

IL PENSARE E L'IO. HEGEL E LA CRITICA DI KANT

Alfredo Ferrarin

Recensione di Mariannina Failla

Il libro *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant* di Alfredo Ferrarin¹ vuole «riportare alla luce alcuni esiti importanti della filosofia di Hegel rimanendo al di qua di quelle che ad alcuni possono parere le più significative acquisizioni recenti di un dibattito» che all'autore appare, invece, per lo più «arbitrario, fuorviante, estrinseco e soprattutto ideologico». Questa posizione tanto chiara quanto coraggiosa si avvale dell'«idea hegeliana di critica»² che in fondo Ferrarin esercita sia nei confronti dell'esegesi contemporanea hegeliana di origine analitica sia di quella continentale.

Intrecciata all'esigenza di rimanere al di qua delle esegesi ideologiche di Hegel, è presente nel libro un'interessante mappa concettuale della filosofia hegeliana; essa si basa sull'analisi delle nozioni di soggetto, io, coscienza, autocoscienza, pensiero e realtà, spontaneità e reificazione del pensiero, linguaggio, per giungere a confrontare, in sede conclusiva, il concetto hegeliano di ragione con quello kantiano.

Andiamo dunque alle analisi che culminano nel concetto di autocoscienza. Esse partono dalla distinzione fra soggetto e io la quale prende forma nel periodo jenesi e diviene tematica nella *Filosofia dello spirito*; poiché è la «potenza di rimanere in relazione con sé nello sviluppo e nell'interazione con il proprio altro»³, il soggetto ha un'ampiezza maggiore dell'io. Di fronte all'asserzione secondo la quale il mondo animale è in grado di essere soggetto, ma non può dire "io", si può ipotizzare che la soggettività sia una condizione pre-egologica; la capacità di un essere di mantenersi nel rapporto con il proprio sé senza potere dire "io" induce l'autore a schizzare alcune vie parallele di riflessione tese a confrontare le posizioni di Hegel con la fenomenologia genetica di Husserl e le teorie freudiane del passaggio dall'Es al Super-Io. A queste riflessioni si unisce la trattazione dell'autocoscienza alla luce dell'intera produzione hegeliana: dagli scritti jenesi alla *Fenomenologia dello spirito* del 1807 e alla produzione successiva di Norimberga. Con tale ricostruzione storico-genealogica si è voluto mettere in rilievo il progressivo restringimento della portata della teoria del riconoscimento. Essa appare all'autore capace di dar

¹ Carocci, Roma 2016, 244 pp.

² Ivi, p. 29.

³ Ivi, p. 37.

conto soltanto di una reciprocità fra gli uomini ben diversa dall'intersoggettività sociale ed etica e ancor più dalla formazione della singola autocoscienza⁴. In aperta opposizione alle interpretazioni di Pippin e Brandom, l'autore afferma come ridurre l'autocoscienza alla dinamica del riconoscimento sia un «errore categoriale», smascherabile utilizzando l'armamentario concettuale della logica hegeliana. Alla luce della *Scienza della logica* scambiare, infatti, il riconoscimento con l'autocoscienza sarebbe come confondere «la determinazione di pensiero “il qualcosa e l'altro” presa come un vincolo universale con la determinazione “Essere per sé” [...]», laddove «la prima è il rapporto finito con un altro, la seconda è la vera infinità che si ottiene nell'autorelazione. *Un rapporto reciproco non è un rapporto riflessivo*: i due poli di un magnete sono in rapporto reciproco, ma non sono un'autocoscienza»⁵. Con queste parole si vuole sottolineare come la dinamica del riconoscimento rimanga pre-riflessiva, impossibilitata perciò ad andare oltre il livello della naturalità (l'esempio del magnete appare non casuale) e quindi non in grado di dar conto della formazione dell'autocoscienza. Quest'ultima viene interpretata come desiderio di sé scaturito dalla mancanza di sé e il desiderio che anima e muove l'autocoscienza individuale non è altro che il desiderio della ragione di farsi mondo, di realizzarsi nella cosa, o, come scrive Ferrarini, non è altro che «il logico che preme per farsi cosa»⁶. Proprio queste ultime riflessioni consentono di passare all'altro importante nucleo concettuale hegeliano indagato con lucidità nel libro: quello del rapporto fra pensiero e realtà, stabilendo in via preliminare lo statuto del pensiero stesso. Fin dal titolo del capitolo, il pensiero viene qualificato come «non umano»⁷, ossia non legato a soggettivismi e individualismi particolaristici. Per dar conto di ciò l'autore intraprende tre strade argomentative che puntano a mostrare l'unità dinamica di logica e ontologia in Hegel.

La prima strada intende chiarire cosa si possa intendere per pensiero oggettivo, la seconda considera come il «logico» possa animare il mondo e in ultimo la terza vuole riflettere sulle «difficoltà» derivanti dal fatto che il concetto, inteso come principio primo e originario, «possa farsi reale nel mondo»⁸.

Il pensiero oggettivo non si deve e non si può rivolgere ai *Dinge*, ossia al lato empirico e sensibile degli enti i quali – come scrive Hegel nella *Scienza della logica* – sono «il lato nullo della cosa»; esso deve piut-

⁴ Ivi, pp. 47 e ss.

⁵ Ivi, p. 51.

⁶ Ivi, p. 57.

⁷ Ivi, p. 71.

⁸ Ibidem.

tosto rivolgersi alla *Sache*, ossia all'essenza del reale e in questo contesto il pensiero è interpretabile come «non umano» proprio perché «l'io del filosofo che pensa» deve «estinguersi di fronte alla dinamica della cosa»⁹. Il pensiero oggettivo è dunque quello che, spogliato da ogni particolarità soggettiva, si «abbandona alla vita dell'oggetto» individuandone l'intima necessità¹⁰. Da ciò l'autore deriva un'interessante esegesi: se il pensare non è soggettivo, «ogni movimento, ogni progressiva determinazione, ogni *dialettica* di concetti, non è imposta dall'esterno, ma è interna alla cosa – come istinto e forza»¹¹.

Portare a coscienza tale forza, ossia la «pulsazione vitale» latente, inconscia del pensiero, è il compito del pensiero oggettivo. Esso però non deve venir scambiato per realismo, perché il pensiero oggettivo, pur nel suo antisoggettivismo, non indica un ambito del pensiero stesso, bensì un metodo che dia conto del movimento del *logos*, movimento che è soggettivo ed oggettivo insieme. Hegel dunque ci obbliga a scompaginare la semantica di soggettivo e oggettivo poiché il soggettivo non rimanda più ad una coscienza individuale bensì alla «purezza del pensiero della cosa» che soltanto in una delle sue forme o passaggi comprende anche «la soggettività particolare dell'io»¹². Soggettivo diviene così ciò cui mira la logica se la intendiamo come passaggio da «una totalità concettuale» che pur riguardando «l'essenza della cosa» le rimane esterna e una totalità articolata di tale essenza che si dà nel pensiero non più latente. Il soggettivo è così la fuoriuscita dalla latenza, il superamento dell'esteriore e dell'estrinseco, mentre l'oggettivo sarebbe il logico che anima il mondo in maniera latente e inconscia. Queste argomentazioni ci conducono al secondo ambito concettuale, legato all'interpretazione del pensiero come «non umano»: la logica come *anima* della realtà. Nella *Scienza della Logica* Hegel ne parla usando l'immagine del sangue che capillarmente pulsa nel corpo delle cose come loro verità e tale pulsare e scorrere istintivo è ciò che impedisce alla logica di svilirsi in «morte ossa di uno scheletro». In altri luoghi della stessa opera (*Introduzione*) il logico viene, tuttavia, paragonato al «regno delle ombre», al «mondo delle semplici essenzialità libero da ogni concrezione sensibile»¹³. Come conciliare queste due antitetiche visioni del *logos*? Può aiutarci a rispondere la riflessione che lo stesso Ferrarin fa sul significato della logica. Essa è movimento che pensa se stesso con un ordine interno secondo il qua-

⁹ Ivi, p. 73.

¹⁰ Ivi, p. 74.

¹¹ Ivi, p. 75.

¹² Ivi, p. 78.

¹³ Ivi, p. 84.

le ogni categoria deriva dall'altra tramite la negazione determinata¹⁴. Acquistano qui rilievo quelle forme del pensare, così ben delineate nell'*Enciclopedia*: la forma astratta intellettiva, quella dialettica negativo-razionale e quella speculativa positivo-razionale. Nel significativo commento a questa famosa tripartizione dell'attività del pensiero, l'autore intende assegnare un ruolo non secondario alla operatività dell'intelletto. Va infatti riconosciuta in tutta la sua importanza l'azione astrattiva dell'intelletto che tiene «ferma la determinatezza», così come va considerato il valore della «formazione di certi sistemi ordinati intellettualmente», perché rappresentano la solidità della grammatica e della sintassi del pensare. Se «la sintassi fosse fluida e plastica permetterebbe altrettanto poca comprensione di quell'assenza di determinatezza che non permette di distinguere alcunché: sarebbe un caos»¹⁵. Se senza solidità non si dà fluidità, ma solo caos, l'intelletto diviene allora condizione della stessa dinamica dialettico-negativa della ragione. Accanto all'imprescindibilità dell'intelletto l'autore non fa mancare, tuttavia, l'indicazione del ruolo essenziale del negativo; esso è impulso all'altro da sé e una sua giusta collocazione consente di chiarire la proficuità dello stesso concetto di *Darstellung speculativa*: essa è «l'esposizione di un pensare che è già in sé necessità, movimento e articolazione interna» e autodeterminazione «progressiva di un concetto». E la negazione determinata si qualifica di conseguenza come il motore della stessa esposizione speculativa perché è il lato di ogni pensiero, quello che, «dallo iato e dalla discrepanza fra inteso e vero»¹⁶, è capace di generare nuove forme e determinazioni del concetto. Quando una forma finita si rivela limitata manchevole, non è mai un nulla *tout court*, ma sempre il nulla di ciò da cui risulta; è questo il senso della determinatezza della negazione, la cui sottolineatura potrebbe ricordare la lettura adorniana della logica hegeliana.

Fedele al suo intento “critico”, Ferrarin fa lucidamente emergere come proprio questa interpretazione della negazione determinata impedisca qualsiasi interpretazione proposizionale della dialettica.

L'ultimo passaggio per concepire il carattere «non umano» del pensiero è l'analisi della sua originarietà. Essa non deve essere intesa avendo in mente Leibniz o Platone; anche essere principio primo da parte del concetto deve essere compreso alla luce dell'intima relazione di pensiero ed essere. La ragione, infatti, non crea il mondo, è piuttosto incarnata in esso: «la ragione che conosce se stessa – scrive Ferrarin – è la stessa che muove il mondo, che esiste nelle cose come loro nucleo intelligibile, scopo e essenza». L'idea assoluta dunque non è

¹⁴ Ivi, p. 87.

¹⁵ Ivi, p. 88.

¹⁶ Ivi, p. 89.

affatto un'entità metafisica separata dal mondo, così come la negazione determinata non è limite, ma movimento interno della cosa verso il suo altro.

Se dunque il concetto anti-soggettivista del pensiero è quello di movimento che permea le cose passando dall'impulso e dal dolore della ragione all'articolazione concettuale-speculativa del mondo, dalla latenza, più volte denominata inconscio, alla coscienza della penetrazione di pensiero ed essere, possiamo completare la descrizione dei passaggi nodali dell'impegno esegetico di Ferrarin delineando almeno altre due interessanti categorie della dinamica del pensiero: spontaneità e reificazione.

La spontaneità – termine più kantiano che hegeliano precisa l'autore – presenta un duplice significato: può indicare il carattere volontario di un'azione, come è emerso dalla disputa fra Hobbes e il vescovo Bramhall, oppure può riferirsi ad un evento che segue una sua propria natura difficilmente riconducibile ad una causa esterna. Questo secondo significato sottrae la spontaneità a qualunque intervento della volontà e viene paragonato alla *gentle force* di origine humanea per ricavarne il significato di forza anonima. Pur riconoscendo e tematizzando tale duplicità, le considerazioni di Ferrarin non intendono affatto trascurare la seconda accezione per dar conto del movimento del pensiero come «movimento interno difficilmente controllabile»¹⁷. Hegel – scrive Ferrarin – celebra e saluta con favore i due significati opposti di spontaneità perché rappresenterebbero la duplicità interna alla soggettività stessa, ossia il soggettivo come movimento del pensiero interno alla realtà (la sostanza che diviene soggetto) da un lato e come io finito dall'altro. Riflettere su questa duplicità semantica della spontaneità significa per l'autore ribadire la propria posizione critica nei confronti di quella filosofia della riflessione moderna che finisce per identificare la «spontaneità con l'attività di un io presupposto come originario»¹⁸.

All'idea della spontaneità come movimento autonomo della cosa stessa si affianca, perché correlativo ed imprescindibile, il concetto di reificazione. Esso sta ad indicare quell'attività dello spirito che assume e prende su di sé una forma ben definita e limitata. Reificazione e oggettivazione dunque coincidono. In questo modo spontaneità e reificazione danno conto dei due momenti fondamentali del pensiero: il momento dialettico (spontaneità) e quello intellettuale (oggettivazione reificante) e rispetto ad essi la ragione si pone come equilibrio fra fluidità (dialettica) e stabilità (intelletto). «Tradurre il binomio sponta-

¹⁷ Ivi, p. 117.

¹⁸ Ivi, p. 118.

neità e reificazione in quello diverso, ma complementare di fluidità e stabilità» permette all'autore di sottolineare un'altra significativa questione: «ogni determinazione [del pensiero] ha in sé tanta spontaneità quanta reificazione: tanta stabilità [ossia determinazione intellettuale, oggettivazione] quanta fluidità [ossia tanta capacità di riferimento dialettico all'altro da sé], tanto essere quanto divenire»¹⁹, tanta attività quanta passività²⁰. Sembra opportuno ribadire qui che queste riflessioni – unite a quelle che hanno messo in evidenza il momento oggettivo come latenza inconscia del pensiero stesso – segnano la grande diversità dell'anelito hegeliano verso il reale sia dalla filosofia e dall'esegesi realiste della dialettica sia dalle sue interpretazioni proposizionali. Queste considerazioni – insieme a molte altre che il lettore troverà disseminate nell'argomentare di Ferrarin, non ultime quelle relative al linguaggio – testimoniano, infatti, il coerente e costante uso della “critica” fatto valere nei confronti delle esegesi contemporanee della filosofia hegeliana.

Tratteggiati almeno alcuni dei grandi nodi teorici che il libro presenta con lucido rigore, appare opportuno ora indicare lo spirito con il quale Ferrarin, in sede conclusiva, intende mettere a confronto l'idea hegeliana di ragione con quella kantiana. Anche in questo caso emerge l'esigenza di differenziarsi dalle più accreditate interpretazioni dei due filosofi. Il tradizionale confronto fra questi due grandi protagonisti della filosofia tedesca ha per lo più voluto sottolineare in Kant il prevalere di un atteggiamento analitico e diairetico, basato sulle distinzioni e divisioni come se alla sua filosofia mancasse l'idea dell'unità della ragione.

L'esegesi più accreditata si è fatta così prendere la mano dall'ipotesi coattiva del prevalere della “distinzione” che non è stata capace di leggere nelle tre *Critiche* la tematizzazione prospettica di un unico intento, per l'appunto quello di definire l'unità della ragione. Tanto meno si è voluto vedere nella stessa *Critica della ragione pura*, e precisamente nella *Dottrina del metodo* e nell'*Architettonica*, una concezione della ragione come organismo «che cresce non per addizione, ma internamente»; si è dimenticato come l'intera *Critica della ragione pura* sia un metodo e dunque non un esercizio di distinzioni e divisioni, bensì «un'organizzazione di contenuti e conoscenze» e come la stessa sezione dedicata al *Metodo della ragione pura* contenga «indicazioni fondamentali sull'unità, il funzionamento» e soprattutto sugli «scopi della ragione». La ragione deve essere vista dunque come fonte delle idee

¹⁹ Ivi, p. 123.

²⁰ Ivi, pp.127-140.

alle quali, non potendo assegnare un oggetto corrispondente, viene riconosciuta la capacità di essere «il faro direttivo di ogni suo uso»²¹.

L'equilibrio interpretativo che caratterizza l'intera digressione sulla filosofia hegeliana e anche la difesa della visione architettonica e finalistica della ragione kantiana è mostrato dal fatto che l'autore non solo è consapevole dell'ambivalenza di Kant fra l'atteggiamento analitico-intellettualista e l'interpretazione speculativo-finalistica della ragione, ma la tematizza così come, nelle pagine finali, mette a tema le differenze, gli apprezzamenti e le critiche mosse da Hegel alla ragione pura e pratica di Kant.

Un libro interessante che fa dell'esercizio critico il filo conduttore per entrare nel cuore di ciò che si può e si deve intendere per ragione sulla base di due giganti della filosofia tedesca che agiscono ancora nel nostro presente.

²¹ Ivi, p. 205.

HEGEL À IÉNA

J.-M. Buée e E. Renault (a cura di)

Recensione di J.M.H. Mascot

*Hegel a Jena*¹ è un titolo che ricorre in almeno altre due significative occorrenze nell'ambito degli studi hegeliani: una è il famoso articolo di Alexandre Koyré del 1934 (*Hegel à Iéna*); un'altra, oltre quarant'anni dopo, è la conferenza internazionale della *Hegel-Vereinigung* a Zwettl, in Austria (1977), consacrata al tema *Hegel in Jena 1801-1805*².

«Laboratorio filosofico» del giovane Hegel, come ebbe a rimarcare G. Lukács nel suo *Der Junge Hegel*, il periodo jenese circoscrive un segmento fondamentale della traiettoria intellettuale hegeliana che in ultima istanza si lascia interpretare in maniera unitaria, benché non univoca né lineare. Fruttuosa e produttiva, la fase jenese fu anche e soprattutto per Hegel una fase di transizione e di gestazione speculativa, nonché un itinerario disseminato di tentennamenti e increspamenti teorici. Una nota d'inquietudine caratterizza l'esperienza hegeliana a Jena: l'inquietudine professionale legata all'iniziale precarietà dell'incarico accademico di *Privatdozent*, di cui Hegel si rammarica nella corrispondenza privata, l'inquietudine intellettuale che si riverbera nella trama di un progetto filosofico ancora alla ricerca delle fondamenta concettuali su cui edificarsi, e infine l'inquietudine dialettica che pertiene alla materia filosofica *tout court*. È infatti proprio l'*Unruhe* ciò in cui Koyré, nel già ricordato «Hegel à Iéna», individua il cuore pulsante della finitezza hegeliana, la definizione del cui statuto in seno all'Assoluto costituisce, a sua volta, l'oggetto del contendere della partita filosofica che si consuma in questa fase tra gli idealismi di Hegel e Schelling. Che ne è della finitezza in seno ad un costruito speculativo che si prefigge di sopravanzare i limiti della cattiva infinità? Come

¹ J.-M. Buée e E. Renault (a cura di), *Hegel à Iéna*, ENS Éditions, Paris 2015, 236 pp.

² Cfr. Alexandre Koyré, *Hegel à Iéna*, in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp.147-190; e il supplemento delle *Hegel-Studien* del 1980 curato da K. Düsing e D. Henrich, intitolato *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling: Hegel-Tage Zwettl 1977*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bouvier, Bonn 1980. Si veda anche Klaus Düsing, *Hegel in Jena. Eine Übersicht über die Lage der Forschung mit einem Bericht über die Tagung der Internationalen Hegel-Vereinigung in Zwettl (Österreich) vom 9.-11. 6. 1977*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 32, H. 3, Jul. - Sep. 1978, pp. 405-416. Segnaliamo, infine, sul versante italiano, Luigi Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano 2009.

comincia la *Darstellung* dell'Assoluto? E come si costruisce l'Assoluto per la coscienza? Questi interrogativi animano la riflessione di Hegel a Jena, guidata da un'ostinata vocazione sistematica che, tuttavia, non trova in questa fase una configurazione definitiva adeguata e si proietta sul lungo corso della meditazione hegeliana della maturità attraverso una successione di tentativi insoddisfacenti di elaborare il *Gesamtsystem*.

Il volume in questione, curato da J.-M. Buée e E. Renault, suggerisce di comprendere il periodo jenese come un contesto di pensiero autonomo, seppure non slegato dalle evoluzioni successive della filosofia di Hegel, e di valorizzarne la dimensione genetica che, come sottolineano i curatori nell'introduzione, gode di un'interesse minore all'interno del panorama delle ricerche hegeliane. Per questo, pur costituendo per molti versi un terreno fertile e propizio all'indagine, la filosofia di Jena – un tempo protagonista della *Hegel Renaissance* francese negli anni Trenta e Quaranta del Novecento grazie al contributo di interpreti come Jean Wahl, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève e Jean Hyppolite – rimane ad oggi, ad esclusione della *Fenomenologia dello Spirito*, un terreno trascurato dagli studi hegeliani francofoni (con alcune notevoli eccezioni, tra cui annoveriamo, *entre autres*, i lavori di M. Bienenstock, B. Bourgeois, J. Taminiaux, G. Gérard).

La presente raccolta comprende undici contributi – alcuni dei quali presentati in occasione di una conferenza organizzata qualche anno fa presso il *Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées* dell'*École normale supérieure* di Lione – riunendo diverse figure di spicco della *Hegelforschung* internazionale.

Stante la varietà delle tematiche affrontate, l'attenzione che ciascuno dei saggi consacra alla dimensione “gestazionale” del pensiero hegeliano di questo periodo rappresenta forse il vero *Leitmotiv* interpretativo dell'insieme. D'altro canto, il merito pregevole del volume è proprio quello di intrecciare all'interno di una costellazione unitaria i temi e problemi che circoscrivono lo spazio speculativo della filosofia hegeliana di Jena.

Gli undici contributi riflettono su diversi aspetti della produzione intellettuale di Hegel a Jena (1801-1807): dalla logica alla filosofia della natura, dal lavoro al riconoscimento, dalla concezione della metafisica alla dialettica del tempo. Alcuni si concentrano su temi e concetti puntuali, altri rivisitano le matrici fondamentali del sistema che si delinea nel periodo jenese.

Il saggio di Klaus Düsing, che inaugura la raccolta, ripercorre le tappe del confronto filosofico tra Hegel e Schelling nel corso dei primi anni dell'Ottocento, riattraversando la genesi della teoria hegeliana della coscienza e dello spirito a partire dalla metafisica schellingiana

della sostanza quale teoria dell'identità assoluta. Düsing ricostruisce l'evoluzione dei primi abbozzi sistematici hegeliani concentrandosi in particolare sulla bipartizione strutturale di *Logica e Metafisica*, che Hegel introduce già nei corsi del 1801-02 e abbandona qualche anno dopo, nel momento in cui si palesa ai suoi occhi la necessità di far in modo che le determinazioni della riflessione finita esposte nella *Logica* siano del tutto immanenti – e non esterne – alla sfera dell'assoluto. In secondo luogo, l'autore del saggio dimostra la centralità che assume il confronto con lo spinozismo tanto per Schelling quanto per Hegel impegnati intorno al 1804 nella ridefinizione delle rispettive concezioni della speculazione. A seguire, il contributo di Jean-Michel Buée riflette su una delle principali trasformazioni strutturali che subisce il sistema hegeliano tra gli anni di Jena e la maturità. «Perché, si domanda Buée, Hegel abbandona la prospettiva che lo aveva condotto, in testi come il *Saggio sulle maniere di trattare il diritto naturale* o il *Sistema dell'eticità*, a conferire una significazione assoluta alla vita etica, presentata come la forma più elevata di realizzazione dell'idea?» (p. 41). Per rispondere a questo quesito, che problematizza il primato posizionale conferito da Hegel all'elemento speculativo rispetto all'elemento pratico nell'architettura sistematica che viene configurandosi negli anni di Jena, Buée si sofferma a esaminare le fluttuazioni del rapporto tra storia e speculazione nella concezione hegeliana di quel periodo. Dirimente risulta l'analisi di alcuni passaggi tratti dalle ultime pagine della filosofia dello spirito del 1805-06, passaggi che a loro volta risuonano con le pagine conclusive della *Fenomenologia dello Spirito* e che ribadiscono il carattere storicamente incarnato del sapere assoluto, «risultato di una storia che, rivelando il proprio fondamento – il principio della soggettività moderna [...] – permette al pensiero dell'essere finito di innalzarsi all'orizzonte infinito, a partire dal quale esso può comprendere il tutto della natura e della storia» (p. 58). All'evoluzione della struttura della *Logica* jenese negli scritti hegeliani posteriori è dedicato il contributo di Franco Chiereghin. Per misurare la distanza che separa *Logica e Metafisica* di Jena dalla *Scienza della Logica*, il saggio propone una disamina di tre elementi costitutivi dell'ossatura logica originaria che, modificandosi nel tempo, finiscono per alterarne significativamente l'aspetto generale: il costruito del riferimento a sé, il carattere fondativo di ogni momento successivo rispetto al precedente e il carattere "ologrammatico" delle componenti microscopiche della logica che esprimono *in nuce* i tratti macroscopici del tutto. Questi tre elementi caratterizzano per Chiereghin già la prima logica jenese, eppure si rivelano insufficienti, all'apparenza, a permettere a Hegel di superare lo schema dualista di *Logica e Metafisica*. Un tale superamento, afferma Chiereghin, ovvero il passaggio da una logica *organizzata* ad

una logica *autorganizzata*, si compie nel momento in cui le categorie logiche acquistano la caratteristica dell'automovimento e cessano di esser "mosse" per l'intervento di una riflessione esteriore. Questa trasformazione si produce in concomitanza con l'emergenza della prospettiva fenomenologica e appare compiutamente acquisita per la prima volta nella *Logica* contenuta nell'*Enciclopedia filosofica* di Norimberga (1808-09) che modificando la propria struttura finisce per inglobare la *Metafisica* di Jena. La *Fenomenologia*, questa in sintesi la tesi portante di Chierighin, si riverbera nell'evoluzione della logica, nella misura in cui inaugura l'auto-movimento della coscienza che prelude all'automovimento delle determinatezze logiche. Il successivo saggio di E. Renault abbandona il terreno della logica per addentrarsi in quello della filosofia della natura. Più precisamente Renault ripercorre i mutamenti che subisce l'idea di *Naturphilosophie* attraverso i quattro schizzi sistematici che Hegel elabora tra il 1801-1806 e analizza le trasformazioni di questo tassello significativo del *Gesamtssystem* alla luce della riconfigurazione speculativa più generale che conduce Hegel ad abbandonare il paradigma sostanzialista di matrice schellingiana a vantaggio di una nuova metafisica dello spirito. In tale contesto, Renault analizza i cambiamenti strutturali e contenutistici che attraversa la filosofia della natura dopo Jena tra cui figurano, in particolare, il declassamento posizionale della *Naturphilosophie* da una funzione determinante a una funzione secondaria e il passaggio da una concezione della natura intesa come espressione dell'assoluto a una concezione della natura intesa come "esser-altro" dello spirito in cui quest'ultimo progressivamente si riflette, accedendo a una superiore conoscenza di sé. «La conoscenza speculativa, conclude Renault, sarà fondata [...] sull'*appropriazione* dell'alterità naturale da parte dello spirito nelle tre forme dell'intuizione, della rappresentazione e del pensiero» anziché sulla partecipazione dello spirito alla stessa realtà della natura (p. 100). Al tema affrontato da Renault si collega l'ottavo capitolo del volume in cui Gilbert Gérard guarda alla metamorfosi – o meglio al processo di assolutizzazione – che subisce la nozione di spirito nel corso del periodo di Jena preparandosi a diventare il cardine fondamentale dell'intera sistematica hegeliana. Gérard si sofferma in particolare sul punto di svolta rappresentato dalle lezioni di filosofia dello spirito 1803-04 e sul celebre frammento *Das Wesen des Geistes* (1803) in cui vengono precisandosi i termini del rapporto tra natura e spirito. È proprio in questa sede che viene rinvenuto lo slittamento concettuale dirimente che conduce Hegel a concepire il *Geist* in senso risolutamente non ontologico e non sostanziale, in quanto atto e soggetto, acquisizione questa che guiderà l'intera speculazione degli anni a venire. Il saggio di Christine Daluz, che segue quello di Renault, prosegue

e approfondisce la riflessione sulle trasformazioni che subisce la prima filosofia della natura di Hegel. Il contributo si concentra più precisamente sul concetto di vita nella filosofia hegeliana di Jena, dove tale concetto perde gradualmente lo statuto metafisico o storico-spirituale che possedeva in precedenza per acquisire una consistenza sempre più marcatamente naturalistica. Nel contesto della *Naturphilosophie* il concetto di vita designa l'organismo vivente inteso come totalità concreta dotata di specifiche funzioni e strutture. La sua valenza, tuttavia, muta prevedibilmente al mutare della concezione hegeliana della natura. Concentrandosi in un primo tempo sulla filosofia della natura del 1804-05, in cui la natura diventa momento del processo di autoterminazione dello spirito, Daluz sottolinea come per Hegel la vita designi la presenza dello spirito nella natura, benché la natura a sua volta indichi uno stadio soltanto formale della vita e la vita naturale sia ridotta al livello di un'«infinità irriflessa». In un secondo momento, guardando alla filosofia della natura del 1805-06, l'autrice ricostruisce l'emergenza compiuta di una concezione dell'organismo vivente, inteso come luogo di manifestazione dell'Idea, in cui Hegel individua la medesima struttura del concetto, ovvero la struttura speculativa dell'autosviluppo e del ritorno in sé.

Il contributo di Christophe Bouton si sofferma sulla dialettica del tempo che Hegel elabora nelle lezioni jenesi, destinata a scomparire successivamente nelle pagine dell'ultima versione dell'*Enciclopedia* (1830) consacrate dalla filosofia della natura. Nelle lezioni del 1804-05, dove il tempo è il primo momento della filosofia della natura, quest'ultimo appare già costruito nell'articolazione dialettica dei suoi tre momenti – presente, passato e futuro – ma anche caratterizzato naturalisticamente dalla negatività distruttrice del divenire e dalla cattiva infinità della ripetizione. Nelle successive lezioni di filosofia della natura del 1805-06, invece, la dialettica del tempo, concepita all'insegna del primato del presente, si origina a partire dallo spazio e supera l'esteriorità indifferente che contraddistingue quest'ultimo, guadagnando una trama più marcatamente dialettica. Così l'avvenuta «riabilitazione filosofica del tempo», che l'autore del saggio rinviene nei corsi del 1805-06 e che interpreta alla luce della riconciliazione di *Zeit* e *Begriff* operata da Hegel al termine della *Fenomenologia dello spirito*, riscatta il tempo creativo dello spirito che solo permette il riconoscimento di un principio di storicità, ovvero la ripresa vivente del passato nel presente del concetto. Nel capitolo successivo Italo Testa ricostruisce la «genesì naturale della coscienza e del riconoscimento» rintracciando nel corso della filosofia della natura di Jena i tasselli preliminari del dispositivo dell'*Anerkennung*. Tale dispositivo, secondo l'autore, si costruisce gradualmente attraverso le tappe progressive

della differenziazione sessuale, della propriocezione, della *Begierde* (l'appetito che Hyppolite nella sua versione della *Fenomenologia* traduce come *desiderio*) e del conflitto, passando per la comparsa della voce, quale stadio dell'espressività che prescinde dal linguaggio semantico, e approdando alla procreazione, in cui si esplicita una prima forma di riconoscimento razionale. Percorrendo questa storia dell'evoluzione naturale del sé cosciente attraverso gli scritti jenesi, Testa dimostra che la coscienza hegeliana in quanto «idealità della natura», è una forma di vita animale che reca naturalmente in sé la disposizione riconoscente destinata a giocare un ruolo cruciale nella teoria hegeliana dell'eticità.

Gli ultimi tre capitoli approfondiscono il versante pratico della filosofia jenesi di Hegel. Il contributo di Franck Fischbach, in particolare, s'interessa alla presenza del lavoro nella filosofia dello spirito di Hegel, una vera e propria «filosofia del lavoro», come suggerisce l'autore richiamando la fortunata definizione proposta da M. Bienenstock nel saggio che accompagna l'edizione francese della *Realphilosophie* del 1803-04. Il lavoro occupa, in effetti, diversi stadi del sistema hegeliano e il concetto di *Arbeit* si riempie a Jena di una molteplicità di significati. In primo luogo, esso designa sia il lavoro sulla materia inerte sia il lavoro che si esercita sulla materia organica vivente. In tal senso il processo del lavoro materiale esprime da parte del soggetto il riconoscimento dell'indipendenza dell'oggetto in quant'altro-del-soggetto che è sempre nondimeno anche oggetto-per-un-soggetto. In secondo luogo, nel contesto dell'eticità, e in particolare nel *System der Sittlichkeit*, il lavoro socializzato appare come un vettore d'astrazione: esso è lavoro universale, e perciò svincolato da ogni funzione di individuazione, lavoro meccanico, ripetitivo e disumanizzante. Al tempo stesso, nota Fischbach, il lavoro umano a dispetto (in virtù, diremmo noi) del proprio portato d'astrazione si predispone a incarnare «ciò attraverso cui il razionale s'introduce in seno al reale», innescando un processo destinato a compiersi ben oltre i confini dell'eticità finanche nella sfera dello spirito assoluto dove il "lavoro" del concetto consiste nell'impresa di spiritualizzazione del mondo. Anche il saggio di Jean-Philippe Deranty si muove nell'orbita della teoria hegeliana dell'eticità, rintracciando negli scritti di Jena la presenza di una teoria del valore destinata ad essere approfondita e articolata nelle opere della maturità. Se il concetto di valore appare a più riprese nella sfera dello spirito oggettivo (ad esempio, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nelle sezioni dedicate al contratto, alla pena, al denaro), la definizione di tale concetto già a Jena rinvia alla categoria logica della misura: l'astrazione quantitativa del valore è ciò che permette di comparare e commisurare entità qualitativamente differenti, è l'«uguaglianza come astrazione»,

per dirla con Hegel, o ancora, nel campo specifico dell'interazione sociale, la misura universale del lavoro di tutti e dei prodotti di tale lavoro. Deranty invita a considerare la centralità che acquista la nozione di valore nell'ultima filosofia dello spirito oggettivo dove quest'ultima si salda ai concetti di lavoro e riconoscimento poiché lo scambio – l'acquisto del prodotto del lavoro per mezzo del denaro – che permette il soddisfacimento dei bisogni di ciascuno rappresenta la prima autentica materializzazione della logica dell'*Anerkennung*. Se ne ricava un'ontologia sociale del lavoro e del riconoscimento, entrambi mediati dalle istanze d'astrazione del valore. Il contributo conclusivo di Ludwig Siep, «Philosophie pratique et histoire chez Hegel à Iéna», s'interroga sul contributo della filosofia jenesa di Hegel all'impresa di superare lo iato tra filosofia morale/diritto naturale, da un lato – entrambi incentrati su norme e principi – e teoria sociale/filosofia politica, dall'altro – entrambe ancorate al corso delle trasformazioni storiche – nell'orizzonte di una filosofia pratica intenta a mediare normatività e storia. Se per alcuni interpreti, come J. Habermas, la traiettoria jenesa segna l'esaurimento dell'impresa critica e il ripiegamento della filosofia hegeliana sul compito della comprensione dell'esistente, per Siep Hegel a Jena elabora una filosofia pratica che dispone di criteri per valutare criticamente gli ordinamenti sociali esistenti, benché si tratti di parametri ricavati storicamente dall'analisi delle istituzioni, delle norme e della società. Proprio questo elemento di «critica storica» delle istituzioni che Hegel delinea nei primi anni di Jena attingendo alla teoria politica dei classici, al diritto naturale, ai concetti di *Volksgeist* e *Zeitgeist*, al fine di pervenire a una concezione storico-razionale dell'eticità moderna, rappresenta per Siep il contributo più pregevole della filosofia hegeliana all'odierna *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*.

Per la varietà delle voci in campo e dei temi mobilitati, la presente raccolta offre un'ampia panoramica delle principali problematiche che scandiscono la riflessione di Hegel negli anni del “cantiere” jenesa. Senza pretesa di essere esaustivo, il volume prepara il terreno per nuove piste di ricerca e di approfondimento destinate ad esplorare ulteriormente la ricca e incandescente filosofia hegeliana di Jena.

LE RAGIONI DELLA SECOLARIZZAZIONE

Böckenförde tra diritto e teologia politica

Anna Cavaliere

Recensione di M. Ivaldo

Questo libro¹ è una competente e rigorosa riflessione sulla politica nelle condizioni dell'epoca moderna e contemporanea, in particolare sullo Stato come costruzione di un ordine artificiale, post-sostanziale, secolarizzato, la cui prima descrizione compiuta – ma anche la cui interna dialettica – viene individuata nel Leviatano di Hobbes. In questa ricerca il punto di partenza, ma anche l'interlocutore privilegiato (come conferma il sottotitolo del volume), è rappresentato dal pensiero del giurista, filosofo del diritto e teorico della politica tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, in particolare dalla sua assai articolata e incisiva riflessione sul nesso fra secolarizzazione, modernità, Stato liberale, fondamenti metagiuridici dello Stato liberale, religione, comunità religiose che Böckenförde svolge nelle sue opere, e che Anna Cavaliere studia e ricostruisce con molta finezza e passione.

Raccoglierei così la tesi di Anna Cavaliere: Lo Stato moderno si vuole e si presenta come una costruzione artificiale, 'razionale' e funzionale, fondata su un patto, idea questa che rompe con la tradizione aristotelica della polis/civitas come espressione naturale del 'vivente politico'. Il patto fonda l'unità politica dello Stato, e viene 'rappresentato' dal sovrano. Ora però il patto fondante non può celare o cancellare l'origine caotica e conflittuale da cui scaturisce (e che Hobbes rappresentava come lo stato di natura). Questa origine dello Stato moderno sembra renderlo una struttura intrinsecamente fragile e votata alla crisi. Questa fragilità del dispositivo moderno si disvela completamente, accentuandosi, nella forma dello Stato liberaldemocratico, che l'Autrice considera «la forma più compiuta dello Stato», ovvero nelle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra. Le loro strutture rappresentative non appaiono quasi mai adeguate a rappresentare le istanze collettive che emergono dal basso; la dialettica parlamentare evidenzia che queste risultano difficilmente conciliabili, e il conflitto appare sempre in attesa di presentarsi in maniera radicale. Le democrazie moderne sembrano cioè destinate a passare «da una crisi

¹ Anna Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino 2016, 178 pp.

all'altra», sostiene Anna Cavaliere riprendendo un titolo di Marcel Gauchet.

Per rappresentare questa costituzione fragile e minacciata delle democrazie moderne l'Autrice ricorre e valorizza in maniera particolare il noto paradosso di Böckenförde: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire[...] Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare». Qui è detto che lo Stato liberale è costitutivamente esposto a un rischio che deve assumere su di sé; questo rischio va accolto in nome della libertà e allo scopo della libertà, che dunque funge da finalità immanente dell'ordine politico (questo ha ripercussione sulla idea di una 'fede liberale', che l'Autrice avanza come 'messaggio' del suo libro); il rischio è quello di accettare di vivere, da parte dello Stato, di presupposti che esso non può affatto generare da sé, ma dei quali esso deve alimentarsi, onde rendere non distruttivo, ma costruttivo quel conflitto che esso ha sempre di nuovo il compito di riconoscere e ricomporre, ai fini della libertà. Si tratta di presupposti ideologici, etici e anche religiosi, di cui lo Stato non può fare a meno, in quanto essi sono essenziali per garantire un *minimum* di unità politica e legittimare il potere costituito, ma che lo Stato non può pensare di creare da se medesimo. Queste premesse, o meglio la loro consapevolizzazione – bisogna concludere – deve venire prodotta e alimentata dalla libera discussione dei cittadini, intesi non come individui astratti, ma come soggetti portatori di sensibilità, richieste e posizioni di valore fondamentali, tra le quali vanno annoverate anche le visioni religiose. Essenziale è qui, nella pubblica discussione, che la laicità non si trasformi in un metodo escludente, ma sia utilizzata come metodo includente del dibattito pubblico, ovvero come strumento di una ragione dialogante.

Anna Cavaliere evidenzia così la necessità – quanto al rapporto dello Stato liberaldemocratico con i presupposti che ne garantiscono la sussistenza – di quella che chiama una «teologia politica liberale». In che senso si usa questa espressione, della quale l'Autrice ricostruisce gli antecedenti nella storia delle idee filosofiche, teologiche e politiche, a partire dalla teologia civile di Varrone? La questione di una teologia politica liberale – spiega Anna Cavaliere – esprime la necessità di una dimensione collettiva che trascenda la somma delle esistenze dei singoli e ne faccia un progetto condiviso. Ora, la democrazia non ha – continua l'autrice – fedi e valori assoluti da difendere, anche se – vorrei aggiungere – mi sembra ancora sempre degna di essere pensata *in se stessa*, senza vedere subito in essa una ingerenza temporalista della chiesa, una domanda di Joseph Ratzinger nel dialogo con Jürgen Habermas, ovvero la questione: Se in democrazia non esista qualcosa che

non può mai diventare legittimo, qualcosa che di per sé rimane sempre una ingiustizia. La democrazia rivela *però* la necessità di uno spazio simbolico condiviso, essa ha bisogno di progetti, e perfino di utopie collettive. Il riconoscimento del conflitto e la sua istituzionalizzazione produttiva ai fini della libertà richiedono che la democrazia esista in una maniera aperta a una trascendenza simbolica, che venga sempre di nuovo alimentata dal libero e dialogico confronto delle diverse visioni del mondo e delle diverse opzioni in ordine al problema del senso. In questo modo viene disegnato lo spazio teorico di una teologia politica inedita; non una teologia della politica, vale a dire una legittimazione del potere politico alla luce di un fondamento trascendente, e nemmeno una teologia politica nel senso di Carl Schmitt, che respinge la prospettiva democratico-liberale ritenendola eccessivamente conflittuale. La teologia politica liberale è un modello politico che confida nelle potenzialità della democrazia, ovvero nella possibilità, da parte delle differenti istanze provenienti dalla società, di trascendere e trascendersi in un «unico progetto politico», capace di rendere produttivo l'ineliminabile conflitto. Questa fiducia nel trascendimento in vista della libertà, sarebbe, nel linguaggio dell'autrice, una «fede laica», o una «fede liberale», ossia la fiducia che i cittadini consociati, in condizioni di libertà, siano portati a preservare la libertà, e anzi a riattivarla costantemente. Se capisco bene l'assunto dell'Autrice, la dimensione 'teologica' della teologia politica liberale consiste nella affermazione della trascendenza rappresentata dalla fede laica e nella difesa dello spazio simbolico di cui lo Stato liberale ha bisogno, come dello spazio nel quale si coltivano le premesse etiche, ideologiche e anche religiose, che gli sono indispensabili, ma che esso non può produrre da sé.

Qui emerge uno dei *Leitmotive* di questa assai sollecitante ricerca di Anna Cavaliere, che ella declina in una pluralità di accostamenti e di forme, che ora non posso seguire. Si tratta della questione della presenza delle esperienze e delle comunità religiose nello spazio pubblico, e in particolare della questione del contributo che le religioni possono dare alla coltivazione di quello spazio simbolico che alimenta le premesse non disponibili, ma irrinunciabili, dello Stato liberale. Anna Cavaliere richiama ancora la posizione di Böckenförde: la religione cristiana, in particolare nella versione che ne ha offerto la chiesa cattolico-romana con il Concilio Vaticano II, non solo non rappresenta una fonte di intolleranza religiosa, ma dimostra una certa *Konsonanz* con i valori dello Stato democratico. Non una autorità estranea, ma la libera auto-vincolazione alla Parola di Dio decide in ultima istanza sulla fede del singolo. In questo senso la religione cristiana rimane sì intrinsecamente politica, in quanto ispira o orienta le opinioni dei cittadini credenti in ordine alla vita pubblica, ma realizza questa propria

valenza politica senza minacciare il carattere secolare dello Stato, in quanto a suo modo ne afferma il valore ultimo, cioè la libertà del singolo. In questo senso la religione cristiana, attraverso il contributo dei cittadini credenti nello spazio pubblico, eserciterebbe la sua funzione costruttiva nella elaborazione dello spazio simbolico della democrazia liberale, ma lo farebbe in maniera compatibile con le premesse dello Stato democratico, secondo la massima di Böckenförde per cui: «La sostanza di libertà del nostro ordinamento non deve diventare dubbia per la modalità stessa con cui viene difesa». Altrimenti detto: dalla consonanza sul valore della libertà non deriva e non deve derivare una posizione di privilegio della chiesa nello Stato, anche se lo Stato deve ammettere e rendere possibile l'espressione pubblica della chiesa e delle altre comunità, gruppi o individui religiosi (o non religiosi).

Il tema della presenza attiva dei cittadini credenti, accanto a quelli che Habermas chiama i cittadini secolari, nello spazio pubblico della società, sollecita una ulteriore riflessione. Mi riferisco al terzo concetto di secolarizzazione di Charles Taylor, ampiamente evocato da Anna Cavaliere: la secolarizzazione, oltre che privatizzazione e indebolimento delle credenze e delle pratiche religiose, è per Taylor il passaggio da una società in cui la fede in Dio era incontestata e a-problematica, a una in cui la fede in Dio «viene considerata come una opzione tra le altre, e spesso non come la più facile da abbracciare». Secolarizzazione come «opzionalizzazione». Questo però non significa affatto che la fede scompaia, ma essa si colloca nell'orizzonte della vita personale, più che nella appartenenza a istituzioni, e si trova impegnata a rispondere al bisogno di autenticità e di autorealizzazione che è tipico dell'uomo contemporaneo, nel quale – come si esprime Taylor – «l'inquietudine continua ad affiorare». Inoltre la contemporanea ricerca di autenticità postula la dimensione dialogica e intersoggettiva: gli altri sono come uno specchio, che riflette l'immagine che il singolo ha di se stesso; il racconto di sé da parte del singolo e il riconoscimento da parte di altri rappresentano due momenti di un unico processo. Questo significa che in un regime democratico lo spazio dell'identità è continuamente oggetto di una ridefinizione, e che lo sviluppo di un senso di appartenenza in società composite passa per un riconoscimento ragionevole delle differenze, piuttosto che per una loro reclusione in una sfera privata. Si tratta di mettere in atto per Taylor una «politica delle differenze», che abbia alla base un principio universalistico: la presunzione dell'eguale valore di ogni forma culturale, e che per attuarlo non si limiti a prendere in considerazione le potenzialità di un soggetto astratto, ma anche il modo in cui questa potenzialità si incarnano in forme di vita culturalmente determinate. Il modello politico di Taylor è perciò quello di una democrazia «cucita

addosso» a ciascun consociato, alla sua 'differenza'. Se assumiamo l'identità culturale non come un dato granitico e chiuso, ma come una struttura flessibile, e perciò compatibile con la libertà del singolo, cioè con il principio liberale difeso ad esempio da Habermas di fronte a Taylor, si può forse concepire lo spazio simbolico della democrazia, prima evocato, come alimentato ed arricchito non soltanto dal contributo dei singoli ma anche dalla interazione fra diverse identità culturali, fra cui anche le identità ed esperienze religiose, che siano disponibili a entrare in un processo di apprendimento reciproco e di continua auto-riflessione (anti-fondamentalista) sui propri punti di partenza, come mi sembra che l'Autrice in definitiva auspichi.

A HISTORICAL POLITICAL ECONOMY OF CAPITALISM. AFTER METAPHYSICS

Andrea Micocci

Recensione di F. Li Vigni

Il libro di Andrea Micocci¹ si propone come una ridefinizione filosofica della funzione critica dell'economia politica, tesa a delineare un progetto complessivo di *emancipazione umana*, che pur prendendo le mosse dal capitalismo, si allarga a considerare in termini più generali una condizione sociale prospettata come un'inversione rispetto a quello che Adam Smith, autore centrale in questo libro, definiva «ordine naturale delle cose».

L'argomentazione si sviluppa a partire dalla denuncia del capitalismo come *astrazione intellettuale di carattere metafisico*, obiettivo raggiungibile, secondo l'autore, grazie a una riflessione che getti un ponte fra pensatori scettici, epicurei e materialisti, in un arco che spazia dall'antichità fino al XVIII secolo, da un lato, ed economisti classici e Marx dall'altro. Filosofi come Hume, o come lo stesso Berkeley, avrebbero infatti una funzione di primo piano nello smascherare le pretese idealistiche, speculative della filosofia, e anche nel mettere in discussione ogni certezza del senso comune e del nostro quotidiano modo di ragionare. Adam Smith, d'altra parte, risalta come modello di una capacità di guardare al mondo e in particolare al mercato attraverso un metodo che conserverebbe aderenza al reale. In questo senso le sue teorie sono dichiarate del tutto incompatibili e alternative rispetto all'approccio tipico dell'attuale teoria microeconomica standard. È di Marx però che Micocci si propone come diretto continuatore. Un Marx, tuttavia, letto attraverso lenti molto particolari, che ne fanno un *comunista anarchico* e un radicale antihegeliano.

È proprio al giovane Marx della polemica contro Proudhon che occorre volgersi per cercare di intendere in che senso si possa parlare di capitalismo come metafisica. A differenza degli economisti, i cui materiali «sono la vita attiva e fattiva degli uomini», Proudhon si è staccato secondo Marx dalla concretezza delle relazioni economiche per avere a che fare esclusivamente con idee, con una «ragione tanto pura» da essere separata dagli individui, dalla vita reale. Ad essere messo in discussione è un meccanismo che, astraendo «da ogni sog-

¹ *A Historical Political Economy of Capitalism. After Metaphysics*, Routledge, New York 2016, 211 pp.

getto tutti i pretesi accidenti, animati o inanimati, uomini o cose», arriva ad avere come sostanza le categorie logiche:

Così i metafisici, i quali, facendo queste astrazioni, si immaginano di fare dell'analisi, e che a misura che si staccano sempre di più dagli oggetti, si immaginano di avvicinarsi a loro fino al punto di penetrarli, questi metafisici hanno a loro volta ragione di dire che le cose di quaggiù sono dei ricami, di cui le categorie logiche formano l'ordito. [...] Applicate questo metodo alle categorie dell'economia politica, ed avrete la logica e la metafisica dell'economia politica².

È questa stessa contrapposizione che Micocci riprende, mettendo tuttavia da un lato gli economisti classici – e in primo luogo Adam Smith –, e dall'altro il capitalismo «quale lo conosciamo», vale a dire l'immagine che del capitalismo ci viene restituita dall'economia *mainstream*. Nei brani sopra riportati della *Miseria della filosofia* Marx è ancora largamente debitore, nella sua argomentazione, di uno schema di origine feuerbachiana. Il modello della critica a Proudhon è in larga misura quello della critica alla logica di Hegel: intesa come «somma ideale e astratta di tutte le realtà, cioè di tutte le determinazioni e di tutte le cose finite», come «spirito staccato dal mondo», essa si propone quale «teologia speculativa»; per contro l'inizio della filosofia «riformata» sta nel tornare a quel finito, determinato, reale che nella logica hegeliana è andato perduto, nel «pensare, nel conoscere le cose e le essenze come sono»³.

Così come Feuerbach quando parla di Hegel si riferisce al tempo alla filosofia in tutto il suo corso storico quale un'unica e inconsapevole *teologia*, così Micocci parla del capitalismo come di una *metafisica* che ha perso ogni relazione con la vita attiva e fattiva degli uomini. Vedremo in seguito come sulla base di questo schema l'autore compia un'iperbolica operazione concettuale, facendo confluire in tale metafisica – nella teoria, ma anche nella pratica storica – il complesso delle relazioni sociali che si sviluppa a partire dalla proprietà privata e dal denaro. Se Hegel allora, nella prospettiva feuerbachiana, è l'inveramento del pensiero teologico, per il nostro autore il capitalismo è tale compimento nella prospettiva di lungo corso di quella seconda natura che gli uomini sviluppano uscendo da una *condizione naturale* consegnata a una *socialità spontanea*. Si verifica così una sorta di cortocircuito fra l'eredità feuerbachiana che trapassa nel giovane Marx e un Rousseau piegato a una prospettiva anarchica.

² K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 91.

³ L. Feuerbach, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1971, pp. 51-56.

Ciò che tuttavia dello schema feuerbachiano-marxiano Micocci trattiene non è la tesi del rovesciamento dell'ordine delle cose in virtù del quale le categorie logiche, piuttosto che essere dedotte dagli oggetti, divengono il *prius* dal quale sono derivati gli oggetti stessi, o in altri termini la metafora del capovolgimento di soggetto e predicato. In Micocci l'accento è posto univocamente sulla frattura fra idee e realtà, fra astrazioni logiche e oggetti concreti: quelli che maneggiano gli economisti *mainstream* non sono strumenti concettuali aderenti alla fatticità umana, alla concretezza dell'esistente (quali sarebbero i materiali degli economisti classici), quanto vuote categorie che però si rivelano pericolose in maniera molteplice: in primo luogo, facendo perdere il contatto con la realtà, esse rendono possibili e sopportabili tutti i mali e le crudeltà che derivano dal regime capitalistico. In secondo luogo, segregando le menti degli uomini in un empireo virtuale, distaccato dalla materialità della loro esistenza, esse inverano quella che Micocci definisce la triplice alienazione indicata da Marx, l'alienazione da se stessi, dalla natura, dagli altri uomini. In questo caso il termine *alienazione* significa propriamente espropriazione, distacco – mentre il meccanismo dell'*Entäußerung* legato all'oggettivazione rimane molto sullo sfondo o risulta addirittura inoperante. È in tale lontananza dal reale che le categorie dell'economia *mainstream* finiscono per configurare la stessa «illogicità» o «assurdità» del capitalismo «quale lo conosciamo»: in quanto esse non sono collegate a quella che per l'autore è una sana argomentazione logica aderente al *materiale*, al *concreto* (termini ossessivamente ripetuti), ma puri giochi di un intelletto malato d'astrattezza.

In realtà il termine *giochi* è fuorviante. Micocci congiunge infatti lo schema marxiano di critica all'astrazione (ripreso in maniera parziale) con una tesi che sembra piuttosto di origine francofortese. L'intelletto malato d'astrattezza che produce la metafisica del capitalismo appare infatti strettamente imparentato (ed è questo un altro salto concettuale non di poco conto) con alcune procedure scientifiche, in particolare con l'atto del *misurare*, considerato qualcosa di analogo all'uso capitalista di parole e categorie. Come queste ultime, l'atto del misurare produce concetti che per loro natura hanno perso la connessione con l'oggetto concreto, acquisendo nello stesso tempo un primato su di esso. Micocci non vuol dire semplicemente che questi concetti sono avulsi dalla realtà materiale, ma piuttosto che il distacco che con essi si produce secondo una logica estranea a quella naturale è poi in grado di retroagire su di essa dominandola. Qui tuttavia non è tanto in gioco la *List* hegeliana, o la *metis* degli antichi, che piegano le stesse forze e meccanismi della natura a fini ad essa estranei, quanto una sovrapposizione di due logiche, una naturale, l'altra artificiale. Tant'è che Mi-

cocci non sottolinea, come fa ad esempio Hegel, la vendetta della natura – vale a dire quel processo per cui l'intelligenza umana, capace di elaborare strumenti di appropriazione e sfruttamento della natura, finisce per essere *giocata* da macchine che la riducono all'idiozia –, quanto piuttosto la sua arrendevolezza: la natura si piega allo sfruttamento umano, la scienza funziona. Non è allora che questi processi abbiano in se stessi contraddizioni insanabili, livelli di saturazione e di rottura: è semplicemente che l'uomo paga e pagherà in questa condizione i costi di un'alienazione totale.

Lo stesso capitalismo funziona bene come modo di produzione: il punto è per Micocci che ciò avviene a prezzo della *repressione delle prerogative individuali umane, dell'annientamento dell'individuo, dell'individualità vivente*. Prima ancora delle disegualianze, delle spoliazioni, dei recinti di classe o dello sfruttamento, viene il fatto che nel capitalismo gli esseri umani sono resi omogenei da una *socializzazione intellettuale passivamente recepita*, che finisce per essere all'origine di tutti gli altri mali. Gli uomini sono cioè vittime di una schiavitù individuale collettiva, di una generalizzata repressione intellettuale. È questo il cuore pulsante della denuncia del capitalismo come metafisica: una costruzione intellettuale mirante a fornire un sistema definitivo di significato alla realtà che ha l'effetto di produrre un dominio delle menti, una sorta di illusione collettiva e generalizzata che impedisce qualsiasi espressione spontanea degli individui. La denuncia di Micocci è dunque rivolta non tanto o almeno non solo al capitalismo inteso come sistema produttore di ingiustizia, quanto e soprattutto al fatto che esso, imprigionando le menti in una metafisica che ci tiene lontani dalla realtà, impedisce anche l'esplicarsi di quella creatività che permetterebbe di dar vita a una diversa prospettiva.

Non è tuttavia la tesi di una schiavitù generalizzata a colpire – in altri termini, l'idea che la narrazione capitalistica inglobi e precluda ogni orizzonte alternativo possibile –, quanto l'accento posto sulla *socializzazione*, e, insieme, sull'idea di *repressione*. Implicita infatti nell'argomentazione di Micocci sembra essere l'idea secondo la quale la socializzazione intellettuale propria del capitalismo costituisca il punto d'approdo di un processo che accompagna larga parte dell'evoluzione umana – il costituirsi di società organizzate – e come tale si delinca quale perversione rispetto a una (presunta) socialità naturale, spontanea. Se la prospettiva di Rousseau, che lega l'emergere delle società umane e delle disegualianze alla divisione del lavoro, alla proprietà privata, alla circolazione del denaro, va nel senso dell'individuazione di un passato remoto dell'umanità, la tesi di Micocci sembra piuttosto riferire tale spontanea socialità a una dimensione astorica o sovrastorica. Rispetto a tale dimensione la socializza-

zione intellettuale capitalistica assumerebbe appunto l'aspetto di una *repressione*. Non è a caso che tale idea richiami uno scenario riconducibile al freudiano *disagio della civiltà*, che allarga enormemente l'orizzonte rispetto a quello specifico modo di produzione che vuole essere oggetto del libro. Ma se l'autore ha in mente la stessa *civiltà* umana nelle forme sociali organizzate che essa finora si è data, è evidente quanto la prospettiva, ispirata da Marx, sia stata fortemente radicalizzata (secondo un piano esplicitato e anzi direttamente sottolineato). L'affermazione di Marx che ogni epoca si pone i compiti che è in grado di risolvere – direttamente connessa all'idea che ogni epoca storica generi anche il futuro a partire dalla sua dialettica interna, dalle sue contraddizioni –, viene letta in modo da far risaltare un elemento in essa del tutto assente: una rivoluzione, dice Micocci, si produce solo quando le condizioni si sono così deteriorate che le forme politiche, religiose, estetiche e filosofiche possono permettere ad alcune idee *represe* di venir fuori liberamente e a idee nuove di emergere. Ancora una volta, il problema e la sua soluzione stanno sul piano delle rappresentazioni, sul piano della coscienza.

La denuncia del capitalismo «quale lo conosciamo», dell'astratta logica che lo guida, è dunque indirizzata a una *emancipazione di carattere intellettuale*: vale a dire a una liberazione dalla forzata socialità intellettuale del capitalismo che permetta di recuperare quella che Micocci denomina *azione libera*, riferendosi al tempo stesso alla natura e agli individui. Questi ultimi potrebbero ritrovare la loro creatività repressa, potrebbero liberarsi dai limiti intellettuali imposti dalla società, dai costumi, offrendo alla mente umana eccitanti e impensabili possibilità. La natura potrebbe a sua volta riacquistare quella spontaneità in cui domina e si produce il caos, rispetto all'artificiosa e perniciosa regolarità che la civiltà le ha imposto. Secondo Micocci questa liberazione del caso è l'elemento autenticamente sovversivo.

L'azione volta a produrre tale emancipazione è tuttavia essa stessa non un'azione materiale, storica, concreta, ma un atto intellettuale volto all'uscita dalla *dominant intellectuality* attraverso un ritorno all'osservazione empirica al di fuori dell'armatura costrittiva dell'intellettualità capitalista. La prospettiva emancipativa non è legata per Micocci al prodursi di condizioni materiali: niente a che vedere con la contraddizione fra forze produttive e rapporti di produzione, o con le crisi cicliche che il capitalismo produce, neppure nella forma estrema della finanziarizzazione dell'economia che pure appare quale perfetta esemplificazione del capitalismo come metafisica, e, soprattutto, niente a che fare con la lotta di classe. Ciò a cui l'autore punta è un'emancipazione intellettuale dall'*insania* del capitalismo. Una forma di lotta che si propone come l'unica strada per una rivoluzione senza

spargimento di sangue, senza sofferenza, senza vittime: a parte, naturalmente, le nostre repressioni, e i nostri vincoli, che verrebbero spazzati via se solo, una buona volta, si riuscisse a riaprire gli occhi e a guardare il mondo in maniera diretta.

Nella prospettiva dell'anarchismo di Micocci e della sua critica al capitalismo «quale lo conosciamo» risulta abbastanza scontato, a questo punto, il passaggio tendente alla richiesta di abolizione del potere politico, funzionale a una società civile improntata a un antagonismo definito «dialettico e crudele» con un tipico intersecarsi di termini epistemologici e morali. Il passo successivo è invece meno prevedibile. In questo caso lo spregiudicatezza intellettuale che Micocci rivendica a sé sembra avergli preso la mano: la critica alla forzata socializzazione dell'uomo si allarga infatti a comprendere lo stesso uso del linguaggio. Se alla società – quale si è costruita a partire dalla divisione del lavoro, dalla proprietà privata, dalla circolazione del denaro – occorrerebbe allora sostituire una socialità spontanea non meglio definita, è la stessa comunicazione propria di una socialità repressiva a dover lasciare il posto a una sorta di presa diretta (*direct grasp*) del materiale, del concreto. Ad esser chiamato in causa è un «silenzio» equivalente a un linguaggio evocativo che sfugga all'illusoria determinatezza alla quale secondo l'autore siamo avvezzi.

Il problema del linguaggio, dice Micocci, è che esso riduce tutto a regolarità, secondo quelle medesime procedure che sono proprie di una scienza asservita al capitalismo: gli stessi oggetti e le metodologie empiriche impiegate dalle scienze, e in particolare dall'economia, sono resi potentemente più distanti dal concreto per il loro essere concepiti non a partire dal concreto stesso, ma da discorsi su di esso. È la mediazione discorsiva, linguistica *tout court*, ad esser messa in discussione. Il linguaggio, nel suo essere «comunanza della ragione», come voleva Hegel, terreno di incontro e di scambio fra gli uomini, mediazione di larga parte della nostra attività intellettuale, diviene ancora una volta – come la scienza – utile e funzionale agli scopi pratici della comunicazione, ma tutt'altro che ineludibile nella prospettiva di un ritorno a una immediata presa del concreto. Riprendendo Epitteto, si tratterebbe di sottrarre quell'*assenso* che permette alle parole di essere significanti. Restituite alla loro natura materiale di puro suono, esse non eserciterebbero più su di noi un'influenza deleteria e ciò costituirebbe il primo passo nella direzione di un'emancipazione intellettuale dal capitalismo. Micocci in tal modo assume la riflessione settecentesca sugli abusi linguistici assolutizzandola nella direzione di una critica al linguaggio dai contorni poco definiti. Lo stesso linguaggio si vorrebbe consegnato a una casualità, a una creatività che tuttavia – incapaci di coniugare l'arbitrio del segno linguistico alla messa in sistema

dell'ordine del discorso – farebbero venir meno la sua stessa ragion d'essere. In realtà Micocci non chiama in causa, come si potrebbe supporre, una diversa facoltà umana (che sarebbe d'altra parte difficilmente concepibile al di fuori della mediazione linguistica): non si affida né all'intuizione né alla sensibilità (in questo senso allontanandosi decisamente da Feuerbach). Più semplicemente, egli ricorre all'istinto, un istinto che, vien dato di capire, condurrebbe a una spontanea autolimitazione dell'uomo nei confronti della natura e nei confronti degli altri uomini: di esso infatti, contrariamente a quanto pensava Hobbes, occorre pensare, almeno come ipotesi di secondo grado, che sia sostanzialmente buono, visto che sappiamo per certo che la società produce ogni tipo di male. Anche questa tesi risale, almeno parzialmente, a Rousseau, il quale, tuttavia, non pensava certo che si potesse tornare indietro, e, ad esempio, fare a meno del linguaggio. Lo stesso Micocci finisce con l'ammettere che indietro non si possa andare. Eppure ritiene che sia possibile disfare l'uomo civilizzato della sua *crosta sociale*: l'emancipazione non è altro che questa *messa a nudo*.

Il libro di Micocci riesce dunque nel suo intento di essere decisamente sconcertante: non solo per la difficoltà di cogliere, oltre la *pars destruens*, l'effettivo significato da attribuire a indicazioni come quelle relative ad argomentazioni logiche che sappiano aderire al concreto sottraendosi alla trappola dell'astrazione, o all'idea di un silenzio che apra a un linguaggio evocativo. L'aspetto a mio avviso più inquietante è l'idea – questa sì radicalmente antihegeliana – che si possa prescindere dalla mediazione, nel concetto così come nei rapporti umani, nel linguaggio così come nel vivere comune – o l'idea che si possa far filosofia e teoria economica semplicemente assumendo le cose *as a matter of fact*. Ponendosi sulle spalle di giganti del pensiero – e scartandone altri con sprezzante disinvoltura – Micocci ci propone di assumerli per gettarci nel vuoto di un istinto ritenuto per definizione creativo: nulla può guidarci, neppure i sensi, come ci insegnerebbe il materialismo rovesciato di Berkeley, e la teoria critica che ci è proposta non è altro che la via d'accesso a una terra incognita in cui saremo forse individui, ma faremo fatica a riconoscerci come uomini.

Va d'altra parte evidenziato lo *stato d'animo* che attraversa il lavoro e che riscatta molte delle sue difficoltà: per un verso un'acuta, viscerale sensibilità verso i mali prodotti dal capitalismo, che sembra rappresentare il motore e la spinta da cui tutta l'analisi prende avvio; dall'altro una sorta di *nostalgia*, di anelito esso stesso sofferente verso una natura perduta, verso un approccio più spontaneo ed empatico alle cose e al mondo, che richiama l'urgenza di quello che il libro definisce il bisogno di *concepire l'inconcepibile*.

FILOSOFIA DELL'ESISTENZA SESSUALE

Jean-Luc Nancy

Recensione di S. Petrella

Filosofia dell'esistenza sessuale è il titolo dell'ultimo libro di Jean Luc Nancy¹; meglio l'originale francese *Sexistence* che unisce in un efficace neologismo la peculiare relazione tra il sesso e l'analitica dell'esistenza. Questa opera si iscrive in una riflessione sulla sessualità e la questione del toccare maturata negli ultimi anni dal pensatore francese in occasione della Summer school del 2015² e del Festival delle donne e dei saperi di genere³ e della pubblicazione del recente *Del sesso*⁴. L'attenzione di Nancy alla fenomenologia del corpo e del sesso trova nella *Filosofia dell'esistenza sessuale* la sua forma più compiuta anche grazie all'ausilio dei ricchi riferimenti ai linguaggi delle arti e della letteratura.

Il libro è articolato in una serie di brevi capitoli che forniscono una ragionata grammatica del linguaggio sessuale. Sesso e linguaggio sono la stessa cosa; il linguaggio è l'inconscio che nelle ineffabili forme sessuali trova l'espressione della Cosa lacaniana. Il sesso, in quanto topos del desiderio, è intoccabile, perché il movimento, espressione spaziale del desiderio, è dappertutto. Il corpo è l'estensione dello spirito, ragione per cui non c'è contatto ma solo ontologia dell'"*entre*", *arealità*⁵ in cui si consumano le emozioni e i turbamenti sessuali.

Blandizie è la parola che già nella lingua latina esprime la contaminazione della carezza, delle effusioni nell'attesa dell'esplosione sessuale. I preliminari mettono in gioco la sessualità in quanto desiderio e godimento nel senso più pieno del termine ancor prima dello scopare (*baiser*) *stricto sensu*. Scrive Nancy: «L'uomo vero non ha un sesso ma egli è il suo sesso»⁶, non solo perché la funzione precede la formazione dell'organo, ma perché tutta l'esistenza appare marcata dal deside-

¹ Il Nuovo Melangolo, Genova 2017.

² "La partition des sexes", Summer School 2015 del Centro palermitano per la ricerca filosofica.

³ Centro Interdipartimentale di studi sulle culture di genere, direttrice prof.ssa Francesca R. Recchia Luciani. In questa occasione Jean-Luc Nancy propose due *lectio magistralis* dal titolo *Sexistence*, il 5 e il 6 maggio 2016.

⁴ Cronopio, Napoli 2016.

⁵ J.-L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, Mimesis, Milano 2009.

⁶ J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. Einaudi, Torino 1971, pp. 279-280.

rio dell'insostituibile oggetto perduto (il lacaniano oggetto piccolo (a)) e cioè il godimento. La domanda sessuale eccede rispetto al godimento ottenuto. Il godimento richiede sempre un eccesso della domanda, lo testimonia Lucrezio⁷ che smaschera l'illusorietà dell'appagamento sessuale dal momento che ciascun individuo nell'atto sessuale rimane prigioniero del proprio corpo. La passione sessuale si esplica nella ricerca dell'unione di due corpi, unione destinata a fallire e a rinnovarsi in un impulso costante. Non c'è unione ma solo una finzione che, però, rilancia il desiderio.

Scrivono Nancy:

Questo punto è precisamente il punto in cui il toccare non tocca, non deve toccare per esercitare il suo tocco (la sua arte, il suo tatto, la sua grazia): il punto o lo spazio privo di dimensione che separa ciò che il toccare accosta, la linea che divide il toccare dal toccato e dunque il tocco da sé stesso⁸.

Il fine della vita sessuale è destinato a non durare ma a reiterarsi anche in considerazione di quanto il sesso ignora: il toccare. La carezza, l'intimità, l'emozione, la vibrazione, il turbamento sono epifenomeni dello slancio, del prurito intimo, della fame.

Il sesso è l'effetto di uno slancio che lo anima e lo eccita. In questo turbamento il sesso turba sé stesso e si perde. I preliminari, nel sesso, preludono all'irruzione dell'inconscio. L'inconscio è linguaggio e quando si parla d'amore è come quando si fa all'amore: mette in gioco la sua nudità, il suo significante. Il godimento è una struttura significativa che non ha nessuno significato se non reiterare sé stesso.

Dice Lacan che il desiderio è sempre desiderio della mancanza dell'altro; questo incontro di due affettività, fondato sul desiderio e tocco sessuale non è che il significato che diamo a questa assenza. La liberazione sessuale ha decompresso questa energia pulsionale canalizzandola in pratiche che, secondo Nancy presentano un carattere «al tempo stesso segreto ed esposto»⁹ per favorire l'appagamento. La sessualità, nell'epoca della tecnica, si traduce in una devastazione dell'ego (*les ravages d'un ego, réduit à sa propre réplétion*) totalmente soggiogato dalla bulimia consumista «[essa è] costretta ad imbottirsi come un'oca per finire come l'oca immersa nel proprio grasso»¹⁰.

La natura demoniaca dell'eros platonico conferma la misura di un'energia impossibile da catturare; non c'è modo di arrestare questa

⁷ *De rerum natura*, IV, vv. 1097-1123.

⁸ J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 25

⁹ J.-L. Nancy, *Filosofia dell'esistenza sessuale*, cit., p. 19

¹⁰ Ivi, p. 21

forza impetuosa e ateleologica. Eros non è che il demone che può suscitare il ricordo di questa forza travolgente che può essere sfiorata nella vita sessuale. Nel *Fedro*, Platone spiega che il contatto fisico favorisce la liberazione di questo flusso di particelle (eros da *rheo*, scorro e *mere*, particelle) che passa per gli occhi dell'amante negli occhi dell'amato e che l'erotica in quanto desiderio di quello di cui si è privo è seriamente combattuta tra l'appetito immediato e la bellezza.

L'erotica, che per Schopenhauer è la volontà e per Freud la pulsione, per Marx la forza-lavoro, per Kierkegaard il salto e per Derrida la *différance* hanno tutte un comune denominatore: l'anelito, la spinta, la pulsione appunto.

La pulsione designa una forza e il suo effetto, l'origine di una energia a cui va aggiunto uno slancio vitale. La pulsione spinge ed è a sua volta spinta; non c'è uno scopo, un obiettivo da raggiungere. È per questo motivo che Derrida parla di *destinérance* cioè di un destino che si compie nella cieca volontà di potenza. A tal proposito Nietzsche dirà che «ogni pulsione è inintelligente».

Le pulsioni non sono dirette dall'Ego, anzi sovente agiscono a svantaggio dell'Ego perché l'Ego agisce in base al principio di individuazione mentre la pulsione no. La pulsione erotica è strettamente congiunta a Thanatos perché esprime il contrasto con il principio di piacere ed è ad esso consustanziato: non c'è pulsione senza l'esperienza della morte. La pulsione ci ricorda sempre l'umana e irriducibile finitezza di cui Thanatos è la manifestazione più radicale.

Se in Heidegger l'esperienza dell'*Esserci* è la sua ek-sistenza ossia il suo oltrepassare il "ci" della "gettatezza", questo "ci" è l'origine della finitezza che nel *Dasein* si esprime nella tonalità emotiva dell'angoscia. Si può pertanto affermare che la pulsione indica da un lato la trascendenza rispetto al "ci" e, dall'altro, il suo fare i conti con il medesimo. Come la morte che è *l'imminenza che sovrasta*, così il "ci" rappresenta la condizione di finitezza originaria e, dunque, di absurdità e di non senso. L'*Unheimlich* (l'inconsueto, il perturbante) esprime il senso di un mancato riconoscimento; laddove dovrebbe esserci il nulla, appare qualcosa: questo qualcosa è l'oggetto inconsueto che procura spaesamento dovuto al fatto che il *Dasein* non sa riconoscerne il linguaggio e, per questo, è fonte di spaesamento e angoscia. La pulsione esprime bene il senso dell'esistenza nel suo oscillare tra la trascendenza e il suo restare intrappolata nelle maglie del "ci".

Il sesso è proteso alla sua esasperazione, slancio e caduta. Grazie al sesso si riceve l'altro nell'intimo di sé; eppure l'altro non arriva mai, è nella prossimità dell'incontro ma non c'è tocco, non c'è possesso come nel *noli me tangere* dove Gesù si rivolge a Maria Maddalena che vuole toccarlo per possederlo. L'ipotesi del contatto si fonda

sull'equivoco che si possa diventare tutt'uno con l'Altro e dare compiutezza al godimento.

Nancy, citando Lacan, dice: «Lacan fa parlare gli amanti: “io ti chiedo di rinunciare a quello che ti offro che non è altro che questo”». Bisogna trascendere il “ça”, il “questo”, ma, aggiunge Nancy, questo gli amanti lo sanno bene quando bisbigliano, emettono suoni, gemiti. La parola come l'atto si colloca sul suo bordo, non significa quello che vuol dire ma «è un grido che si abissa nel silenzio»¹¹, un grido che sorge dal corpo o un suono che parla di un'estasi e di espirazione.

La storia sessuale di un uomo è la chiave della sua esistenza perché è nella sessualità che l'uomo proietta la sua maniera di essere nel mondo. La commedia sessuale non è che il sintomo della commedia esistenziale dell'uomo¹².

Il desiderio si leva, si innalza, cresce senza identificarsi con l'oggetto desiderato ma con sé stesso. La parola e il linguaggio sono lo strumento del desiderio; quando si parla ancor prima che comunicare si desidera esprimere un desiderio. L'informazione è l'aspetto accessorio del linguaggio così come l'oggetto desiderato è l'aspetto accessorio del desiderio. Il desiderio si nutre di ciò che l'altro desidera e di cui è privo.

Sesso e nulla sono espressione del medesimo, il sesso invia e si slancia verso la propria scomparsa. Laddove c'è godimento si registra anche una fine, una perdita. La relazione sessuale è una maniera di fare senso anzi è l'apertura del senso. Lo slancio sessuale coincide con l'apertura del senso prima ancora del tocco-impossibile. Quando Lacan dice «l'amore è ciò che supplisce all'assenza del rapporto sessuale»¹³ vuol dire che l'amore appartiene all'ordine del significante mentre il sesso appartiene all'ordine del corpo e, dunque, del significato. L'inesistenza del rapporto sessuale dipende dal fatto che il godimento è sempre dell'Uno, è sempre filtrato dal fallo, non è mai godimento dell'Altro. Si gode solo del proprio organo. Lo slancio appartiene all'ordine del significante; è un'ossessione da cui non è possibile sganciarsi e, quando questo avviene, subentra l'angoscia. L'angoscia non è priva di oggetto; il suo oggetto è l'impossibilità di afferrare l'Altro. Nell'angoscia l'Altro appare nella forma dell'inconsueto (*Unheimlich*)

Se il possibile è quanto può essere rappresentato, allora il sesso è impossibile perché sfugge alla rappresentazione; come il desiderio, il sesso si esprime in quanto elevazione, cattura del senso. L'eccesso è

¹¹ Ivi, p. 41

¹² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, pp. 185 e 194.

¹³ J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore. 1972-1973*, Edition du Seuil, Paris 1975, p. 45.

l'oggetto del sesso come pure del linguaggio. Entrambi aspirano all'infinito, alla Cosa colta nella sua assoluta infinita-finitezza. La Cosa in quanto finita è inappropriabile, sfuggente; è per questo che il godimento è impossibile, che il linguaggio nel suo anelito gira attorno alla Cosa e non l'afferra. Può accostarsi ad essa in un infinito intrattenimento ma la Cosa, in quanto finita è perduta e, pertanto, non catturabile. Il sesso esprime, nel suo anelito, questa incatturabilità della Cosa e del godimento. Nel sesso la parola: «si lancia, si perde e si rilancia per suo proprio conto, il senso della generazione dissemina di linee, dissemina anche la sua potenza che desidera, a sua volta sé stessa»¹⁴.

Come nel linguaggio ogni parola si lega ad un'altra in un godimento continuo così nel sesso, scrive Nancy: «il godimento attraverso la pelle, scambia il fuori con il dentro, trema al pericolo di svanire, breve momento»¹⁵. Nel linguaggio come nel sesso la parola e l'atto sono caratterizzati da slanci ed interruzioni, da pause e da riprese, esclamazioni e abbandoni perché il desiderio ama essere detto, ama cadere nella parola, estraniarsi da sé stesso e riconoscersi nell'estraniamento della parola.

Il sesso è mondo perché è l'espressione finita dell'essere-nel-mondo; la sua rappresentazione rischia di diventare umoristica perché, decontestualizzato, il sesso perde il suo senso come lo stesso Picasso ammette sfiorando il grottesco¹⁶. Il sesso non è una parte ma è l'esibizione di un mondo perché al di là della sua funzione, del suo esprimersi, del suo farsi, non è che un feticcio. Il sesso è elevazione, apertura di un senso e, dunque, dell'essere-nel-mondo.

Che rapporto c'è tra la finzione e il reale? In cosa il sesso è finzione e in cosa è reale? Il reale non è un dono perché non c'è un donatore né c'è un donatario. Il sesso è reale nella misura in cui il reale è desiderio, slancio, azione; è finzione quando diventa merce, valore di scambio. Il sesso è reale in quanto irruzione del senso e desiderio. In questo modo, maschile e femminile non sono che epifenomeni del senso. Il sesso è apertura di senso in quanto precede le sue singole manifestazioni. Il sesso è reale quando è singolare-plurale, coesistenza, ontologia dell'"entre" ("tra"). Non c'è essere nel senso di una sostanza, semmai c'è essere in quanto desiderio.

In Foucault la storia della sessualità coincide con l'antropologia della castrazione del desiderio e delle forme nelle quali il desiderio può essere disciplinato e compreso. La storia dell'Occidente è la storia della repressione del desiderio, della sua sorveglianza e della sua punizione; la repressione del godimento è la sua funzionalizzazione rispet-

¹⁴ J.-L. Nancy, *Filosofia dell'esistenza sessuale*, cit., p. 54.

¹⁵ Ivi, p. 55.

¹⁶ Ivi, p. 56.

to alla struttura del sistema di produzione capitalistico. Il godimento, nell'anarchia del suo aprirsi, disarticola una modalità di essere-nel-mondo che eccede rispetto alla morale che, al contrario, cattura il senso, lo canalizza nelle forme lecite al sistema. Nietzsche e Freud, in quanto maestri del sospetto hanno il merito di aver liberato il corpo dalla prigione dello spirito costruendo una fenomenologia della pulsione, dell'istinto. L'invenzione della psicoanalisi e dell'inconscio ha sessualizzato la parola facendone scoprire, attraverso il metodo delle libere associazioni, l'intrinseca struttura desiderativa e pulsionale. Tuttavia la potenza del desiderio profondo pone il problema della sua sostenibilità. Come si può godere e accettare la soddisfazione del desiderio senza che questo contrasti con le regole? Come coniugare il principio di realtà con il principio di piacere?

La sacralizzazione del sesso avviene attraverso il linguaggio e la storia è ricca di testimonianze di questa mitopoiesi. L'esistenza non è che la prova di questa sacralizzazione sempre protesa verso l'eccesso. Il linguaggio, al pari del sesso, appare dominato da una tecnica alla quale si chiede di rendere conto di questa apofaticità dell'esistenza sessuale. La tecnica espressiva diventa la forma stessa dell'esistenza, il suo stile. La cultura diventa la tecnica mediante e nella quale la natura trova la sua collocazione e la sua forma. Scrive Nancy: «quello che in origine era il movimento senza principio né fine – energia, chocs, clinamen, vita e morte, metabolismo, evoluzione, circonvoluzione, mutazione – trova la sua forma in quanto tale nascendo e sparendo»¹⁷.

Il cammino attraverso il quale la natura si umanizza è una trascendenza nell'immanenza; non si va dal linguaggio alle cose e dalle cose al senso, ci si imbatte direttamente nel senso.

Nancy sostiene che nell'uomo la distinzione tra il fuori e il dentro giustifichi il senso della ek-sistenza che rinvia ad una trascendenza, ad un oltrepassamento verso un fuori che si svolge sempre all'interno di un processo che supera la distinzione tra dentro e fuori.

Si potrebbe dire che non c'è né un fuori né un dentro ma solo ek-sistenza, "entre". L'entre è la relazione di cui fuori e dentro non sono che terminali, estensioni, modalità accidentali dell'esistere. In *Ego cogito* Nancy insiste sulla natura relazionale di pensiero ed estensione spiegando che l'estensione non è che la parte più distante rispetto al pensiero e viceversa; in realtà non c'è sostanza, non c'è *res*, c'è solo relazione, *arealità*. Anche l'esistenza sessuale esprime il senso di questa arealità, questo spazio marcato dal linguaggio che è sempre linguaggio dell'Altro, linguaggio che ci parla dell'Altro senza che l'Altro sia presente. Questo è anche il senso del *noli me tangere*. Non c'è un soggetto

¹⁷ Ivi, p. 72.

che tocca e un soggetto che è toccato: c'è solo un'arealtà, una vibrazione rispetto alla quale i corpi non ne sono che epifenomeni.

Affermare che l'esistenza è pulsione, spinta, volontà significa marcare il carattere di pura trascendenza, di uno smarcamento dal "ci", di una rifunzionalizzazione di una perdita, di una cessione. Esistere significa fare esperienza di una cessione, di una perdita e di un costante rincorrere quello spazio lasciato vuoto.

Nancy ricorda Moravia che scrive in *Il conformista*: «il desiderio non è in realtà che soccorso decisivo e pulsante che apporta alla natura qualcosa che esisteva prima di lei e senza lei. La mano della natura che si libera dalle viscere dell'avvenire, la sostanza umana e morale delle cose future»¹⁸. Si potrebbe affermare che la "poussée" non è che questa trascendenza che precede la natura e la segue in qualche modo eccedendo rispetto al binomio natura/cultura. Si tratta di una spinta in cui si è al di là della natura e della cultura, del soggetto e dell'oggetto, del dentro e del fuori. Scrive Nancy: «il nascere come pure il non essere altro non è che l'alterazione e il godimento è la prova di questa alterazione nel proprio essere»¹⁹.

Il sesso in quanto desiderio ne è la sua manifestazione paradigmatica. L'esistenza sessuale è lo strumento dell'esistenza in generale; ne è per così dire, il termometro. Nella storia della filosofia l'eros ha avuto un ruolo privilegiato nella costruzione della *paideia*. Seguendo percorsi diversi, la storia del desiderio erotico ha rappresentato la via maestra per esprimere il senso di pienezza e di completezza rispetto all'esperienza di una mancanza costitutiva. Il desiderio, in quanto desiderio di qualcosa che non si possiede, è innanzi tutto desiderio di ciò di cui l'Altro è privo, sentimento della sua assenza e necessità di ricollocare questa assenza in un punto della nostra esistenza. Esistere è fare esperienza di questa continua cessione di una parte di sé e della necessità di ricollocare questa assenza in un'isola di senso. Lo stato di beatitudine di cui parla Spinoza è un agire e una tensione; il godimento è questo slancio perennemente rinnovato. La sublimazione del desiderio è apparsa nella storia della filosofia come una purificazione del desiderio dal piacere della carne ma in Freud sublimazione è un termine che presenta delle difficoltà perché esprime una "frustrazione civile", una sorta di rimozione e di castrazione del desiderio sessuale. Ad esempio, esiste una prossimità tra l'arte e il sesso perché in entrambi i casi la percezione del proprio corpo viene modulata secondo forme e tecniche espressive differenti, «le arti attraverso forme distinte, il sesso da una indistinzione tendenziale delle forme»²⁰.

¹⁸ Cit. *ivi*, p. 72

¹⁹ *Ivi*, p. 79.

²⁰ *Ivi*, p. 83.

Come la creazione continua di Cartesio, anche la pulsione produce continuità nella discontinuità temporale senza però che ci sia un Dio a garantirla. Piuttosto la pulsione si autoproduce e autoalimenta. La pulsione non si pone ma si es-pone nel senso che mostra un'eccedenza, un oltrepassamento ma anche una coesistenza. La pulsione è il singolare-plurale ma anche il ricongiungimento della vita con la morte. Sottolinea Nancy: «la morte ha il senso della continuità dell'essere. La vita, riproducendosi introduce una discontinuità. L'erotismo, vuole sostituire all'isolamento degli esseri un sentimento di continuità profonda»²¹.

La continuità profonda è un sentimento che gli amanti provano costantemente, il desiderio di stabilire una presenza emotiva non interrotta e caratterizzata dalla simultaneità e dalla liquidità, parola utilizzata anche da Bataille per sottolineare la ricercata magmaticità dell'esperienza erotica. «La confusione dei corpi nell'abbraccio come pure la confusione dei sentimenti nel desiderio (che vuole sempre di più) supera il contrasto tra il continuo e il discontinuo [...] la discontinuità è la condizione della vita di cui la morte assicura la continuità»²².

Questa trascendenza del sé, questo oltrepassamento, questa deflagrazione

originaria è caratterizzata da un arresto, da un'interruzione che produce un distacco, una separazione, “una tensione da una parte all'altra di una membrana [...] forse in un primo momento tra alcune cellule, una ha scoperto che poteva crescere e complicarsi. Questo cannibalismo ha suggerito la divisione sessuale, divisione per mescolamento [...] in questa schizogamia, la cellula scompare. Nella sessualità la cellula scompare in una parte di sé stessa cosicché un'altra cellula divisa può assorbire e mescolarsi alla sua stessa sostanza [...] divorandosi rinasce e muore al tempo stesso»²³.

Il cannibalismo di cui parlano i biologi è la struttura stessa del desiderio; infatti il desiderio comporta una ricollocazione dell'oggetto perduto all'interno dello stesso corpo. Il desiderio è sempre il desiderio della “cosa”, del reale o anche del niente secondo i pensatori della “differenza ontologica”. Il desiderio della cosa è sempre un movimento, una trascendenza che da una cosa-1 arriva ad un'altra cosa-2. Al reale manca sempre qualcosa per essere quello che è. L'oggetto del

²¹ Ivi, p. 87.

²² Ivi, pp. 88-89.

²³ Ivi, pp. 90-91.

desiderio non è l'Altro ma il vuoto che rende possibile il movimento della pulsione.

Esiste un limite a questa spinta, a questa trascendenza? Esiste una disciplina del desiderio insito nell'erotismo? Questo interrogativo presuppone la possibilità di un disordine come se il vigore dell'atto sessuale possa sconfinare in una violenza intesa come irruzione dell'istinto naturale. Nancy cita Rimbaud che in una poesia scrive: «Les anciens animaux saillissent même en course / avec des glands bardés de sang et d'excréments». La potenza dell'immagine fornita da Rimbaud rende la sessualità qualcosa che va ben oltre gli organi genitali e che diviene una sorta di «aorgico» (Hölderlin), di caos primordiale del possibile, in contrapposizione all'organico, che è invece il regno della logica umana.

Già Bernardo di Chiaravalle citato poi da Agostino aveva detto che «inter faeces atque urinas nascimur», a voler sottolineare la faticosità dell'esistenza ma anche la trasformazione dell'organico in *a-organico* inteso come un ritorno ad un primordiale stato di indistinzione.

Freud ha spiegato che la postura diritta dell'uomo allontana il suo sguardo, il suo naso, la sua bocca dagli organi di escrezione rendendo più complicato il suo rapporto con le escrezioni.

I vecchi animali sono la testimonianza di questo vigore istintivo che precede le funzioni biologiche ma anche di una violenza in cui vita e morte si ricongiungono in uno stato aorgico.

I miti sono narrazioni che raccontano di pulsioni, di forze che sentiamo e che oltrepassano e precedono il campo della logica e del *principium individuationis*. Il linguaggio del mito penetra nell'oscurità dell'aorgico, della "Cosa", del "reale" così come il sesso penetra nell'oscurità della sua spinta generando senso cioè il sostituto della Cosa stessa, la quale si dona nella forma del godimento, dell'amore e dell'estasi. Tuttavia dal momento che il sostituto della Cosa, il corpo, non sono che epifenomeni di una più generale estensione caratterizzata dalla aristotelica *antitupia* (impenetrabilità), ne consegue l'impossibilità della penetrazione o per dirla con Nancy: «è l'impenetrabilità di ciò che penetra dappertutto»²⁴.

Il problema della penetrazione si spiega in considerazione dell'esistenza di un rivestimento impermeabile che presuppone una permeabilità di fondo che precede l'impermeabilità. Scrive Nancy: «Impermeabile è quanto si espone alla penetrazione e penetrabile è ciò che si espone all'impenetrabile»²⁵. Penetrare è come toccare: impossibile!

²⁴ Ivi, p. 105.

²⁵ Ibidem.

Lacan aveva spiegato l'impossibilità dell'atto sessuale sostenendo, come Lucrezio²⁶, perché ciascuno è racchiuso nell'impenetrabilità del proprio corpo materiale e la spinta è collegata al piacere ma non al godimento che, invece, rappresenta ciò che è al di là del piacere ed è la Cosa stessa, l'Altro, l'oggetto perduto.

Dal momento che esistere significa oltrepassare, andare oltre e cioè desiderio, eccesso, trascendenza, allora si può dire che penetrare significa sfuggire, cercare la "Cosa", il reale, l'Altro. Sesso, linguaggio e trasformazione sono le tre dimensioni paradigmatiche della coesistenza intesa come logo-sistenza, techne-sistenza, sex-istenza. Il sesso è un linguaggio ed una tecnica che esprime l'attitudine all'abbandono incondizionato e che favorisce lo scambio e la penetrazione continua tra l'individuo e la specie e tra lo spirito e la materia intesa come estensione dello spirito. Il sesso è la testimonianza di questa reciprocità, di questo abbandono in cui si lasciano andare le differenze o, come scrive Nancy: «né solitudine, né fusione oppure sia l'uno sia l'altro; soli oppure riuniti, confusi, indistintamente distinti»²⁷.

La parola sesso indica una separazione, dal latino *secare* che vuol dire tagliare oppure da *sequor* che vuol dire anche seguire. Ma si divide quello che innanzitutto è originariamente indiviso; come se la sessualità maschile e femminile fosse preceduta da una sessualità a partire dalla quale, per effetto metamorfico e cannibalico si generasse un dentro e un fuori: «esternalizzazione al di dentro prima dell'esposizione al di fuori»²⁸. La sessualità originaria si configura come una spinta, un'attività, un movimento che eccede e che non ha nessun fine se non l'esternalizzazione della propria potenza. Il sesso è singolare plurale perché trascende il dentro e il fuori, il maschile e il femminile; è una spinta che indica una trascendenza anche del toccare e del penetrare. Tutto è intoccabile e impenetrabile perché il tocco e la penetrazione presuppongono una divisione che originariamente non esiste. Sexistere consiste nel fatto che in esso si coagula l'essenza della finitezza e della potenza.

La connessione sesso uguale piacere si fonda su un fraintendimento. Il desiderio eccede rispetto al piacere tanto è vero che al sesso si associano malattie, crimini, tradimenti ed ogni altra forma di infamia. Non c'è dubbio che il sesso ci riconduce costantemente alla finitezza e la ricerca del piacere a perseguire tutte le forme per poterlo raggiungere. La storia delle arti ci racconta di quante pene siano riconducibili alla sessualità e, più in generale al raggiungimento del piacere sessuale

²⁶ Cfr. *supra*, nota 7.

²⁷ Ivi, p. 113.

²⁸ Ivi, p. 117.

che, per sua natura, è ben distante dal godimento inteso spinozianamente come beatitudine.

Nella lingua trobadorica ricorrono delle espressioni che esprimono la trascendenza dell'amore, l'inesauribilità del godimento e della gioia sessuale. Scrive Nancy: «l'eccesso fallisce, il fallimento eccede»²⁹ come a sottolineare l'aspetto relazionale del desiderio, il suo collocarsi nell'"*entre*", nello spazio di senso che si colloca tra due corpi; tali corpi non sono che "accidenti" che si esprimono nella tensione del desiderio, della trascendenza. Aggiunge Nancy che nel godimento, il corpo erotizzato diventa una espressione linguistica di sé e così viene all'esistenza. Il senso dell'esistenza sta in questa eccedenza, in questo corpo che nel sesso parla, racconta di sé.

«Il desiderio non cresce se non nel disordine»³⁰: la perdita è la condizione necessaria del desiderio. Desiderare significa perdersi, sfidare la faglia che si apre, sostare nell'"*entre*". La natura stessa, dai Greci, intesa come divenire e, dunque, spinta, desiderio era intrinsecamente sessuata, una metamorfosi continua connessa ad un divenire che è imitazione di una beatitudine irraggiungibile. Il sesso e la natura viene prima del genere nel senso che il genere è un effetto, un certo modo di apparire e di svelarsi della spinta, del singolare-plurale. Scrive Nancy: «la sessualità non è né semplice né chiaramente identificabile»³¹, dal momento che il genere rappresenta un modo di apparire e di venire al linguaggio della spinta che di per sé è indifferenziata. L'aspetto fondamentale della sessualità è il suo turbamento, il suo scompiglio, il suo essere Altro o Inconscio, se si vuole.

Scrive Nancy: «Il sesso si sente confuso. L'anfibologia gli è consustanziale»³². L'ambiguità del sesso deriva dalla intima e originaria natura indifferenziata della spinta.

La violenza sessuale si iscrive nella negazione dell'Altro e del sesso in quanto tale. Eppure questa negazione è inscritta nel sesso nella misura in cui la ricerca della beatitudine coincide con la morte, cioè con il grado zero della pulsione. Il raggiungimento dell'Altro è il luogo in cui l'Altro cessa di esistere, muore. Bataille spiega che l'eroticismo non è che l'approvazione della vita fino alla morte e che la pulsione estrema congiunge la vita alla morte. La commedia e la tragedia si intersecano laddove nella commedia il conflitto si conclude con l'evitamento della morte dell'altro (nella commedia) e con la morte del seviziatore (nella tragedia). Il versamento di sangue è necessario perché ci sia commedia e tragedia al tempo stesso. Scrive Nancy: «molte

²⁹ Ivi, p. 128.

³⁰ Ivi, p. 140.

³¹ Ivi, p. 141.

³² Ibidem.

pratiche sessuali sono connesse alla tortura attraverso cui passa il godimento»³³. La sessualità estrema, spinta all'origine della sua sorgente, se da un lato esprime l'essenza della pulsione, ricorda altresì l'abreazione completa della scarica pulsionale e dunque la morte.

L'amore in quanto pulsione, si innalza, cresce, si solleva ma anche decresce, riprende attraverso le scosse, il terrore, la perdita del *principiū individuationis*. Nel sesso continuità e discontinuità sono la regola. La morte è una forma di godimento e il godimento è una forma di morte; una linea sottile li separa perché il desiderio è contemporaneamente presso di sé e fuori di sé. Anche Spinoza parlando del *conatus* a proposito della *natura naturans* spiega che in esso si può distinguere tra l'impeto dello slancio, della pulsione e la sua perseveranza a restare nella stabilità. La morte, in quanto equilibrio delle forze opposte, esprime un momento ineffabile del divenire; ineffabile perché lo slancio e la pulsione non può essere frenata e né può giungere ad un totale appagamento.

Scrive Nancy: «Il sesso si piega all'arte perché si piega alla forma». I gesti erotici sono forme che appaiono e scompaiono, sono movimenti che non si lasciano captare o irretire un po' come nell'arte in cui le forme esistono per scomparire e diventare invisibili. L'amore, come dice Jean Paulhan in *La felicità e la schiavitù* è «dipendenza da qualcun altro sia che siano le sue labbra, le sue spalle, i due occhi»³⁴.

Il romanzo è la scrittura del sesso nello slancio, nel desiderio, nel godimento che si connette alla narrazione. Le forme del romanzo non esistono che nella loro fuggevolezza, nella loro trascendenza. Nancy conclude il suo libro dicendo:

La prossimità innalza l'incommensurabile: la più piccola distanza, infinitamente ridotta ma infinitamente mantenuta, il contatto, il tocco, il punto in cui la rappresentazione si confonde e dove inizia la vertigine della presenza. Al tempo stesso scopare e la sua dissimulazione³⁵.

La parola può suscitare un silenzio e viceversa il silenzio può produrre la parola. La parola sessuata è la parola orgiastica capace di produrre un'atmosfera magico erotica perché l'amore è più potente della concupiscenza dal momento che esso è la linfa che anima i corpi degli innamorati.

³³ Ivi, p. 151.

³⁴ Cit. ivi, p. 169.

³⁵ Ibidem.