateismo, per il quale ancora non è disponibile un linguaggio, è quello cui Nancy cerca di aprire la ragione.

Già in Kierkegaard la religione – segnatamente la religione cristiana – lungi dal rappresentare un'alcova protetta e tranquilla in cui ci si

73. NANCY 2005b, 19.

74. NANCY 2008b, 21.

75. NANCY 2008b, 16.

76. NANCY 2005c, 11, nota n. 4

assicura la salvezza, è, al contrario, il luogo in cui l'esistenza si frantuma nella sua paradossalità. Posto che l'esistenza di per sé non è un atto unitario, ma l'articolazione di possibilità e stadi, è nello stadio religioso che essa si infrange definitivamente toccando l'"Assurdo" che la fonda.

Il concetto di fede che egli elabora, infatti, va ben oltre le aporie della ragione che la filosofia aveva già elaborato, da Pascal a Kant passando per il dubbio cartesiano. La fede, dice Kierkegaard, non ha oggetto, è solo salto nell'assurdo.⁷⁷ Per questo, come si sa, lo stato psicologico che le corrisponde è, più che la paura, l'angoscia, una paura senza oggetto, paura di niente: «ma quale effetto ha il niente? Esso genera l'angoscia».⁷⁸ Kierkegaard perciò suggerisce una incompatibilità fondamentale tra filosofia e fede, perché alla prima non può mancare il suo oggetto: «la filosofia ha per compito di comprender se stessa, di sapere che cosa offre. Essa nulla deve togliere all'uomo».⁷⁹ Cosicché il salto nell'Assurdo non può che essere fatto al di fuori della filosofia e con un coraggio cui la filosofia non può spingere.

Nancy tenta di spostare il discorso in una zona dove siano congegnati tanto il teismo quanto l'ateismo. Di conseguenza il rapporto alla dimensione eccessiva ed estrema dell'assurdo, che egli chiama *alagon*, è, in realtà, costitutivo della regione (filosofica) stessa: «non si tratta di risuscitare le religioni, nemmeno quella che Kant voleva contenere "nei limiti della ragione". Ma si tratta di aprire la ragione all'illimitatezza che ne costituisce la verità».⁸⁰

Di questo complesso lavoro di esplorazione ci limiteremo ad accennare appunto al lavoro che Nancy svolge sul concetto di fede. Anzitutto distinguendolo da quello di credenza. Quest'ultima è la persuasione, la sicurezza circa qualcosa; essa non è esclusiva della religione, la filosofia e persino il senso comune hanno le loro credenze, i loro appigli, le loro incrollabili certezze. La fede è, invece, *certezza di niente*. Essa «non costituirebbe forse il rapporto necessario con il *niente*: con il fatto che non ci sono sostegni, punti di riferimento, termini indecostruibili, e che la dischiusura non smette di aprire ciò che apre?».⁸¹

77. Cfr. KIERKEGAARD 1997, in particolare p. 18.

78. KIERKEGAARD 1942, 26.

79. KIERKEGAARD 1997, 27.

80. NANCY 2008b, 7.

81. NANCY 2008b, 21.

La filosofia, sembra suggerire Nancy, se non vuole chiudersi in uno sterile inventario dell'esistente, deve riconoscere questa osmosi con una fede ateologica che espone la ragione all'assenza di ragione sufficiente che la mette in moto. Lo abbiamo ripetuto più volte: la *chance* del pensiero sta nell'assenza di ogni dato, nella necessità in cui l'esistente si trova di darsi da sé il proprio principio, un principio che non è sostanza, ma solo inizio che non smette di iniziare. Qui sta il rapporto con la fede, che non è una tranquilla credenza, ma «l'atto della ragione che si rapporta da sé a ciò che può fare infinitamente a meno di essa; la fede si tiene proprio nel punto dell'ateismo più coerente, cioè spossessamento della credenza nel principio».⁸² Il pensiero non può fare a meno di esporsi a questa sua mancanza intrinseca.

Il che non vuol dire che la ragione deve cercare nella fede una virtù che le manca, e così completarsi. D'altronde questo non sarebbe possibile, poiché in un pensiero «dell'ateismo più coerente» manca il referente sostanziale che possa colmare la lacuna della ragione. L'esposizione del pensiero a questa dimensione che la scava dal di dentro ha infatti i tratti dell'adorazione. Che non è una forma di comunicazione – preghiera, invocazione, supplica eccetera – con un ente supposto presente, che ascolta da una distanza che si spera di annullare:

l'adorazione designa piuttosto un rapporto con una presenza che non si tratta di far entrare “qui”, ma di conoscere e affermare come essenzialmente “altrove”, come qualcosa che apre il “qui”. Non si tratta neppure di una presenza nel senso usuale del termine. È la presenza, non già di qualcosa, ma dell'apertura, della separazione, della breccia o della fuga del “qui” stesso.⁸³

Ciò vuol dire che la ragione, che da Kant in poi è lasciata a se stessa, convocata a un esame rigoroso da parte di se stessa, deve trovare appunto «nella ragione stessa, un'apertura e un'e-levazione della ragione». Sicché «non è in questione una “religione”, ma una “fede”, come segno di fedeltà della ragione a ciò che *di essa* eccede il fantasma di rendere ragione di sé quanto del mondo e dell'uomo».⁸⁴ A questa peripezia è chiamato il pensiero filosofico, a una deiscenza di sé, non

82. NANCY 2008b, 38.

83. NANCY 2012b, 17.

84. NANCY 2008b, 42.

verso qualcosa che sia al di là dell'essere, ma nel senso che questo al di là, questo *epekeina*, attraversa l'essere stesso, il pensiero stesso, lo apre in sé, esponendolo all'infinito, ovvero infinitamente. Così Nancy può richiamare la frase di Heidegger, qui richiamata in epigrafe: solo un dio ci può salvare.⁸⁵ Nancy spiega che nel suo pensiero la salvezza non ha luogo:

“Salvare” non significa “guarire” [...] non annulla l'abisso, ma ha luogo in esso. [...] l'essere-nell'abisso o l'essere-dell'abisso non è il luogo *da* cui si ritorna mediante una dialettica, né il luogo di cui ci si potrebbe fare una rappresentazione mimetico-catartica, ma quello *in* cui (più che *di* cui) c'è salvezza.⁸⁶

Lungi dal porsi come rifugio dinanzi al pericolo dell'esistenza, la filosofia è il sapere che si fa carico dello *stupore minerale* che ci espone al rischio della salvezza.

Massimo Villani

Riferimenti bibliografici

- CALABRÒ, D. 2009, *Jean-Luc Nancy: alla frontiera di un pensiero a venire*, introduzione a NANCY 2009a.
- 2012, *L'ora meridiana. Il pensiero inoperoso di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano.
- CALDARONE, R. 2011, *Impianti. Tecnica e scelta di vita*, Mimesis, Milano.
- ESPOSITO, R. 1998, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- 2004, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- ESPOSITO, R. et al. (a cura di) 2000, *Nichilismo e politica*, Laterza, Bari.
- FERRARI, F. e J.-L. NANCY 2003, *La pelle delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino.
- HEIDEGGER, M. 1987, *Ormai solo un dio ci può salvare*, a cura di A. MARINI, Guanda, Parma.
- JANKÉLÉVITCH, V. 2009, *La morte*, a cura di E. LISCIANI-PETRINI, Einaudi, Torino.
- JONAS, H. 1979, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino.

85. Cfr. HEIDEGGER 1987.

86. NANCY 2008b, 40.

- KIERKEGAARD, S. 1942, *Il concetto dell'angoscia*, a cura di M. CORSSSEN, Sansoni, Firenze.
- 1997, *Timore e tremore*, a cura di F. FORTINI e K. MONTANARI GULDBRANDSEN, Mondadori, Milano.
- KIRCHMAYR, R. 2002, «Jean-Luc Nancy e "l'esposizione" del soggetto», in NANCY 2002.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. et J.-L. NANCY 1981, « Ouverture », in *Rejouer le politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, sous la dir. de P. LACOUÉ-LABARTHE et J.-L. NANCY, Galilée, Paris.
- 1983, « Le "retrait" du politique », in *Le retrait du politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, sous la dir. de P. LACOUÉ-LABARTHE et J.-L. NANCY, Galilée, Paris.
- NANCY, J.-L. 1992a, *La comunità inoperosa*, a cura di A. MOSCATI, Cronopio, Napoli; ed. orig. *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeurs, Paris 1990.
- 1992b, *Un pensiero finito*, a cura di L. BONESIO, Marcos y Marcos, Milano; ed. orig. *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
- 1993, «La comparizione», in *Politica*, a cura di M. ZANARDI, trad. di M. ARMANO, Cronopio, Napoli; ed. orig. « La comparution », in J.-C. BAILLY et J.-L. NANCY, *La comparution (politique à venir)*, Christian Bourgois Editeur, Paris 1991.
- 1997, *Il senso del mondo*, a cura di F. FERRARI, Lanfranchi Editore, Milano; ed. orig. *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993.
- 2000a, *L'intruso*, a cura di V. PIAZZA, Cronopio, Napoli; ed. orig. *L'intrus*, Galilée, Paris 2000.
- 2000b, «Tre frammenti su nichilismo e politica», trad. it. a cura di D. Tarizzo, in ESPOSITO et al. 2000.
- 2002, *Il ritratto e il suo sguardo*, a cura di R. KIRCHMAYR, Raffaello Cortina Editore, Milano; ed. orig. *Le regard du portrait*, Galilée, Paris 2000.
- 2003, «Dialogo con Jean-Luc Nancy», in *Annuario dell'associazione degli studenti di filosofia dell'Università degli Studi di Milano (2000-2001)*.
- 2004, *All'ascolto*, a cura di E. LISCIANI PETRINI, Raffaello Cortina Editore, Milano; ed. orig. *À l'écoute*, Galilée, Paris 2002.
- 2005a, «La filosofia come chance. Intervista a cura di Lorenzo Labbri», in *Alternative*, 1; ora in *Le differenze parallele*, a cura di T. ARIEMMA e L. CREMONESI, Ombre corte, Verona 2008.
- 2005b, «L'immagine: mimesis e methexis», in *Ai limiti dell'immagine*, a cura di C.-C. HÄRLE, Quodlibet, Macerata.
- 2005c, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, a cura di F. BRIOSCHI, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard Editions, Paris 2003.

- NANCY, J.-L. 2006, *Le muse*, a cura di C. TARTARINI, Diabasis, Reggio Emilia; ed. orig. *Les Muses*, Galilée, Paris 2004.
- 2008a, *Ego sum*, a cura di R. KIRCHMAYR, Bompiani, Milano; ed. orig. *Ego sum*, Flammarion, Paris 1979.
 - 2008b, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo*, a cura di R. DEVAL e A. MOSCATI, Cronopio, Napoli, vol. I.
 - 2009a, *Il peso di un pensiero. L'approssimarsi*, a cura di D. CALABRÒ, Mimesis, Milano; ed. orig. *Le poids d'une pensée*, Éditions de La Pochide, Paris-Strasbourg 2008.
 - 2009b, *Le plaisir au dessin*, Galilée, Paris.
 - 2012a, «Archivita», in CALABRÒ 2012.
 - 2012b, *L'adorazione. Decostruzione del cristianesimo*, a cura di R. BORGHESI e A. MOSCATI, Cronopio, Napoli, vol. II; ed. orig. *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris 2010.
- PIAZZA, V. 2003, «Jean-Luc Nancy e il pensiero dell'esposizione», in *Annuario dell'associazione degli studenti di filosofia dell'Università degli Studi di Milano (2000-2001)*.
- RANCIÈRE, J. 2007, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, a cura di B. MAGNI, Meltemi, Roma; ed. orig. *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995.
- SEVERINO, E. 1980, *Destino della necessità – Katà tò chreon*, Adelphi, Milano.
- 1997, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano.
- TUPPINI, T. 2012, *Le forme della comunicazione*, Carocci, Roma.