

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

L'individuo impossibile nell'età dell'individualismo. Individualità, singolarità, comunità

di Romano Gasparotti

Sommario: 1. Premessa; 2. Nel Medioevo: il problema dell'individualità e la concezione della comunità come comunione; 3. Il trionfo moderno dell'individuo; 4. la radicale impossibilità di porsi dell'individuo moderno; 5. L'individuo e la comunità al di là dell'uguaglianza dello stesso con lo stesso; 6. il métrion divino con la politica; 7. il cum degli amanti; 8. la politica che non c'è.

1. Premessa

Secondo gli studi di Dumont(1), la civiltà moderna occidentale rappresenta un unicum nella storia, in quanto è una civiltà fondamentalmente e profondamente individualistica. Per Dumont, il trionfo moderno dell'ideologia individualistica si deve all'imposarsi del pensiero economicistico di origine illuminista secondo la linea, che da Locke si sviluppa attraverso Mandeville, Quesnay, Smith e lo stesso Marx(2). Considerata in quanto tale, la nozione moderna di individuo è il prodotto di una ratio analitica e materialistica basata sul primato della quantità e sulla rimozione di quanto attiene alla qualità. L'individuo moderno - quale esito astratto di una simile operazione di scomposizione ed analisi esercitata da un logos eminentemente calcolante - rinvia all'atomos di Epicuro ripreso e "corretto" da Hume, il quale sostituisce l'infinità della materia e degli atomi con il loro carattere finito, onde costruire un'ipotesi cosmogonica meno improbabile, ma scientifica nel significato moderno del termine. Gli atomi restano, però, quelli di Epicuro, ovvero delle entità indivisibili autonome, assolutamente chiuse in se stesse e senza alcun rapporto le une con le altre, tant'è vero che Lucrezio chiarì che Epicuro aveva dovuto introdurre la teoria del clinamen per spiegare come gli atomi potessero aggregarsi sino a formare corpi e mondi, altrimenti essi "cadrebbero tutti, come le gocce di pioggia in giù, nel vuoto infinito, a perpendicolo (...)" (Lucrezio, De rerum natura, II, 223-224).

Prima domanda: il pensiero moderno è riuscito a trovare il giusto clinamen capace di far sì che gli esseri umani, preventivamente ridotti ad individui, si tocchino, si incontrino e formino una comunità?

2. Nel medioevo: il problema dell'individualità e la concezione della comunità come comunione

Per la cultura medievale l'individuo rappresenta esplicitamente un problème (nel significato etimologico dell'espressione), ovvero un insormontabile quanto inevitabile ostacolo, un vero e proprio skandalon per il pensare filosofico-teologico.

Appare dominante, in quest'età, l'attenzione per il cum a partire dal punto di vista delle radici giudaico-cristiane di Europa, ovvero nel senso della comunione, che è qualcosa di più di quanto, a partire dalle radici greco-latine, era stato definito koinonia, societas e communitas. La comunità fondata sulla comunione indica l'essere tutti "uno in Cristo Gesù" (S.Paolo), nel venir meno di ogni differenza e opposizione(né giudeo né greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina), nella comune partecipazione al corpo mistico di Cristo. Si tende a dire che solo con l'avvento della cattolicità (nell'accezione letterale del termine) del cristianesimo, l'orizzonte vetero-giudaico della comunità-Tempio circoscritta e separata (secondo l'etimologia dal verbo greco temno, 'taglio', 'ritaglio'), si apra alla plenitudo gentium, al pleroma ton ethnon, di cui parla S.Paolo. Eppure - al di fuori dell'interpretazione "idealistico-cristiana" del giudaismo lungo l'asse Paolo- Agostino-Hegel - se è vero che, per l'esperienza giudaica, ciò che attraversa e permea la vita del tutto è il taglio di una "scissione" - tra sacro e profano, tra sabato e giorno lavorativo, tra Torah e via della terra, tra Israele e le altre nazioni - l'orlo di tale fessura non agisce nel senso logico inaugurato dal pensiero greco(platonico-aristotelico) dell'opposizione diairetica ed escludente(se è greco non è giudeo, se è schiavo non è libero, se è maschio non è femmina...). Come ebbe modo di osservare F.Rosenzweig "non avviene semplicemente che il sacro lasci fuori di sé il profano", tant'è vero che "la benedizione abbraccia tutto il profano e non permette più che nulla rimanga

profano"⁽³⁾. Così la stessa vita eterna del regno futuro non è riservata solo ed esclusivamente ad Israele, al popolo prediletto da Dio, bensì spetta a tutti gli uomini saggi e pii delle altre nazioni, i quali divengono a loro volta "una benedizione". Il Sacro viene così ad essere quello sfondo intrascendibile, che tutto abbraccia e nulla lascia fuori di sé, nemmeno il profano. La differenza sostanziale tra giudaismo e cristianesimo, a detta di Rosenzweig, sta piuttosto nel fatto che mentre l'ebreo "possiede in se stesso, fin dalla propria nascita individuale, il suo essere ebreo e lo porta sempre con sé, anche se gli è stata tolta, nel passato e nella storia di rivelazione del popolo, la possibilità di diventare-ebreo." ⁽⁴⁾, per il cristiano, invece, la rinascita accade, in ogni individuo, come un nuovo inizio, un bel giorno della sua vita già individuata. In tal modo Christianus fit, non nascitur e nessun cristiano, nella sua individualità, è mai naturalmente cristiano. L'esser cristiano del cristiano è qualcosa che sta sempre "fuori di lui"⁽⁵⁾ e mai ab origine nell'intimo del suo essere e perciò può essere ritrovato e garantito esclusivamente nella comunità intesa come istituzione ecclesiastica e politico-mondana. Solo che, mentre per l'ebreo, se diamo retta a Rosenzweig, la comunità pre-esiste già da sempre, nella sua invisibilità, rispetto alla nascita dell'individuo, che la custodisce dentro di sé, per il cristiano il cum è qualcosa, che non appartiene alla radice dell'individuarsi dell' umano essere, ma vi sopraggiunge e ne tutela il suo essere comunitario in un secondo tempo.

Derivano dall'intreccio di queste radici con quelle greco-latine di Europa le principali aporie, che esploderanno nel moderno relativamente al nesso tra individuo e comunità.

Nel corso degli sviluppi della civiltà medievale, secondo il timbro della tradizione neoplatonica (e neoplatonico-cristiana), la pura individualità - intesa come perfetta semplicità indivisibile e irrelazionale rispetto ad altro - spetta solo all'invisibile, inattingibile e indicibile Uno divino: distinctissimum per Plotino (e poi non-aliud per Cusano). Una perfetta immutabile ed eterna pura individualità, che non si è individuata, ma che è e resta assolutamente separata, nell'essere assoluta dalla sua stessa assolutezza. O dovremmo forse chiamarla più opportunamente singolarità, appunto nel suo essere assoluta rispetto alla sua propria assolutezza e non presupponendo alcun principium individuationis?

Nel mondo della pluralità evidente e dicibile, quanto affatto atipico a prescindere dall'Uno aplos, esistono gli essenti in quanto differenti-da, nel modo logico-relazionale, in quanto ogni determinato ente che è, è se stesso nella misura in cui non è nessuno degli altri. E tuttavia il differente, che, proprio nel suo differire, mantiene la propria perfetta identificabilità, in questo orizzonte secondo - ma secondo rispetto ad un 'primo' che, alla lettera, non esiste, che non si dà mai, che non c'è - del dispiegarsi crono-logico della molteplicità, va sottoposto ad *aphairesis*. E tale ablazione - nel corrispondere all'imperativo plotiniano *aphele panta!*, "spogliati di tutto" - si esplica come un *monoysthai* tendente alla *áplosis*, ovvero al farsi semplice unità, lasciando cadere ogni traccia di differenza, alterità, pluralità in analogia con l'assoluta semplicità del divino Uno. Ma senza mai poter raggiungere la perfetta fusione con l'Uno aplos, dal momento che, come dice Plotino, noi possiamo giungere ad avere qualcosa di Lui, nella nostra finitezza, "mentre Egli, in realtà, persevera in se stesso;(...)" e intanto è fatale che noi uomini, quasi correndo intorno a lui, dal di fuori, cerchiamo di interpretare i sentimenti umani, a volte giungendo vicini a Lui, a volte respinti indietro per le difficoltà che sperimentiamo in Lui" (Plotino, *Enneadi*, VI 9, 3, 49-54).

Il tema del principium individuationis viene direttamente affrontato dalla tradizione tomistica, per la quale esso sta nella materia, dal momento che la forma rappresenta ciò che è universale in ogni natura. Ma Aristotele - al cui fondamento filosofico il tomismo rinvia - sosteneva che la materia è quel *periechomenon*, il quale, a prescindere dalla sua indissolubile relazione con la forma destinata ad "avvolgerlo", in sé stessa è un nulla senza limiti (*aoriston*), invisibile (*anoraton*) e affatto inconoscibile (*agnoston*). Di diverso avviso era Duns Scoto, per il quale l'individualità si dà allorché alla natura ed essenza comune - affine all'idea platonica, la quale, secondo Guglielmo di Champeaux, immane negli individui indifferenter - si aggiunge dall'interno una ultima *realitas*, che non può essere una forma (la quale è comune a tutti gli enti di una medesima specie), che Scoto chiama 'eccetività' e che è l'ultima attualità di quella natura, nel senso che è l'individuarsi della sua stessa forma. Non c'è alcuna differenza, quanto all'essenza, fra l'eccetività e la natura comune e quest'ultima per potersi individuare non deve essere né particolare, né universale. In questa prospettiva, l'individuarsi di qualcosa non è un dato, ma presuppone un ineffabile atto, il quale non sta né dalla parte del comune, né da quella del proprio, a conferma del carattere estremamente problematico, se non aporetico, che l'individualità assume per il pensiero e la spiritualità medievali.

3. Il trionfo moderno dell'individuo

Come si è anticipato, è nella modernità, che l'individuo appare imporsi nella sua irriducibile e fondamentale originarietà e autonomia. E ciò si manifesta in modo del tutto esplicito nel pensiero politico-economico liberista. Come sostiene L. Dumont, le civiltà arcaiche e le più grandi civiltà che il mondo abbia conosciuto sono di tipo "olistico", nel senso che concepiscono la società come un tutto unico, in cui ogni elemento è subordinato al ruolo e alla funzione, che deve rappresentare all'interno dell'organismo nel suo insieme unitario. La civiltà moderna occidentale è, invece, di tipo "individualistico", nel senso che si fonda sulla valorizzazione dell'essere umano individuale, nella misura in cui "ogni uomo è una incarnazione dell'intera umanità e come tale è eguale ad ogni altro uomo e libero" ⁽⁶⁾. Secondo Dumont è il delimitarsi della sfera dell'economico ciò che inaugura l'avvento della figura dell'individuo moderno. A partire da Locke "abbiamo

intronzato la proprietà privata al posto della subordinazione, (...) abbiamo scelto di essere individui che possiedono e producono e abbiamo voltato le spalle alla totalità sociale con la subordinazione che essa comportava"(7). Avendo compiuto tutti questi passi, ciò che viene ad imporsi è l'individuum, ovvero l'atomos epicureo-humeiano.

Ciò che sfugge all'approccio antropologico degli studi di Dumont è il fatto che, proprio nel trionfo dell'ideologia individualistica da lui denunciato, l'individuo libero ed autonomo, l'individuo ipostatizzato, viene nel contempo a dissolversi e a manifestare la sua impossibilità di sussistere come tale. Il che finisce per rendere la modernità un'epoca individualistica senza individuo, ovvero un'epoca in cui quella dell'individuo resta solo una vuota esigenza o una mera "ideologia"(nel senso deteriore del termine). Come potrebbe mai, infatti, determinarsi e apparire come tale un individuo concepito come atomico e quindi a prescindere da qualsiasi relazione con la totalità degli altri individui? Proprio nella consapevolezza di ciò, il pensiero dialettico moderno metterà in luce come l'individuo atomico del liberismo è un individuo astratto e quindi del tutto irreali.

E' nota, a questo proposito, la polemica contro le "robinsonate" di Smith e Ricardo - poggianti sulle tesi dei "profeti del XVIII secolo" - sviluppata da Marx nel I libro del Capitale (8) e nel I libro dei Grundrisse(9). E già nel terzo dei Manoscritti economico-filosofici del 1844, Marx sottolineava:

Il comportamento reale, attivo, dell'uomo a sé come essere generico(Gattungswesen), ossia la sua manifestazione come un reale essere generico, cioè come un essere umano, è possibile soltanto in quanto l'uomo esplica realmente tutte le sue forze generiche - cosa che, a sua volta, è possibile soltanto grazie all'azione complessiva degli uomini, come risultato della storia, e si rapporta ad esse come ad oggetti, ciò che da principio è possibile solo nella forma dell'estraneazione. (10)

Da qui la necessità del progetto comunitario-comunista di togliimento e soppressione della forma alienata dell'oggettivazione quale *Entgegenständlichkeit*, in cui va a parare, col capitalismo, ogni autoproduzione e produzione del mondo da parte di un uomo concepito essenzialmente e 'genericamente' quale *Arbeiter*. Si tratta, allora, del progetto di ripristinare - attraverso la rivoluzione - una comunità (*Gemeinschaft*) presupposta come originaria, ma infranta, dato che la sua concreta unità è stata negata dal modo di produzione e dal sistema di rappresentazione del mondo industrial-capitalistici, in forme astratte, alienate e reificate. Come ha mostrato assai bene E. Severino(11), il definire da parte di Marx come contraddizione e alienazione la separazione operata dal capitalismo dell'individuo quale animale sociale rispetto alla comunità, implicherebbe la fondazione della necessità e quindi della reale insopprimibilità del nesso originario tra l'individuo quale *Gattungswesen* e la comunità sociale(quale *Gemeinschaft*). Altrimenti - in assenza di una reale fondazione della concretezza di tale unità originaria - il rapporto tra l'individuo e la società(ora da intendersi come *Gesellschaft*) sarebbe puramente accidentale(come sarà esplicitamente sostenuto da M.Weber in *Economia e società*). Ma se tale nesso è puramente accidentale, la sua scissione è un semplice fatto e non una astratta e contraddittoria forma di alienazione in quanto tale destinata necessariamente ad essere tolta, nel ripristinarsi della razionale(secondo la *Vernunft*) concretezza del cum originario. La domanda(retorica) che Severino pone a questo punto è: la filosofia di Marx è riuscita a mostrare la necessità di tale fondazione del nesso originario tra individuo e comunità e tra uomo e natura? La risposta è negativa, per il fatto che l'impianto del pensiero marxiano è quello dialettico-hegeliano ed Hegel in primis, secondo Severino, ha fallito nel fondare la necessaria inscindibilità di tale unità originaria, limitandosi semplicemente ad esigerla in una *petitio principii*. Per Hegel l'unità necessaria compare in actu signato alla fine del processo dialettico come suo risultato, per quanto, in actu exercito tale unità debba essere implicitamente presupposta, altrimenti l'isolamento della singola determinazione valente come ciò che sussiste unilateralmente per sé operato dall'intelletto(*Verstand*), non potrebbe apparire come un astratto contraddirsi destinato ad essere necessariamente tolto secondo il movimento dialettico della *Aufhebung*. "Tanto in Hegel quanto in Marx l'unità necessaria rimane un presupposto ingiustificato" (12).

La conseguenza è che da un lato l'individuo moderno resta un individuo atomico incapace di fare comunità e dall'altro la comunità quale *Gemeinschaft* sfuma in una sorta di mitica origine perduta, che tutt'al più può essere nostalgicamente vagheggiata.

4. La radicale impossibilità di porsi dell'individuo moderno

In ogni caso, tanto nella posizione liberal-liberistica quanto nella sua critica dialettico-marxiana, l'individuo non riesce a stare, ossia non riesce mai a porsi e a mantenersi nella sua determinata positività. Da un lato, infatti, nella tradizione liberale, l'individuo non può porsi e sussistere come tale in quanto viene pensato nella sua originaria *immunitas*(13), ovvero in quanto non avente alcun 'bisogno' dell'altro, ovvero in quanto preventivamente dispensato, nella sua originaria autonomia, da ogni onere, dovere, dono(*munus*), relazione nei confronti di altri. Dall'altro lato, la relazionalità ristabilita dalla tradizione dialettico-marxiana, rispondendo al principio secondo il quale *omnis determinatio est negatio*, fa sì che - come Hegel stesso indica nella *Logica* trattando del "sillogismo disgiuntivo" (14) - ogni individualità si determini e si definisca come tale negativamente, ovvero nel suo non essere ogni altra individualità: 'A è A' nella misura in cui 'A non è B', 'A non è C', così come 'B non è A', 'B non è C' e così via. In tal modo, nessun individuo può sussistere nella sua autonoma ed indipendente *immunitas*, dal momento che ogni individuo necessariamente ha bisogno di ogni altro individuo per determinarsi ed essere tale. Questo tipo di relazione negativa implica, pertanto, che ogni

individuo non possa prescindere da tutti gli altri suoi simili(cioè da tutti gli altri individui), dal momento che ogni individuo è posto e costituito come tale, nella sua determinatezza, dal suo non essere ogni altro individuo, in modo che la negazione determinante che lo istituisce e lo costituisce come tale non è fuori dell'individuo, bensì è interna all'individuo stesso, immane in ogni individuo. Ne risulta che se 'A è A' solo nella misura in cui 'A non è B', 'A non è C', ecc. allora A è B, A è C, A è N. Ogni individuo determinato è la totalità degli altri. In definitiva ogni individuo è in se stesso la *communitas* totale di tutti i possibili individui a lui 'uguali': una *communitas* che non ha nulla fuori di sé e quindi è intrascendibile. Ma se ogni individuo è, in sé stesso, la totalità di tutti i possibili individui e se questa totalità è intrascendibile, non avendo nulla fuori di sé, allora nessuna individualità potrebbe mai riuscire a porsi come tale, non avendo appunto fuori di sé alcuna alterità rispetto alla quale de-terminarsi.

La forma della critica marxiana all'individualismo "robinsoniano" del liberismo economico verrà ripresa, nel corso della seconda guerra mondiale, da Karl Polanyi, il quale considera la concezione del libero mercato sostenuta dal "credo liberale" come l'annullamento di "tutte le forme organiche di esistenza" per "sostituirla con un tipo diverso di organizzazione, atomistico e individualistico" (15). Polanyi sostiene che "Aristotele aveva ragione" nell'affermare che l'uomo è essenzialmente *zoon politikón*, in quanto si realizza nella sua umanità solo nella relazione e nell'interazione con gli altri uomini all'interno di una comunità politica organizzata. Egli è, insomma, come sosteneva Marx, un essere vivente che "solamente nella società può isolarsi" (16). E tuttavia Polanyi interpreta la definizione aristotelica nel senso del *Gattungswesen* marxiano, al fine di sottolineare, ancora da un punto di vista dialettico, come l'economia di mercato liberisticamente intesa sia il risultato moderno di un processo storico di astrazione formale rispetto alla concreta economia sostanziale - fondata sull'originaria coappartenenza di terra e lavoro e comprensiva della totalità delle pratiche volte al soddisfacimento dei bisogni umani - la quale è universale e trans-storica. Con ciò, secondo Dumont, Polanyi "respinse l'«economico» nella sua versione contemporanea per poter conservare l'economia" (17), non avvedendosi del fatto che l'oggetto 'economia' è una pura costruzione linguistico-scientifico-concettuale, che ha una ben precisa data di nascita - prima della quale e a prescindere dalla quale non esiste alcuna essenza economica - per cui "dovrebbe essere evidente che, nella realtà esterna, non esiste nulla che somigli ad un'economia, fino al momento in cui costruiamo un tale oggetto" (18). Eppure nonostante questo decisivo limite(19) - che rende la stessa decostruzione polanyana del "credo liberale" perfettamente solidale, dal punto di vista di Dumont, con l'ideologia individualistica moderna - resta prezioso l'interesse "antropologico" manifestato da Polanyi per le considerazioni sullo scambio/dono sviluppate da Marcel Mauss nell' *Essai sur le don*(20) e rielaborate da Bataille e dal Collège de Sociologie a partire dagli anni '30 del XX secolo.

Gli studi di Mauss sul *potlach* non indicano soltanto che non è il baratto, bensì il dono, la forma originaria dello scambio, ma smentiscono ogni forma di mero utilitarismo, mostrando come l'uomo primitivo cerchi il proprio posto nel mondo attraverso la *dépense* e lo spreco gratuito - in una prospettiva in cui le cose non sono meri oggetti d'uso, ma possiedono un *mana* - all'interno di una alogica, quindi, di tipo sacrificale. Scrive Bataille che "fin dall'inizio, appare come le cose sacre siano costituite da un'operazione di perdita"(21). Ciò implica, come rileva G.Marramao, che: "Sovrana è quella esistenza che si presenta come eccedenza senza impiego(...)Sovranità è dunque assenza d'opera" (22). E se è il potere simbolico del *mana* ciò che, nel sistema del *potlâc*, rende il dono obbligante, ciò confermerebbe il fatto che solo la modernità, come disse C. Schmitt, vive sotto "la tirannia dei valori" e parla solo il linguaggio del valore, mentre 'prima' e al di fuori della modernità, gli individui umani non vivono insieme e non fondano comunità perché sono affamati - come dirà Polanyi(23) - dal momento che il vero motore degli scambi è una potenza simbolica irriducibile tanto al valore d'uso quanto al valore di scambio.

5. L'individuo e la comunità al di là del vincolo dell'uguaglianza dello stesso con lo stesso

L'idea marxiana di comunità si fonda sulla postulazione dell'originarietà e necessità di una concreta relazione tra gli uomini, nel senso dell'uguaglianza, ovvero della relazione umana dello stesso con lo stesso, nella preventiva esclusione di ogni possibile rapporto con l'Altro nella sua assoluta singolarità e irriducibilità. La prospettiva assunta da Bataille (e con lui da Polanyi) non solo, come ha messo in luce R. Esposito(24), rompe l'*immunitas* in cui tende a chiudersi l'individuo moderno secondo la prospettiva liberal-economicistica, ma anche tende ad esporre un individuo non più atomico e non più condannato al rapporto esclusivo tra eguali, ad un Altro che infinitamente lo eccede. Ciò avviene, in Bataille, grazie alla via della contaminazione, attraverso l'apertura di ferite e punti di contagio, a partire dai quali la *communitas* può ripartire dalla "comunicazione delle reciproche mancanze"(25), nell'aspirazione ad una "comunità dei senza comunità" (26).

Resta tuttavia il fondato dubbio che l'istanza della contaminazione e l'appello alla lacerazione continuino a parlare ancora il linguaggio soggettivistico moderno(con tutto il carico di aporie, che esso trascina con sé) e non metta affatto in questione la logica dell'identità/differenza e della negazione(27), che sta alla radice degli irrimediabili paradossi dell'individualità e della comunità e che rende ab origine impossibile, nella civiltà moderna, tanto lo stare positivo dell'individuo come tale, quanto l'autofondarsi di una *communitas* o *Gemeinschaft* che sia.

Parlare di lacerazioni, di ferite e di punti di contagio implica pur sempre l'opposizione tra un 'dentro' e un 'fuori', tra un'interiorità e un'esteriorità, le quali sono l'una la negazione dell'altra. Ciò che continua a dominare il gioco è la logica dell'identità/differenza, che è solidale con l'ideologia dell'individuo, una logica oppositiva ed

escludente, che solo il ripensamento del tema dell'assoluta singolarità emergente dalla tradizione neoplatonico-cristiana medievale - caduta nell'oblio dopo la crisi dei sistemi idealistici moderni e non sufficientemente pensata dai filosofi sedicenti post-metafisici a cominciare dallo stesso M. Heidegger(28) - sembrerebbe in grado di sospendere radicalmente.

La questione, del resto, è intrinseca alla struttura originaria della ratio logico-politica occidentale e si era già presentata, alle origini della tradizione europea, in alcuni luoghi del pensiero platonico meritevoli di un ripensamento.

6. Il métrion divino della politica

Nel "grande mito" del Politico, Platone parla dell'uomo abbandonato da tutti gli dei e privato della stessa "cura del demone che gli faceva da padrone e da pastore". Solo grazie ai "doni degli dei" quali il fuoco di Prometeo e le tecniche di Efesto e Atena(29), gli uomini - che erano améchanoi kai atechnoi - riescono a far fronte alle loro difficoltà. Questi doni, tuttavia, pur preziosi - come si apprende da un altro mito platonico, raccontato stavolta nel Protagora - mettono gli uomini nelle condizioni di procurarsi il necessario per vivere, di risiedere in città fortificate al riparo dall'aggressione degli animali e degli agenti atmosferici, nonché di comunicare tra loro, ma non impediscono affatto agli individui umani di sopprimersi a vicenda e di rischiare così di portare il genere umano addirittura all'estinzione. Pur dotati di logos, delle tecniche e della "sapienza che sta nella tecnica", gli uomini seguitano, infatti, a recarsi offesa l'un l'altro sino a distruggersi. Perché? Perché non possedevano ancora l'arte politica, "per la qual cosa nuovamente si disperdevano e morivano" (Platone, Protagora, 322 b).

E che cosa comporta l'arte regia della politica, sul modello della téchne della tessitura, secondo il dialogo del Politico? L'introduzione di un métrion, di una misura capace di dischiudere e mantenere una irriducibile distanza tra un individuo e l'altro. Privi di tale "senso della misura", gli uomini dotati di logos, di sophia e delle technai, si relazionano reciprocamente quali opposti, ognuno dei quali è se stesso e riesce a mantenere la propria identità solo nella misura in cui esclude e nega il proprio altro, in quella condizione di homo hominis lupus, che verrà ripresa da Hobbes proprio all'alba della modernità. Si tratta di una condizione, in cui l'uomo riesce ad imporre la sua identità di individuo solo sulla base di una logica oppositiva ed escludente, che si esprime nella legge 'Mors tua vita mea'. Il métrion(30) apportato dall'arte politica, invece, fa slittare indefinitamente e scarica a vuoto tale relazione negante sempre in un tertium - non già come un tertium - il quale non si pone mai come un terzo elemento determinatamente in gioco, ma, nel suo costitutivo autonegarsi, scava continuamente un vuoto di relazione, dando luogo ad una sorta di esposizione senza alcun rapporto, capace di mantenere tra l'uno e l'altro una distanza davvero incolmabile.

Di questa essenziale componente metretica della politica, evocata da Platone alle origini della civiltà occidentale non si trova traccia alcuna nel moderno. Forse un decisivo aspetto di essa è rinvenibile in quella che Bataille, e dopo di lui Blanchot, hanno chiamato, nel '900, "comunità degli amanti", purché essa sia intesa più radicalmente di come fu interpretata dai due pensatori francesi(31).

7. Il cum degli amanti

Bisognerebbe a questo punto di nuovo rendere atto, come aveva fatto Polanyi, che "Aristotele aveva ragione"? Che cosa scrive, infatti, Aristotele, nel I libro della Politica? Affinché si dia polis "è necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, come la femmina e il maschio" (Aristotele, Politica, I, 2, 1252a, 26-28).

Ma qui Aristotele sta parlando della necessità della riproduzione della specie in vista della quale è necessaria l'unione del maschio e della femmina in quanto opposti, sulla base della logica disgiuntiva ed escludente dell'identità/differenza e della negazione - nata con la diairesis platonica e perfezionata dall'Organon aristotelico - la quale, come si è detto, se non viene corretta e sospesa - non già negata, né soppressa si badi - nei suoi esiziali effetti dal dono divino di quel metrion (cui fa riferimento il Politico platonico) produce l'esito esattamente opposto a quello del perpetuarsi della specie: la distruzione e l'estinzione del genere umano a causa della condizione dell'homo homini lupus e del secco aut aut, che essa comporta: o maschio o femmina, o greco o barbaro, se è l'uno non è l'altro; la determinata identità dell'uno esclude e respinge da sé quella dell'altro e tertium non datur. Già un frammento di Eraclito - il sapiente nel cui detto, affermerà Hegel, "incontriamo per la prima volta l'idea filosofica nella sua forma speculativa"(32) - recita: "Immortali mortali, mortali immortali, viventi la morte di quelli, morenti la vita di questi" (fr. 62DK)

Ma gli amanti sfuggono a questa logica. L'amante non è colui la cui identità "consiste(...)nell'esser l'altro dell'altro in quanto suo altro" (33). Gli amanti, inoltre, non sono mai 'uguali', né si attraggono come il simile attrae il simile, perché ogni amante vede nell'amato la presenza dell'assolutamente Altro inappropriabile. I veri amanti, poi, non sono mai invasivi, non reagiscono all'immunitas individualistica entrando l'uno nell'altro attraverso varchi, aperture, punti di contatto. Ma si mantengono perpetuamente, quanto armonicamente, a reciproca distanza. Come racconta Platone nel Simposio, gli uomini nati in seguito alla violenta punizione del mitico loro progenitore androgino sono destinati a desiderare per sempre "di fare di due uno" (Platone, Simposio, 191d), senza mai poter ripristinare quell'impossibile unità originaria che non si dà e che, per il loro essere mortali, non c'è mai stata. Ciò non trasfigura affatto, però, gli amanti in pure assolute singolarità: ogni

amante è e resta un esserci finito e differente, che guarda, tuttavia, sì al suo amato come ad una assoluta singolarità, con la quale non si può mai realmente uni-ficare, potendo semmai solo "danzare intorno a Lui", come dice Proclo nel suo Commento al Parmenide. La condizione erotica, infatti, resta sempre quella platonica del symbolon, ovvero di un "uno fatto di due", di un uno che non è semplicemente uno e non è nemmeno la relazione di due differenti. D'altro canto, gli amanti non sono nemmeno individui atomici. Come potrebbero mai cercarsi reciprocamente, percorrendo e ripercorrendo il clinamen della loro irriducibile distanza - senza peraltro mai trovarsi - se cadessero "come le gocce di pioggia in giù, nel vuoto infinito, a perpendicolo(...)" (Lucrezio)?

Nonostante essi non siano affatto individui atomici - ma nemmeno singolarità assolutamente separate - tra gli amanti non si dà comunione alcuna. Gli amanti non comunicano. Non hanno bisogno di comunicare, perlomeno di comunicare attraverso il logos, di comunicare logica-mente. Stanno proprio qui l'ambiguità e il limite delle riflessioni di Bataille e Blanchot sulla "comunità degli amanti". Bataille(34), nel suo porre la comunità degli amanti in netto contrasto con la polis e con i legami di carattere politico-sociale, finisce per porre la sovranità degli amanti come la consumazione di una comunione estatica. Di ciò si avvede, negli anni '80, Blanchot, il quale, ricordando le parole di Isotta "Abbiamo perduto il mondo, e il mondo ha perduto noi", così sintetizza la vicenda dei due leggendari amanti:

Così dunque, eternamente separati, come se la morte fosse in loro, tra di loro? Non separati, né divisi: inaccessibili e, nell'inaccessibile, in un rapporto infinito. (35)

E tuttavia, lo stesso Blanchot - pur avendo colto uno degli aspetti decisivi della questione - nell'aprire il capitolo dedicato alla "comunità degli amanti" del suo saggio *La comunità inconfessabile*, parlando del maggio '68 "come una festa", che sconvolgeva "le forme sociali ammesse o sperate" (36), lo presenta come l'occasione - non più politico-rivoluzionaria, ovvero finalizzata a sostituire il vecchio ordine con un nuovo ordine - della possibilità di un essere-insieme affidato ad una comunicazione "spontanea", la quale altro non era che "la comunicazione con se stessa, trasparente, immanente, malgrado le lotte, i dibattiti, le controversie, in cui l'intelligenza calcolatrice si esprimeva"(37).

Ben lungi dal realizzare il compiersi - è evidente, in questo caso, un hegelismo di fondo nel pensiero di Blanchot - della comunicazione con se stessa, trasparente e immanente, gli amanti non comunicano nei modi di quel logos comunicativo, il quale - a prescindere dal dono politico-divino del metron, di cui parla Platone - non impedisce affatto, anzi, agli uomini di recarsi continuamente offesa l'un l'altro ad ogni loro incontrarsi, sino all'autodistruzione del genere umano, esito questo del tutto apolitico e antipolitico secondo il punto di vista classico di Aristotele.

Gli amanti, più che parlare, si toccano, ma il loro toccarsi non implica alcun contatto.

Il loro toccarsi è quel *thigganein*, che, per la tradizione neoplatonica, culmina nell'indicibile esperienza del "toccare il dio"(ovvero la semplicissima unità assoluta dal suo stesso essere assoluta), senza, però, indiarci realmente. Ma lo stesso verbo era stato già usato da Aristotele, nel libro IX della *Metafisica*. Si tratta del ben noto passo in cui Aristotele scrive:

Per quanto riguarda le cose, l'essere come vero e come falso consiste nel loro essere unite e nel loro essere separate: sarà nel vero chi dice siano separate le cose che effettivamente sono separate e unite le cose che effettivamente sono unite; sarà nel falso colui che ritiene che le cose stiano in modo contrario a come effettivamente stanno(Aristotele, *Met.*, IX, 10, 1051b, 2-4)

Ma subito dopo aggiunge: "Nel caso degli esseri incomposti(*asyntheta*)" - ovvero di ciò che è singolare? - "vero e falso stanno qui: il vero sta nell'aver toccato e nel dire(*thigein kai phanai*)" (*Met.* IX, 1051b, 24), che molto opportunamente G. Colli rende con l'espressione "dire di aver toccato". E lo stesso Aristotele, proprio al culmine della *Metafisica*, sostiene che il *thigganein*, in cui perdura la divina *noesis noeseos*, procura a dio un'intensissima eterna gioia, che anche l'uomo può provare, sia pure per un *mikron chronon*, come? "Toccano e pensando" (*Met.* XII, 7, 1072b, 21).

Si tratta - è bene ribadirlo - di un "aver toccato"(*thigein*), che non ha nulla a che vedere con la sensazione, con l'*aisthesis* e che non comporta alcun reale venire in contatto. Come scrive G. Colli, la sensazione è "il punto terminale di serie convergenti di espressioni che partono da una molteplicità di contatti" (38).

E, nel II libro del *De Anima*, Aristotele afferma che: "la sensazione consiste nell'essere mossi e nel subire(...) e infatti la si ritiene una specie di alterazione" (*De Anima*, II, 416b, 34- 35), cioè un movimento, il quale implica sempre il passaggio dalla potenza all'atto a partire da ciò che già sussiste in atto. Anche Plotino sottolinea il carattere attivo, mediatore e complesso della sensazione, quando afferma che l'*aisthesis* è *kritikón pos*(*Enneadi*, IV, 3, 23; IV, 6,2), ossia è facoltà attiva e astraente. Le sensazioni sono pensieri e giudizi ancorché confusi, che implicano l'attività sia della *phantasia* che del logos. E comportano un discernere, un giudicare, un analizzare e un astrarre.

Nulla di tutto questo è il puro *thigein*, che Plotino menziona, nel nono trattato della *Enneade* VI, allorché il filosofo parla dell'*omoiosis theoy*, alla quale non si può affatto giungere attraverso la via della visione(*theama*), né attraverso il logos. Bensì solo in un *thigein*, solo in un "aver toccato", in modo che l'Uno "è presente a colui

che può averlo toccato(thigein) e a chi non può non è presente" (Enn. VI, 9, 7). Va ricordato che tale thigein è rivolto a quel semplicissimo Uno distinctissimum e non aliud, che è assoluto rispetto alla sua stessa assoluta separazione e rimane tale anche al culmine di ogni umana esperienza di omoiosis.

8. La politica che non c'è

Uno dei più profondi insegnamenti che ci ha lasciato G.Colli è la tesi secondo la quale l'antica filosofia dei greci intendeva il logos come

un semplice 'discorso' su qualcos'altro(...), la cui natura è di esprimere un qualcosa diverso da sé. Tale origine è stata poi dimenticata, non si è più compresa questa funzione allusiva, espressiva in senso metafisico, della ragione, e si è considerato il 'discorso' come se avesse un valore autonomo, fosse lo specchio, il perfetto equivalente di un'idea o di un oggetto perciò chiamati razionali o addirittura fosse esso stesso una sostanza indipendente(39).

Astrarre ed ipostatizzare la dimensione del logos da quel thigein, che, per Aristotele, ne è l'imprescindibile presupposto - giacché ogni logos apophantikós, ogni discorso, ogni giudizio, di necessità comporta il thigein kai phanai, in quanto può dire(phanai) solo nella misura in cui "ha toccato" la singolarità di un ti, che mai può essere detto né posseduto in quanto tale - comporta assolutizzare la dimensione logico-comunicativa del pensare-fare, nel senso di ciò che J.L. Nancy ha definito iper-rappresentazione(40) e M.Donà "Logica della negazione" (41).

Perciò, gli individui moderni(e contemporanei) - da un lato incapaci di sussistere positivamente nella loro individualità e dall'altro abbandonati al sogno nostalgico di una comunità infondata e infondabile dalla ratio tecno-scientifica dominante - esercitano sino in fondo la loro "sapienza tecnica" e comunicano, attraverso il logos calcolante, ormai a livello globale. Ma i loro incontri continuano a risolversi nella reciproca soppressione, come testimoniano le immani catastrofi, in cui la civiltà moderna è tragicamente precipitata nel "secolo breve" e come ancora oggi continua immutabilmente ad accadere sotto lo sguardo impotente di una politica, che non ha ancora saputo accogliere il dono di quel métrion capace di sospendere - senza sopprimere, il che sarebbe impossibile per l'uomo quale zoon logon echon - la logica puramente diairetica dell'esclusione, dell'immunitas e della negazione.

Note

- [1] Cfr. L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris 1977, trad.it. di G.Viale, *HOMO AEQUALIS. I. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984. Vedi anche Id. *Essais sur l'individualisme*, Gallimard, Paris 1983
- [2] Cfr. L. Dumont, *Homo aequalis*. Op.cit. pp. 175- 274
- [3] F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*(1921), Martinus Nijhoff, The Hague Netherlands 1981, trad.it. *La stella della redenzione*, a cura di G.Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 329
- [4] Ivi, p. 425
- [5] Ivi, p.424
- [6] L.Dumont, *Op.cit.* p. 18
- [7] Ivi, p. 168
- [8] Vedi K.Marx, *DAS KAPITAL. Kritik der politischen oekonomie*, Erster Band, I, O.Meissner, Hamburg 1867, trad.it. *Il Capitale*, Libro primo, a cura di D.Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1977, prima sezione, capitolo primo, pp. 108-111
- [9] Vedi K.Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*(Rohentwurf) 1857-1858, trad.it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, a cura di E.Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968, vol.I, pp.2-6
- [10] K.Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad.it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F.Andolfi, Newton Compton, Roma 1976, pp. 237-238
- [11] Cfr. E. Severino, "Tramonto del marxismo", in E.Severino, *GLI ABITATORI DEL TEMPO. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978, pp. 36-115
- [12] E. Severino, *Op.cit.* p.68
- [13] Cfr. R.Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002
- [14] Cfr. G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik* 1812-1816, ed. it. *Scienza della logica*, trad. it. di A.Moni riv. da C.Cesa, Laterza, Roma-Bari 1978, tomo III, vol.secondo, sezione prima, cap.III, pp. 179-183
- [15] K. Polanyi, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston Inc., New York 1944, trad.it. *La grande trasformazione*, a cura di A.Salsano e R.Vigevani, Einaudi, Torino 1974, p. 210
- [16] K.Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Op.cit. p. 5
- [17] L.Dumont, *Op.cit.* p. 44
- [18] Ivi
- [19] Ci siamo occupati della questione in R.Gasparotti, *I miti della globalizzazione. "Guerra preventiva" e logica delle immunità*, Dedalo, Bari 2003, in particolare nel cap. VI, pp. 121-158
- [20] Cfr. M.Mauss, *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-1924), in *Soziologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1950, trad.it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002
- [21] G.Bataille, *La notion de dépense*, in "La Critique sociale", 1933, n.7, trad.it. *La nozione di dépense*, in G.Bataille, *La parte maledetta*, a cura di F.Rella, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 7
- [22] G.Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 161
- [23] Cfr. K.Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, a cura di G.Dalton, Garden City, Boston 1968, trad.it. *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino 1980
- [24] Scrive a tale proposito R.Esposito: "Ciò che per Heidegger è la dimensione stessa dell'esistenza diventa per Bataille la ferita sanguinante che la percorre aprendola alla sua alterità immanente.(...) E' questa apertura il luogo - assente - della comunità: il nostro non-essere-noi. Il nostro essere altro-da noi. Ma - attenzione - anche dall'altro.(...)Occorre che la fuoriuscita dell'io si determini contemporaneamente anche nell'altro mediante un contagio metonimico che si comunica a tutti i membri della comunità e alla comunità nel suo insieme. Ecco perché, secondo Bataille: "La presenza altrui(...) è pienamente rivelata soltanto se l'altro, da parte sua, si china egli pure sull'orlo del suo nulla o se vi cade(se muore). La comunicazione avviene solo tra due esseri messi in gioco - lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla". (R.Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pp. 139-140).

[25] R. Esposito, *Immunitas*, in "Micromega", n.4, p.62

[26] G. Marramao, Op.cit. p. 67

[27] Rinviato a M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004 e a Id. *L' Aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008

[28] E' dello storico W. Beierwaltes la tesi - che condividiamo pienamente - secondo la quale in tutta l'opera di Heidegger, "non vi sono tracce di un confronto con il pensiero neoplatonico" (W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, trad.it. *Identità e differenza*, Vita e pensiero, Milano 1989, p. 368)

[29] Cfr. Platone, *Politico*, 274 b-d

[30] Nell'espone il modello politico della tessitura, lo Straniero, ad un certo punto chiede a Socrate il Giovane: "STRANIERO- Dunque bisogna ammettere due modi di essere e due criteri di giudizio del grande e del piccolo: non bisogna, come dicevamo prima, limitarsi solo al loro rapporto reciproco, ma valutare soprattutto, come ora si è detto, come essi si dispongono rispetto alla misura (pròs tò métrion). Non vogliamo, dunque, capire il perché?

SOCRATE IL GIOVANE - Certo.

LO STRANIERO - Se si pone la natura del più grande in un rapporto esclusivo con il più piccolo, ciò non sarà mai rispetto alla misura (pròs tò métrion). Non è vero?

SOCRATE IL GIOVANE- E' vero

(...)

LO STRANIERO - Dunque, come nel Sofista abbiamo costretto il non essere a essere, perché il nostro ragionamento poteva uscirne solo in questo modo, così anche ora non dovremo costringere, a loro volta, il più e il meno ad essere misurabili non soltanto nei loro rapporti reciproci, ma anche rispetto alla genesi della misura (métrion)? Non è possibile, infatti, che ci possa essere il politico o qualcun altro incontestabilmente competente nelle sue operazioni se non si è ammesso questo.(...)

Occorre affermare ugualmente sia che tutte le tecniche esistano, sia che il più grande e il più piccolo si misurino non solo nel loro rapporto reciproco, ma anche rispetto alla genesi della misura (métrion). Infatti, se questa esiste, esistono anche le tecniche (...), se invece una di queste due cose non esiste, non esisterà nemmeno l'altra.(...) Della misura (metréseos), infatti, in qualche modo partecipano tutti quanti i prodotti di una tecnica" (Platone, *Politico*, 283 e - 285b)

[31] Abbiamo cercato di sviluppare questa prospettiva di pensiero - tra politica ed eros - nel già citato I miti della globalizzazione e, nei più recenti, R. Gasparotti, *Filosofia dell'Eros. L'uomo, l'animale erotico*, Bollati Boringhieri, Torino 2007 e Id. *Figurazioni del possibile*, Cronopio, Napoli 2007 (in particolare alle pp. 233-249).

[32] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833, trad.it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1930, vol. I, p. 307.

[33] Ivi, p. 314

[34] Cfr. G. Bataille, *L'Erotisme*, Ed. de Minuit, Paris 1957, trad.it. *L'erotismo*, Mondadori, Milano 1969 e Id. *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970 e sgg., voll.VII- VIII, passim.

Sulla questione vedi anche J.L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1990, trad.it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, in particolare la Prima Parte, pp. 19-92.

[35] M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Edition de Minuit, Paris 1983, trad.it. *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002, p. 83

[36] Ivi, p. 66

[37] Ivi

[38] G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 46.

[39] Ivi, pp. 183-184

[40] Cfr. J.L. Nancy, *La représentation interdite*, Gallilée, Paris 2002, trad.it. *Tre saggi sull'immagine*, Cronopio Napoli, 2002. Vedi anche J.L. Nancy- P. Lacoue-Labarthe, *Le Mythe nazi*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1991, trad.it. *Il mito nazi*, il Melangolo, Genova 1992.

[41]. M. Donà sostiene che, per la ragione logica dell'occidente, la negazione agisce sempre come una sostituzione (di qualcosa con qualcos'altro), giacché "mai l'Occidente ha saputo pensare un negativo non immediatamente risolvibile in 'altra positività'" (M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004, p. 34). Ciò accade nella misura in cui il dire filosofico si mostra sin dalle sue origini, "rigorosamente strutturato in base ad una modalità del significare che è insieme tanto identificante quanto distinguente. Esso si mostra cioè come un dire che identifica 'per distinzione' ". E quindi si dispiega secondo l'irremovibile nomos costituito dall'aristotelico 'principio di non contraddizione'. Ma tale logos, nel dire l'essere, ossia nel volgere il proprio sguardo sulla totalità (che è sempre la totalità dell'esistente) abbraccia inevitabilmente ciò che, in quanto totalità, non può escludere alcunché. Ossia si trova in quanto tale, in una situazione assolutamente aporetica." (M. Donà, *Sulla negazione*. Op.cit. pp. 34 e 12).