

Sottrarre la possibilità al comunismo?
Su *Il nichilismo della forma politica* di Carmelo Meazza

Leandro Cossu
(Università di Sassari)
l.cossu8@studenti.uniss.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Denying Communism its Possibility? On Carmelo Meazza's *Il nichilismo della forma politica*.

Abstract: The paper critically examines *The Nihilism of Political Form* by Carmelo Meazza, a book that builds on issues raised in the political writings of Jean-Luc Nancy. Far more than a mere interpretation of Nancy's "impossible community," Meazza brings the French philosopher's ideas to their ultimate theoretical consequences, questioning and exploring the limits of modern political tradition, which have today led to a stasis or sclerosis of thought and praxis. The book attempts to re-found certain political categories by freeing them from the tradition of (bad) metaphysics, beginning with the concepts of form and matter, which would otherwise introduce a foundational oscillation that structurally perpetuates nihilism. Meazza suggests a vision of communism devoid of the notion of possibility, embracing a form of political praxis that detaches itself from projectivity and a logic of insurgency freed from mere relational opposition. This vision aims to foster a true immanence, untethered from the cyclical violence and negation tied to conventional metaphysical forms.

Keywords: Nihilism, Political Form, Communism, Community, Metaphysics.

La linea di ricerca inaugurata dall'ultima monografia del prof. Carmelo Meazza si lascia esplicitare agevolmente a partire dal titolo stesso: *Il nichilismo della forma politica. Nell'eredità del comunismo im/possibile di Jean-Luc Nancy* (Orthotes, Napoli 2024)¹. Per prima cosa, bisogna dire cosa *non* è il libro: non si tratta, infatti, di una monografia dedicata a Jean-Luc Nancy.

¹ Questa linea di ricerca di filosofia politica si situa in continuità con il percorso speculativo di Meazza. Si ricordano, tra le ultime pubblicazioni, *Ontologia del simultaneo. La scena dell'il y a*, Orthotes, Salerno 2022; C. Meazza, *La scena dell'il y a*, in M. Donà e C. Meazza, *Appercezione e noesi*, InSchibboleth, Roma 2024; *L'eclair di una rivelazione*, InSchibboleth, Roma 2024.

Il saggio invece prende alcune intuizioni della filosofia politica del pensatore francese, portandole alle estreme conseguenze teoretiche e pratiche, costruendo quindi una importante linea interpretativa che getta un'ombra inquietante su un limite costitutivo che accomunerebbe diverse tradizioni politiche, destinate essenzialmente e drammaticamente all'autodistruzione o all'arteriosclerosi. L'obiettivo che si propone l'opera è ricondurre l'afasia e l'inermità della prassi del tardo Occidente a delle precise categorie della cattiva metafisica. Proverò qui a ricostruire il percorso che, senza soluzione di continuità, porta direttamente l'istanza neo/ontica alla riformulazione di un comunismo, cioè di una logica dell'insorgenza, sottratto alla categoria della possibilità, e quindi della progettualità, e se ne tratterà la differenza con l'impostazione comunitarista di Nancy.

Sappiamo in maniera intuitiva che, nel discorso sugli enti, vale la nota – e abusata – citazione che Hegel attribuiva falsamente a Spinoza, per cui «Ogni determinazione è una negazione». Sappiamo, con Spinoza, che ogni determinazione è una negazione. Ovvero: fissare un ente significa consegnarlo sull'orlo di ciò che non è quell'ente, a cui il primo fa necessariamente rimando per potere de-finirsi. Ciò non significa che quell'ente semplicemente si scontorni dall'altro da sé, come una tessera che dice di non essere tutte le altre tessere del mosaico stesso. Fissare un ente significa depositarlo nella possibilità della sua stessa negazione, nello scivolamento da ente a non ente. Ora, se l'ente in questione è Napoleone Bonaparte o il Sole, è abbastanza intuitivo pensarne questa catabasi in non ente (in ordine, il 5 maggio del 1821 e tra dieci miliardi di anni) senza nessuna implicazione metafisica problematica. Sorgono delle difficoltà quando invece proviamo a pensare il *fondamento* nei termini di un ente. Se io de-finisco un fondamento su cui elevo qualcosa, significa che sto parlando di un *ens* che necessariamente oscilla nella possibilità della propria negazione. Ma, assieme al fondamento, questa oscillazione trascina con sé tutto quanto quello che si edifica su di sé, che in qualche modo *richiama* il fondamento al suo fondare. Assistiamo quindi a un circolo vizioso, in cui da un lato questa inizialità, per riuscire a sfuggire dalla sua ni-entificazione, cade in se stessa provando ad allontanarsi dall'*ente*. Dall'altro lato, però, questa fuga è finalizzata a ribadirsi come ente ancora più ente degli altri, uno sprofondare per fissarsi ancora di più, riaffermandosi però come ente e quindi, alla resa dei fatti, anche come oscillante nella sua propria negazione. Per usare le parole di Meazza:

Una fondazione fonda e assicura, assicura in un fissaggio, in una determinazione che tanto più è stabilizzata e protetta nell'assicurazione, tanto più cede e sprofonda sul suo asse di fondazione e tanto più sprofonda tanto più reclama un supplemento di fondazione. I due momenti si alimentano a vicenda come i due fuochi di un'ellisse.²

² C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica. Nell'eredità del comunismo im/possibile di Jean-Luc Nancy*, Orthotes, Salerno 2024, p. 23.

Questa ellisse altro non è che il paradigma della cattiva metafisica che, assieme alla storia della filosofia prima, accompagna anche la teoria politica fondante la modernità, e di cui oggi, appunto, scontiamo l'insufficienza teorica.

Il nichilismo della forma è sempre il contrappasso di una povertà ontologica, il contrappasso di una certa insussistenza ontologica. Il suo principio essenziale è quello di salvare l'ente dal suo sempre imminente svanire nel non ente.³

Non è un caso, pertanto, che una tra le istanze fondamentali del libro sia far nominare queste figure del politico al teologico: a partire proprio nelle prime pagine del libro, in cui si ribadisce come la straordinaria potenza e irriducibilità del cristianesimo sia l'aver sottratto Dio alla sua stessa assenza. L'assenza di Dio, *sic et simpliciter*, continua a essere *di* Dio, ne costituisce un rimando. La sua mancanza prova a ribadire Dio come ente, la sua entificazione è la condizione della sua assenza: «Solo un Dio ritratto dal suo stesso ritiro rompe l'ellisse a due fuochi di una metafisica che vive e si alimenta della tensione tra una mancanza e un fondamento»⁴.

La polarità che, nella metafisica, rispecchia questa ellisse altro non è che la divisione in materia e forma. Aristotelicamente, un ente è l'unione tra una materia indeterminata e una forma determinata. Ciò significa che giacere sull'orlo della nientificazione, per un ente, corrisponde al rischio di slittare dalla propria forma. Il nichilismo della forma non è altro che questo: dividere la materia e la forma e subordinare la prima alla seconda è il principio metafisico del passaggio tra ente e non ente⁵. Da un lato, quindi, la forma deve ribadirsi come tale per fissare l'oscillazione dell'ente in ente stesso. Dall'altro, è la forma che è tenuta a richiamare l'infermità della materia, rifacendola precipitare nel pozzo del fondamento da cui sembrava sottratta nella fissità della formazione, come ideologia legittimante del suo atto di violenza utile a fissarla. Senza rendercene conto, siamo precipitati nell'ontologia sociale della modernità, ampiamente descritta dal *Leviatano* di Thomas Hobbes: la statualità altro non è che un ente in cui la forma costituzionale fissa la materia sociale *sempre sospesa nella possibilità del caos, cioè della guerra*

³ Ivi, p. 37.

⁴ Ivi, p. 20.

⁵ È interessante notare come l'antropologia di Tim Ingold sia arrivata a conclusioni simili sull'abbandono dell'ileomorfismo della progettualità per quanto riguarda la costruzione di artefatti umani, dalle amigdale del paleolitico ai romanzi contemporanei, passando per l'edificazione delle cattedrali gotiche. In estrema sintesi (si prenda per esempio T. Ingold, *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge, Londra 2013; trad. it. di G. Busacca, *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019) l'autore sostiene che il modello di una forma formante e di un materiale formato che si adatta alla forma sia un modello viziato filosoficamente, e che in realtà l'artefice si ponga sulla soglia di un campo di forza che emerge naturalmente dal materiale. La sapienza creatrice in realtà sarebbe quindi il sapersi porre, indipendentemente da ogni concettualizzazione, sulla soglia di queste forze, riuscendo a cavalcarle e domarle, vedendo sempre un po' più in là nell'immanenza delle forze stesse ma senza poter avere a monte un progetto edificante su cui ridurre l'effettività della materia a disposizione.

civile. La guerra civile è perennemente richiamata dal potere statale per giustificare la propria irreggimentazione, e così l'inizialità, in quanto luogo originario e garante di questa corrispondenza ileomorfica. La paura suprema della vittoria del caos sull'ordine si implica reciprocamente con la totalizzazione dei rapporti sociali. Ma questa paura è la premessa stessa alla nientificazione. Con Schmitt, infatti, Meazza ricorda come «[...] tanto maggiore è la violenza sovrana tanto minore è la vigenza e quindi la durata storica dell'ordinamento»⁶.

Prima di arrivare al nucleo luminoso del libro, è necessario fare un'altra considerazione. Ovvero che la metafisica del lavoro (cioè il paradigma dell'economia produttiva) e una certa idea di dislocazione del tempo sono reciprocamente implicate. Ogni filosofia della produzione necessita di una certa divisione e proiezione del passato e del futuro: o, in altre parole, in una linearità del tempo⁷. Ciò tendenzialmente è vista come un progresso: ma a rigore anche le concezioni reazionarie della storia condividono il principio economicista di una dislocazione temporale, seppur nel passato. In sintesi, reazione e rivoluzione condividono un richiamo strutturale a una miticità proiettata nel tempo: all'indietro per quanto riguarda la prima, sotto forma di età dell'oro; in avanti per la seconda, sotto forma di utopia. Entrambe concepiscono il loro ideale politico come una forma entro cui ridurre tutta la caotica effettività del corpo sociale. La loro categoria metafisica è la *possibilità*: comunità possibile, da restaurare o da rivoluzionare. *Entrambe queste ideologie agiscono nei limiti del nichilismo della forma*. Come abbiamo visto, infatti, la possibilità è il luogo del nichilismo, giacché non ci interessava il suo effettivo scivolare del non ente, ma solo la sua presenza ondeggiante nel baratro di questa possibilità. O, come dice Meazza: «Il nichilismo della forma sta già nel rango di una condizione di possibilità»⁸.

Ora, noi sappiamo che, tra reazione e rivoluzione, l'Autore è interessato alla seconda, in quanto nel sottotitolo del libro ci si interroga su un comunismo sottratto alla *possibilità*. Ma come possiamo compiere questa impresa, laddove i 250 anni di questa teoria politica hanno sempre implicato l'essenza dell'uomo come la produzione di quella stessa essenza – detto in altri termini, tutto per l'uomo sarebbe l'esito di un'operazione, compreso il suo stesso prodursi come comunità e società. Il primo passo è quello di comprendere tutte le implicazioni della portentosa frase di Jean-Luc Nancy: «La comunità ci è data con l'essere e come l'essere, ben al di qua di tutti i nostri progetti, volontà e tentativi. In fondo, perderla ci è impossibile»⁹.

⁶ C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica*, cit., p. 77.

⁷ Così come ogni filosofia antilavorista si richiama a una certa idea di ciclicità del tempo. Scrive per esempio Massolo che Nietzsche «nega il lavoro per ciò che esso si oppone all'eterno ritorno, si oppone a che il passare stesso e ciò che passa, ritornino come l'identico» (A. Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Vallecchi, Firenze 1973², p. 34).

⁸ C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica*, cit., 37.

⁹ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, Paris 1986; trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013, p. 78.

L'essere è la comunità, che semplicemente accade. La comunità trascende l'immanenza degli enti, costitutivamente prigionieri della possibilità della stessa fine. La comunità non è frutto di una operazione, ma semplicemente *si dà*, la si accoglie nel suo darsi e la si dona. Già qui si prospetta una certa idea di *ripetizione* intensiva, a cui è dedicato il secondo capitolo del *Nichilismo della forma politica*, che inquadra questa figura nei termini di una formalità scardinata dalla divisione tra forma e materia, indissociabili e che quindi non rimandano che al loro manifestarsi in una apertura della relazione nel reale – apertura incompatibile con la totalizzazione conchiusa del nichilismo politico¹⁰. Questo semplice darsi della comunità, però, tradisce, ad avviso di chi scrive, alimenta una incomprendimento di Nancy, che disegna una incredibile ontologia comunitaria ostinandosi però a chiamarla *comunismo* in luogo di *comunitarismo*. In ogni caso, da questa pagina si eleva l'orizzonte della nostra ricerca: «[...] la comunità esige una figura della prassi che sospenda e abbandoni la categoria del possibile»¹¹.

La linea teorica di Nancy, per quanto feconda, rimane nei confini del comunitarismo perché non è in grado di fondare teoreticamente le ragioni di una insorgenza comunista, sottratta, naturalmente, alla progettualità e al nichilismo della forma. La risposta di Meazza si articola nel terzo capitolo, *La manifestazione e il piano di immanenza. Logica diagonale di una insorgenza*.

Noi sappiamo, con Nancy, che stiamo lavorando con un trascendente ben diverso dalla cattiva trascendentalità a cui pure sarebbe riferibile una certa differenza ontologica tra ente (al di qua) ed essere (al di là). Scrive il pensatore francese, poco dopo il passo citato sopra: «La comunità, quindi, è la trascendenza; ma la 'trascendenza' che cessa di avere un significato 'sacro' non significa appunto nient'altro che la resistenza all'immanenza [...]»¹².

La trascendenza non sarebbe altro che questa impermeabilità al transeunte, rispetto a ogni lesione ontologica di cui le più disparate soggettività potrebbero promuovere. La conseguenza più drastica di questo, e che trova riscontro diretto con l'impostazione di Meazza, è che se la cattiva trascendenza (cioè la trascendenza proiettata in un *fuori*) è negata, allora l'ente deve rifuggire questo di fuori ed essere proclamato come *nient'altro che ente*, una piena positività dell'ente, una sua certa convertibilità con l'essere e l'abbandono radicale di ogni tipo di relatività con il niente, entro cui rimarremmo nella cornice della cattiva metafisica e nel nichilismo della forma. Non «l'ente non è niente» ma «l'ente non è nient'altro che ente». Principio di eccedenza, istanza antimetafisica di manifestatività che in qualche modo possiamo trovare nella dirompente frase di Parmenide secondo cui «l'essere non è non essere», che potremmo quasi rileggere come la prima formulazione di questa pienezza manifestativa dell'ente che stigmatizza e rifugge la semplice negazione del niente¹³.

¹⁰ Cfr. C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica*, cit., pp. 54-59.

¹¹ Ivi, p. 9.

¹² J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 79.

¹³ Cfr. C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica*, cit., pp. 47-48.

Il comunitarismo di Nancy è così radicalizzato da Meazza: se *niente* è solo un certo modo di dire *altro*, e *altro* va radicalizzato al punto di dire *nient'altro che ente*, il comune-tra-noi deve essere spogliato dalla relatività della relazione: ovvero, io non posso pensare il comune come una semplice comproprietà, o come una produzione comune, incastonato nei due termini di una relazione. La terra comune non è comune se possiamo dircene tutti possessori per una parte; non è il comune neanche l'appartenenza familiare, che ci vede legati da un comune denominatore genetico, sociale od onomastico. Il comune che andiamo a cercare, invece, è proprio la relazione spogliata dalla relatività dei relativi: ovvero, l'eccedenza dalla relazione. E se il comune è un certo modo di nominare l'improprietà tra noi – questo resto rispetto alla totalizzazione –, allora potremmo dire, con Meazza, che

Il *reale* è il nome che si deve dare a questa diagonalità dell'irrelato rispetto ai relati. Una diagonalità *simultanea* alla relazione. Non c'è relazione, se il reale non nomina questo irrelato come *altro* dall'essere l'uno semplicemente *altro* dell'altro. In questa figura teorica il reale è *simultaneo* a una relazione e dichiara un *comunismo* come il piano di immanenza assoluto rispetto a una relazione.¹⁴

Ora, abbiamo capito che l'unico modo per radicalizzare questa alterità, l'unica possibile, in un regime neo/ontico restituito come sopra è quello di concepirla come alterità dall'uno e dall'altro della relazione. E da questo abbiamo capito che comune, realtà e improprietà nominano la stessa cosa. Ma in questo passo viene messo in relazione il *comunismo* a questo piano di immanenza. Capire il legame ci permette di comprendere la logica dell'insorgenza in grado di liberare finalmente il comunismo dalla possibilità.

La lesione ontologica della totalizzazione sociale predica un comune legato alla proprietà e alla produzione: una relazione totale in cui tutto si pone al di qua dei relati. Porsi come semplicemente oppositivi a un sistema dato comporta partecipare di questa relatività, collocarsi all'interno, riconoscerla, promuoverla e, in quanto semplicemente negarla, riaffermarla. Impossibile, leggendo queste pagine, non pensare alla storia della contestazione in Europa degli ultimi sessant'anni, dal Sessantotto in poi, dove la maggior parte dei giovani marcianti e nichilisticamente oppositivi si è poi ritrovata, negli anni a seguire, dall'altro lato della barricata. Questo passaggio teorico ci aiuta a capire perché ciò è avvenuto, e perché non c'è in alcun modo contraddizione con questo apparente ribaltamento di posizioni¹⁵.

¹⁴ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 67.

¹⁵ Pensiamo, aggiungiamo noi, quale incredibile avanzamento sulle categorie politiche dei diritti umane, dettate da un cattivo razionalismo e illuminismo, se iniziassimo a pensare la comune umanità e l'universalità del diritto come l'improprio tra noi e non come qualcosa che è *proprio* di tutti, e di cui, va da sé, incombe la presenza costante della lesione che disegna un qua e un là, civiltà e barbarie, il giardino e la giungla: insomma, la guerra umanitaria i cui dispositivi ideologici sono già stati abbondantemente disinnescate, per citare solo due pensatori, da Carl Schmitt (cfr. gli ultimi

Per irrompere nella storia, pertanto, se è vero che l'opposizione semplice è un altro modo per riaffermare la totalizzazione, e se questa opposizione è legata al regime relativo della proprietà, è necessario saper nominare il reale: cioè, porsi *diagonalmente* rispetto alla situazione data; concepire la temporalità non nell'"al di fuori" di un passato o un futuro che si impongono come condizione di possibilità dell'azione, ma *aderire* in questa strana immanenza del tempo dato; instaurare una potenza costituente che abbandoni le velleità spontaneistiche del movimentismo a favore di una potenza costituente che non vive il proprio inizio con l'inizialità, puntuale e ni-entificatrice di un evento, ma con la dirompenza di chi riesce ad accompagnarsi sempre al proprio inizio.

Dal comunitarismo di Jean-Luc Nancy al comunismo di Carmelo Meazza. Questa prospettiva permette di rileggere in modo compiuto e costruttivo la storia del Novecento, offrendo una apertura che solo nella *pratica* della filosofia politica potrà trovare il campo ultimo di verifica.

capitoli de *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991) e Danilo Zolo (per citare solo due testi, *Chi dice umanità*, Einaudi, Torino 2000 e *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006).

