

LA COMUNITÀ COME POSTO VUOTO

di
Andrea Russo

1. *Worldesness*¹

La modernità, agli occhi di Hannah Arendt, si configura come una gigantesca alienazione dell'uomo dal mondo, come un ritirarsi dell'uomo dal mondo comunque dentro il bozzolo di una vita privata asfittica e fine a se stessa. L'essere-nel-mondo è originariamente *inter homines esse*. Il mondo è ciò che si dispiega 'tra' gli uomini. *World in Vita Activa* corrisponde all'intervallo dell'*infra*, allo spazio del 'tra' [*Zwischen*] o, che è la stessa cosa, alla sfera della vita pubblica: Scrive la Arendt:

La sfera politica sorge direttamente dall'agire-insieme, dal 'condividere parole e azioni'. Così, l'azione non solo è intimamente connessa con la parte del mondo comune a noi tutti, ma è la sola attività che lo costituisce. [...] La sua peculiarità [della sfera pubblica] è che, diversamente dagli spazi che sono opera delle nostre mani, non sopravvive alla realtà del movimento che lo crea, ma scompare non solo con la sparizione degli uomini [...] ma con la stessa scomparsa e l'arresto delle loro attività. Esso è potenzialmente ovunque le persone si raccolgano insieme, ma solo potenzialmente, non necessariamente e non per sempre. Che le civiltà possano sorgere e decadere, che potenti imperi e grandi civiltà possano declinare e scomparire senza catastrofi esterne [...] si deve a questa peculiarità della sfera pubblica che, essendo fondata in ultima analisi nell'azione e nel discorso, non perde mai il suo carattere potenziale.²

Si potrebbe dire che l'intera analisi dei gradi della *vita activa* pone un concetto di mondo 'altro' da quello sviluppato da Heidegger all'epoca dell'ontologia fondamentale. L'analisi heideggeriana della relazione ad altri sembra compiersi alla luce dell'attività della *poiesis*, ossia di ciò che la Arendt chiama l'operare in quanto produzione di artefatti. Heidegger insiste sul fatto che «innanzitutto e per lo più», il *Mitsein* è incontrato nel contesto dell'utensilità intramondana e che noi incontriamo gli altri «al lavoro». Non insiste affatto, in altri termini, su ciò che la Arendt chiama azione e che corrisponde in certa misura alla *praxis* (attività senz'opera) che Aristotele si era sforzato di scindere dalla *poiesis*. Scrive F. Fisetti nella limpida ricostruzione del suo pensiero:

La Arendt risemantizza il *Miteinandersein* come essere-tra-gli-altri, ove quel 'tra' dischiude lo spazio dell'azione e della libertà che si costituisce tra l'uomo e i suoi simili e che fa sì che il mondo sia un mondo comune, non qualcosa di estraneo e di inautentico.³

¹ Il saggio qui proposto di Andrea Russo è stato pubblicato originariamente in AA.VV., *Inoperosità della politica*, a cura di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 1999, pp. 32-48. Il testo è una rielaborazione dell'intervento che l'autore tenne nei primi mesi del 1999 presso l'Università di Bari ed organizzato da Il Collettivo Politico di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari Liberamente. La versione qui riproposta è la medesima; sono stati corretti alcuni refusi e sono state aggiornate alcune citazioni sulle base delle edizioni più recenti.

² H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, pp. 145-146.

³ F. FISTETTI, *Idoli del Politico*, Dedalo, Bari 1990, p. 214.

World in Vita Activa indica essenzialmente l'*habitat* comune, la casa. In epoca post-totalitaria la condizione che accomuna immediatamente molti è il fatto che tutti non si sentono a casa, è questa una condizione irreversibile. Non si è momentaneamente fuori dalle mura della propria comunità etica o politica alla quale si può fare ritorno. Quello che manca è esattamente questa casa comune, viviamo innanzitutto e per lo più un esilio permanente. Ora, è proprio in questa condizione di sradicamento senza precedenti che ritornano in maniera perturbante forme di appartenenza ataviche e identità simili a una «comunità di destino». Il nuovo millennio si apre con un proliferare virulento di 'case fittizie' e la fiamma del *Geist*, della meravigliosa stirpe serba ha già assunto i colori del sangue trasformandosi in opera-di-morte.

2. Il mito come volontà di volontà

Nel «deserto che cresce» del mondo moderno è possibile la comunità? Perché mito e comunità si strutturano in un nesso teorico indiscernibile? Come può la filosofia comune del secolo XXI ricominciare a pensare la comunità dell'essere al di là dell'essenza della comunità? È stato merito di Jean-Luc Nancy ne *La comunità inoperosa* aver sollevato questi interrogativi. In prima approssimazione, ciò che conta sottolineare è che la parola mitica è comunitaria per essenza. Scrive Nancy:

Il mito sorge soltanto da una comunità e per essa: mito e comunità si generano reciprocamente, infinitamente e immediatamente. Niente è più comune, più assolutamente comune del mito. [...] È il mito che decide e/o simbolizza le posizioni. Il mito opera le partizioni o le partiture che distribuiscono una comunità, che la distinguono per se stessa e l'articolano in se stessa. Né dialogo, né monologo, il mito è la parola unica di molti che così si riconoscono, trovando nel mito la loro comunicazione e comunione. [...] Il mito comunica il comune, l'essere-comune di ciò che rivela o recita. Insieme con ciascuna delle sue rivelazioni esso rivela, quindi, la comunità a se stessa, fondandola. È sempre mito della comunità, sempre, dunque, mito della comunione — voce unica di molti — capace di inventare e di spartire il mito. Non c'è mito che almeno non presupponga (se non è addirittura esso stesso ad enunciarlo) il mito della rivelazione comunitaria (o popolare) dei miti.⁴

Il mito si comunica necessariamente come parola piena originaria, rivelatrice e fondatrice di un popolo come «comunità di destino». Il mito in questo contesto non ha niente a che fare con la mitologia (per esempio quella di Odino e di Wotan per il nazionalsocialismo); in senso proprio, è una potenza, più che una cosa, è una risorsa più che un modello. Detto in altri termini, la questione che pone il mito, è quella del mimetismo, in quanto solo il mimetismo è in condizione di assicurare un'identità. Schematizzando all'eccesso, si può dire che almeno da Platone in poi, l'educazione o la formazione, la *Bildung* politica è pensata a partire dal processo mimetico: Platone lo rifiuta e produce un'autofondazione filosofica del politico, cioè una sorta di sur-determinazione della politica da parte della filosofia⁵. È noto a tutti che Platone ha escluso dall'educazione del cittadino, e più in generale dallo spazio della *polis*, i miti e le forme superiori dell'arte. Scrivono Nancy e Lacoue-Labarthe:

⁴ J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, pp. 109-110.

⁵ L'archi-scena della rivalità mimetica tra l'artista e il politico è uno di quei temi mediante il quale Platone inaugura la sur-determinazione della politica da parte della filosofia, l'egemonia della prassi filosofica sulla sfera del *politenein*. La posta in gioco nell'ultimo libro della *Repubblica* è il concetto di *mimesis* e Platone intende dimostrare il primato della nozione di *poiesis* (in primo luogo quella del demiurgo), su quella di *mimesis* concepita come mera imitazione. Su questi temi cfr. F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 7-17.

La decisione platonica relativa ai miti si fonda su un'analisi teologico-morale della mitologia: i miti sono finzioni e raccontano sugli dei e il loro mondo menzogne sacrileghe. È necessario perciò correggere i miti, purgarli, bandire tutte queste storie di parricidi e matricidi, di delitti di ogni genere, di violenze, di incesti, di odi e di inganni. [...] I miti sono socialmente nefasti. [...] Il mito è una finzione, in senso forte, nel significato attivo di plasmare o, come afferma Platone, di 'scolpire': è dunque un costruire fittizie realtà archetipiche, il cui ruolo consiste nel proporre, se non nell'imporre, modelli e tipi [...], nella cui imitazione un individuo – o una città o un popolo nella sua interezza – può cogliere se stesso e identificarsi. [...] L'ortopedia platonica interviene per raddrizzare il mimetismo a tutto vantaggio di una condotta razionale, vale a dire 'logica' (conforme al *logos*). Si comprende allora il perché, analogamente, Platone debba epurare l'arte, cioè bandire ed espellere in modo rituale l'arte in quanto quest'ultima comporta, nel modo di produzione che le è proprio, la *mimesis*: ciò va riferito essenzialmente, ma non esclusivamente, al teatro o alla tragedia. Da ciò deriva, come conseguenza, la considerazione che il problema del mito non è scindibile da quello dell'arte, non solo perché il mito sarebbe una sorta di creazione e di opera d'arte collettiva, ma soprattutto perché il mito, che l'opera d'arte esibisce, può essere, anzi è uno strumento di identificazione. Il mito è lo strumento mimetico per eccellenza.⁶

Platone nel mito della caverna, mito senza nessuna origine mitica, autoformato e autofondato, iscrive la nuova mito-logia del concetto più consona a risolvere i problemi di governo della *polis* e a tutelarne la salvezza contro la seduzione degli antichi miti.

Per Lacoue-Labarthe è la rivalità mimetica con l'Antico a regolare la costruzione del Moderno. La Modernità è un lungo processo storico il cui fine è l'appropriazione dei mezzi di identificazione. È noto a tutti il ruolo svolto dai modelli antichi (Sparta, Atene e Roma) nella fondazione degli Stati moderni e nella conservazione della loro cultura. Nella storia di quest'Europa assillata dallo spettro dell'imitazione, spicca con intensità il dramma della Germania⁷. Dalla fine del secolo XVIII, nella tradizione tedesca e in nessun'altra, è stata elaborata la riflessione più rigorosa che il mito intrattiene con la questione dell'identificazione. A Jena, intorno al 1798, Schelling, Hölderlin, Hegel gli Schlegel inaugurarono il

⁶ P. LACOUÉ-LABARTHE, J. L. NANCY, *Il mito Nazi*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 34-36.

⁷ «Dal Rinascimento – scrive Lacoue-Labarthe – l'Europa intera è preda dell'Antico ed è l'*imitatio* a regolare la costruzione del Moderno. Ciò che tuttavia distingue la Germania è che a partire dalla rivoluzione – o piuttosto dal suo compimento imperialista, che coincide con l'apparizione dell'idealismo speculativo o, come dice Granel, con l'entrata della Riforma sulla scena della filosofia –, la Germania ha rifiutato lo stile neo-classico, e 'latino', di questa *imitatio* (fatto che implica ugualmente il rifiuto della forma politica che il neo-classicismo aveva finito con il darsi, vale a dire la forma repubblicana) e ha cercato, difficilmente, di trovarsi uno stile proprio. Ma il compito, si sa, era al limite del possibile, se non del tutto impossibile. Da una parte, l'*imitatio* tedesca è indotta essenzialmente da quella francese, è di secondo grado, e ciò aggrava la sua difficoltà: l'*agôn* mimetico con la Grecia si raddoppia in un *agôn* con la Francia, dove non soltanto si tratta di strappare alla Francia il monopolio del modello antico (e dunque dell'arte, della cultura, della civiltà) ma, dove bisogna ancora inventare una Grecia rimasta fino a quel momento inimitata, una sorta di oltre-Grecia, se si vuole, che sia a fondamento per la Grecia stessa (ma che rischia allora, per altro, di non essere mai propriamente accaduta). La scoperta 'entusiasta' della Grecia, cioè la scoperta della religione 'autentica' dei Greci e la rivalutazione dei miti, questi sono i mezzi di tale invenzione, che suppone in fondo che si ritenga il cristianesimo una religione importata (orientale), estranea allo 'spirito europeo', e Roma il primo modello di cattiva *imitatio*. Più profondamente, in realtà, la costruzione che governa l'*imitatio*, la legge mimetologica, esige che l'*imitatio* si sbarazzi dell'*imitatio* stessa o che essa si indirizzi, in ciò che erige (o in ciò che è imposto) come modello a ciò che non dipende da un'*imitatio*. Ciò che l'*imitatio* tedesca cerca nella Grecia, è il modello – e dunque la possibilità di un puro sorgere, di una pura originalità: il modello di un'autoformazione. Così si spiega, d'altra parte, la contraddizione implacabile che abita l'*imitatio* radicalizzata sino a questo punto. Che sia o no indotta dal modello [...] l'pesigenza dell'*imitatio* di un'auto-formazione, che è l'pesigenza stessa dell'eredità o della trasmissione del genio secondo Kant, ordina un puro *double-bind*. La Germania, insomma, nel suo tentativo di accedere all'esistenza storica e di essere, come popolo-nazione, 'caratterizzata nella storia mondiale', ha semplicemente aspirato al genio. Ma il genio è per definizione inimitabile. Ed è proprio nell'impossibilità di questa imitazione del genio che la Germania si è letteralmente esaurita soccombendo a una sorta di psicosi o di schizofrenia spiritual-storica, di cui certi suoi geni più prestigiosi, da Hölderlin a Nietzsche, sono stati i segni (e le vittime) premonitori. De resto, solo una logica schizofrenica era in grado di autorizzare l'impensabile che è lo sterminio [...]» in P. LACOUÉ-LABARTHE, J. L. NANCY, *Il mito Nazi*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 99-103. Parlando di schizofrenia Lacoue-Labarthe non accredita la versione patologica del nazismo, ma scorge in esso la forma politica che più di ogni altra è in grado di fare chiarezza sull'essenza del politico moderno.

pensiero di una «nuova mitologia» il cui fulcro è l'idea che la mitologia sia sempre la forma obbligata, e forse l'essenza, del rinnovamento. L'uomo-nuovo sorgerà dal suo nuovo mito e nel suo nuovo mito. Scrive J. L. Nancy:

L'idea di una nuova mitologia, l'idea di procedere a una nuova fondazione poetico-religiosa nasce insieme con l'invenzione o la re-invenzione moderna della mitologia nell'epoca romantica. Il Romanticismo potrebbe essere definito come la coscienza simultanea della perdita della potenza di questo mito e come il desiderio o la volontà di ritrovare questa potenza viva dell'origine insieme con l'origine di questa potenza [...]. Il Romanticismo o la volontà di potenza del mito.⁸

Anche Heidegger, quando nel *Discorso di Rettorato* identifica la Grecia come la terra della Fondazione in virtù della potenza del suo «Grande Inizio»⁹ è nel solco della tradizione «riappropriativa» del romanticismo di Jena. Come sosteneva Schelling, riprendendo un'espressione di Coleridge, il mito è *tautegorico* e non *allegorico*: comunica se stesso, comunica l'identificazione come divenire sé del sé. Schelling si oppone a tutti coloro che considerando la mitologia come una finzione, dichiarando che le forze all'opera nel mito «non erano semplicemente immaginarie, ma le reali effettive potenze teogoniche»¹⁰. Schelling, con la tautegoria, converte integralmente la funzione del mito in fondazione o, che è la stessa cosa, inaugurazione del senso stesso. Scrive Nancy:

La natura mitante di Schelling è una volontà; essa è addirittura, anticipando Schopenhauer, la volontà del mondo e il mondo come volontà. Il mito non è la semplice rappresentazione, ma la rappresentazione all'opera che produce se stessa come effetto — mimesi autopoeitica: la finzione che fonda non un mondo fittizio [...], ma la finzione come formazione di un mondo o il divenir-mondo della finzione. In altri termini: la formazione di un mondo del soggetto, il divenir-mondo della soggettività. Teogonia, cosmogonia, mitogonia e mitologia, la volontà del mito è la volontà di mito della volontà. Come si è visto, essenzialmente il mito comunica se stesso e non un'altra cosa. Comunicandosi, fa essere ciò che dice, fonda la sua finzione. Questa comunicazione efficace di sé è la volontà — e la volontà è la soggettività presentata (che si rappresenta) come una totalità senza resti.¹¹

La volontà di potenza del mito, evocata dal romanticismo, è inscritta anche nel comunismo e nello strutturalismo. Nella modernità, queste tre correnti costituiscono l'ultima tradizione del mito, l'ultima maniera per il mito di inventarsi e di trasmettersi. Per Nancy, la volontà di mito non è forse altro che la volontà di volontà; figura nella quale Heidegger risolve la volontà dipotenza di Nietzsche e individua l'essenza ultima della soggettività come dismisura assoluta, brama di impadronirsi della Terra, di radicarsi nell'ente e di ridurlo a puro «fondo»¹² dei progetti umani, di dominio e di manipolazione. Questa volontà di potenza di mito definisce tutta una modernità:

⁸ J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 99.

⁹ «Questo inizio – scrive Heidegger – è l'irruzione della filosofia greca. Il quel punto della sua storia, per la prima volta, l'uomo occidentale sulle salde fondamenta di una stirpe in virtù del suo linguaggio, fronteggia l'essente nella sua totalità e lo interroga e lo comprende come l'essente che esso è. Ogni scienza filosofica che lo sappia e lo voglia, oppure no. Ogni scienza resta vincolata all'inizio della filosofia» in M. HEIDEGGER, *L'autoaffermazione dell'Università tedesca, Il rettorato 1933-34*, Il Melangolo, Genova 1988, p. 19. Nel proclamare la missione spirituale del popolo tedesco, Heidegger nel 1933 vuole riattualizzare la potenza dirompente e originaria che è alla base dell'intero sapere occidentale. Questa identificazione della scienza con la filosofia introduce la questione del *Führung*, il problema «dell'egemonia dell'egemonia» come precisa Lacoue-Labarthe. Su questo tema cfr. F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 121-129.

¹⁰ F. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, Zanichelli, Bologna 1972, p. 448.

¹¹ J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 121-122.

¹² Su questo tema cfr. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

[...] tutta quella modernità estremamente larga che abbraccia, in un'alleanza strana e contorta, la nostalgia poetico-etnologica di una prima umanità mitante e la volontà di rigenerare la vecchia umanità europea mediante la resurrezione dei suoi miti più antichi e la loro ardente messa in scena: intendo evidentemente il mito nazista [...]. Ciò non vuol dire che i pensatori del mito, dal XIX secolo in poi, siano responsabili del nazismo, ma che esiste una coappartenenza fra il pensiero del mito, della scenografia mitica, e la messa in opera e in scena di un 'Volk' e di un 'Reich' nel senso che il nazismo conferì a questi termini. [...] Forse l'idea di mito concentra in sé sola tutta la pretesa dell'Occidente di appropriarsi della propria origine o di strapparle il segreto per riuscire a identificarsi, finalmente, assolutamente, intorno alla propria declamazione e alla propria nascita. Forse l'idea del mito presenta in sé sola l'idea stessa dell'Occidente nella sua rappresentazione e nella sua pulsione permanente a risalire alle proprie fonti per rigenerarvi come il destino stesso dell'umanità. In questo senso, ripeto, non abbiamo più niente a che fare col mito.¹³

3. *La comunità comunionale*

Il mito della comunità è una forma particolarmente compiuta dell'ontologia della soggettività che ha per fine la comunità assoluta. La tragedia che i moderni hanno sperimentato nel secolo XX nell'esperienza del nazionalsocialismo e del cosiddetto «socialismo reale» è la comunità come opera, la comunità dell'immanenza umana in cui l'uomo è il produttore della sua essenza.

È per questo che le imprese politiche o collettive dominate da una volontà d'immanenza assoluta hanno per verità la verità della morte. L'immanenza, la fusione nella comunione, non ha altra logica che quella del suicidio della comunità che si regola su di essa. La logica della Germania nazista, infatti, non è stata soltanto quella dello sterminio dell'altro, dell'uomo inferiore, esterno alla comunione del sangue e della terra, ma virtualmente anche il sacrificio di tutti coloro che, nella comunità 'ariana', non soddisfacevano più ai criteri dell'immanenza pura, cosicché, non essendo evidentemente possibile fermare tali criteri, lo stesso suicidio della nazione tedesca poteva rappresentare un'estrapolazione plausibile di quel processo: d'altronde, non sarebbe sbagliato dire che ciò abbia realmente avuto luogo, almeno per quanto riguarda certi ambiti della realtà spirituale di questa nazione.¹⁴

La comunità comunionale compie la sua assolutezza mediante la trasfigurazione-fusione dei suoi morti in qualche sostanza o in qualche soggetto che può essere indifferentemente, patria, suolo o sangue natale, nazione, umanità liberata o compiuta, famiglia o corpo mistico. Ciò che va sottolineato con vigore, scrive Fistetti, è:

che tutti i tentativi del mondo moderno di 'immortalizzare la comunità' prefigurando dei legami intersoggettivi superiori al di là della finitezza, fusi in qualche ipostasi collettiva, sono falliti tragicamente.¹⁵

La comunità comunionale, la comunità assoluta, dà un esito propriamente operatorio all'infinitizzazione del soggetto che è all'origine della metafisica dei moderni. La *Gemeinschaft* nazionalsocialista radicalizza e assolutizza il punto di vista 'immanente' dell'idealismo assoluto, per il quale nulla c'è fuori dell'Io. Nella comunità assoluta si mette in opera la morte per produrre questo Soggetto. La morte diventa il motore nascosto di un piano di organizzazione e di sviluppo. L'immanenza della comunità assoluta è un piano di trascendenza che esclude le differenze mediante lo sterminio e che si alimenta della morte dei singoli per costituirsi come piano.

¹³ J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, pp. 99-101.

¹⁴ *Ivi*, p. 38.

¹⁵ F. FISTETTI, *Comunità e Comunismo*, in "Nuova Poleis. Quadrimestrale di politica e cultura", Schena Editore, Brindisi 1990, pp. 74-75.

«Spinoza e noi»; questa formula per Deleuze può voler dire molte cose, anche il dispiegamento di un «piano comune di immanenza» dove stanno tutti i corpi. Non è più l'affermazione di una sostanza univoca. Scrive Deleuze:

Questo piano di immanenza o di coesistenza non è un piano nel senso di uno schema mentale, progetto-programma, è un piano nel senso geometrico, sezione, intersezione, diagramma.¹⁶

Dal punto di vista della filosofia materialista di Deleuze e Guattari, scrive A. Negri: «La teoria dei piani – non si presenta come una teoria del fondamento, ma come ontologia della costituzione [...] vale a dire che la teoria dei piani è una trasformazione delle forme percettive in figure dell'essere»¹⁷. Il piano di immanenza unisce tutte quelle intensità che rendono possibili tutti gli esseri¹⁸. Precisa Deleuze:

Vi sono due concezioni del tutto opposte del termine 'piano' o dell'idea di piano [...]. Si dice piano teologico ogni organizzazione che viene dall'alto e che si riferisce a una trascendenza anche nascosta: intenzione nella mente di un Dio, ma anche evoluzione delle supposte profondità della Natura, o anche organizzazione dei poteri in una società. Un tale piano può essere strutturale o genetico, ed entrambi insieme, esso riguarda sempre delle forme e i loro sviluppi, dei soggetti e le loro formazioni. Sviluppo delle forme e formazione dei soggetti: è il carattere essenziale di questo tipo di piano. È dunque un piano di organizzazione e di sviluppo. Per ciò rimarrà sempre, comunque lo si definisca, un piano di trascendenza che dirige sia le forme sia i soggetti, e che resta nascosto [...]. Esso dispone di una dimensione in più, implica sempre una dimensione supplementare alla dimensione del dato. Al contrario, un piano di immanenza, non dispone di una dimensione supplementare: il processo di composizione deve essere afferrato per se stesso, attraverso ciò che dà in ciò che esso dà. È un piano di composizione, non di organizzazione né di sviluppo. [...] Non vi è più forma, ma solo rapporti di velocità fra particelle infime in una materia non formata. Non vi è più soggetto, ma solo stati affettivi individuanti la forza anonima. Qui, il piano non contiene che movimenti e quiete, dei carichi dinamici affettivi: il piano sarà man mano percepito con ciò che ce lo fa percepire.¹⁹

Il piano di immanenza delineato da Deleuze e Guattari è altro dal pensiero organico del politico che Nancy definisce come «immanentismo». Il piano di immanenza è il proprio della filosofia ed evidentemente non può costituire un 'obiettivo' o essere un 'mezzo' del politico. Si domandano Deleuze e Guattari:

Esiste un piano migliore che non assegnerebbe l'immanenza a Qualcosa = X, e che non mimerebbe più nulla di trascendente? Si direbbe che il piano di immanenza sia contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato. Esso sarebbe dunque il non-pensato del pensiero [...]. Spinoza, l'infinito-divenire filosofo, ha mostrato, allestito, pensato il piano di immanenza migliore, il più puro, quello che non si offre al trascendente, né lo restituisce, quello che ispira meno illusioni, cattivi sentimenti e percezioni sbagliare.²⁰

¹⁶ G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini & Associati, Milano 1991, pp. 151-152.

¹⁷ A. NEGRI, *Deleuze e Guattari. Una filosofia per il XXI secolo*, in *L'inverno è finito*, Castelvecchi, Roma 1996, p. 126.

¹⁸ «Il piano d'immanenza – scrive Deleuze – è come un taglio del caos, e agisce come un setaccio. Il caos, in realtà, non è tanto caratterizzato dall'assenza di determinazione, quanto dalla velocità infinita con cui queste si profilano e svaniscono: non è un movimento dall'una all'altra, ma al contrario l'impossibilità di un rapporto tra due determinazioni, poiché l'una non appare senza che l'altra sia già scomparsa, e appare come evanescente quando l'altro sparisce come abbozzo. Il caos non è uno stato inerte o stazionario, non è un miscuglio casuale. Il caos rende caotica e scioglie nell'infinito ogni consistenza. Il problema della filosofia» è di acquisire una consistenza senza perdere l'infinito in cui il pensiero è immerso [...]. Dare consistenza senza perdere nulla dell'infinito [...]» in G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Torino 1996, p. 33.

¹⁹ G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini & Associati, Milano 1991, p. 158.

²⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Torino 1996, p. 49.

4. *La comunità dell'essere*

La tragedia che i moderni hanno sperimentato nel secolo XX nel nazionalsocialismo e nel cosiddetto 'socialismo reale' è la comunità come progetto che fa opera di morte. La morte nella comunità comunione è un dispositivo che fonde gli io in un Io o in un Noi superiore. Tramite la morte, la comunità assoluta tesse il legame di una vita superiore e mortale. Scrive Nancy:

[...] L'età moderna ha pensato la giustificazione della morte solo come salvezza o come conservazione dialettica della storia. L'età moderna si è accanita a rinchiudere il tempo degli uomini e delle loro comunità in una comunione immortale, nella quale la morte perde infine il senso insensato che dovrebbe avere e che, ostinatamente, continua ad avere.²¹

È proprio da questo nesso indissociabile tra comunità e morte che dobbiamo ricominciare a pensare la possibilità di una comunità dell'essere al di là dell'essenza della comunità.

La comunità dell'essere – e non l'essere della comunità – ecco ciò che è ormai in questione. O se si preferisce: la comunità dell'esistenza – e non l'essenza della comunità.²²

Per Nancy, l'essere per la morte del *Dasein* è stato pensato radicalmente da Heidegger nel suo essere-con ed è proprio questo che va pensato. La comunità è semplicemente la posizione reale dell'esistenza. Il paragrafo 26 di *Essere e Tempo* si intitola: *Il con-esserci degli altri e il con-essere quotidiano*. Scrive Heidegger:

Sul fondamento di questo essere-nel-mondo-‘con’ il mondo è già sempre quello che condivido con gli altri. Il mondo dell'esser-ci è con-mondo. L'in-essere è un con-essere con gli altri. L'essere-in-sé intramondano degli altri è un con-esser-ci.²³

Questa proposizione, come ci suggerisce Roberto Esposito, riprendendo Nancy, va presa assolutamente alla lettera. Dal punto di vista dell'ontologia fondamentale, l'esistenza è *con*, *con-esistenza* o non esiste.

[...] Tutto ciò che esiste, co-esiste, perché l'esistenza è l'essere la cui essenza è il 'con', il [*Mit*], l' [*avec*]. [...] L'esistenza, insomma, non può essere declinata alla prima persona plurale: noi siamo. Attenzione: non nel senso dell'intersoggettività [...]. Dal punto di vista dell'analitica esistenziale non c'è posto per l'Ego e non c'è posto per l'altro, il passaggio dall'immanenza del me alla trascendenza dell'altro viene lasciato alle spalle. Heidegger ritiene la sua analitica dell'esistenza incompatibile con le filosofie dell'alterità perché molto spesso questo altro è un altro soggetto, un alter-ego. [...] Nelle filosofie dell'alterità l'altro sta di fronte all'Uno in un rapporto di necessaria separatezza che può essere colmato solo attraverso uno sforzo di immedesimazione portato inevitabilmente a negare la sua alterità [...]. Contro questa tentazione fusionale, e dunque sacrificale dell'uno e dell'altro, cui paradossalmente perviene la filosofia dell'alterità, Heidegger richiama il carattere originariamente singolare e plurale – propriamente statico – dell'esistenza condivisa: ciascuno è apertura a tutti non benché, ma in quanto, singolo. L'altro non può essere avvicinato, assorbito, incorporato dall'uno – o viceversa – perché è già 'con' l'uno visto che non c'è l'uno senza l'altro. In questo senso non può neanche dirsi un 'noi' che non sia sempre un 'noi-altri'. [...] Noi siamo insieme agli altri non come punti che a un certo momento si aggregano, e neanche nel modo di un insieme suddiviso, ma in quello di essere da sempre gli-uni-con-gli altri e gli-uni-degli altri. ²⁴

²¹ J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 40.

²² *Ivi*, p. 167.

²³ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971, pp. 153-156.

²⁴ R. ESPOSITO, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998, pp. 100-102.

La morte dei singoli apre la comunità come un'esperienza inoggettivabile. La comunità è ordinata alla morte come ciò di cui è impossibile fare morte. L'essere-per-la-morte pensato radicalmente nel suo essere-con non è altro che il tentativo di enunciare che 'io' non è un soggetto, e che 'io' scompare effettivamente nella sua morte. La grande lezione heideggeriana che Nancy recupera è il riconoscimento della morte come limite inoggettivabile della finitezza. La comunità è il luogo di un limite in cui la singolarità appare esposta (o compare) all'altra singolarità. Scrive Nancy:

Invece di compiersi in un'opera di morte e nell'immanenza di un soggetto, la comunità si comunica attraverso la ripetizione e il contagio delle nascite: ogni nascita espone un'altra singolarità, un limite supplementare e dunque un'altra comunicazione. Non è il contrario della morte, perché la morte di quest'essere singolare appena nato è anch'essa iscritta e comunicata attraverso il suo limite. Egli è già esposto alla sua morte e ci espone con lui. Ma ciò significa essenzialmente che questa morte, così come questa nascita ci sono sottratte, non sono né opera nostra, né opera della collettività.²⁵

La nascita infinita della finitezza «non è né una produzione né un'autoposizione». Con un accento non so quanto consapevolmente arendtiano (si pensi proprio ai concetti di 'mondo' come spazio del 'tra', intervallo dell'infra', *in-between* tra gli uomini plurali) Nancy spiega che la com-parazione consiste «nell'apparire del fra come tale: tu e io (il fra noi): in questa formula l'e non ha il valore di una giusta posizione ma di un'esposizione»²⁶. Il comune come spaziamento tra le singolarità. La comunità come posto vuoto²⁷. La sfera pubblica – scrive la Arendt in *Vita Activa* – come «vivere intorno a un tavolo senza annullare le distanze. Il mondo che mette in relazione e separa nello stesso tempo»²⁸.

5. *La compassione: un dispositivo di identificazione con l'umano*

Hannah Arendt nel saggio *Sulla Rivoluzione* identifica la «compassione» quale matrice del giacobinismo. Scrive a tal riguardo Arendt:

Per Robespierre l'unica forza che poteva e doveva unificare le diverse classi della società per farne una sola nazione era la compassione di quelli che non soffrivano, per quelli che erano mahleureaux [...]. Quel che contava, in questo grande sforzo di generale solidarietà umana, era l'abnegazione, la capacità di immergersi nelle sofferenze degli altri [...]. La compassione, qui non dissimile dall'amore, abolisce la distanza, l'intervallo che sempre esiste nei rapporti umani, e se la virtù sarà sempre pronta ad affermare che è meglio subire un'ingiustizia piuttosto che farla, la compassione va ancora oltre, affermando in completa e persino ingenua serenità che è più facile soffrire che veder soffrire gli altri.²⁹

In questi passaggi è in atto uno smascheramento nicciano capace di mettere a nudo le esperienze concrete: la «compassione» è una passione retroattiva poiché, come l'amore, anch'essa è fusionale, neutralizza cioè la sfera dell'*infra* e si apre a un esito nichilistico-distruttivo tipico della comunità assoluta che fa opera di morte. Per Arendt, il racconto classico che meglio esplicita le motivazioni che stanno dietro le parole e le azioni dei grandi uomini della Rivoluzione Francese è la leggenda del Grande Inquisitore nel romanzo *I fratelli Karamazov*, il cui scrittore F. Dostoevskij contrappone la muta compassione di Gesù all'eloquente pietà dell'inquisitore, scrive Arendt:

²⁵ J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 64.

²⁶ *Ivi*, p. 68.

²⁷ Su questo tema cfr. A ILLUMINATI, *Il comune spettacolo del mondo*, in Id., *Il teatro dell'amicizia. Metafore dell'agire politico*, Manifestolibri, Roma 1998, pp. 133-179.

²⁸ H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 39.

²⁹ H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, pp. 84-91

Infatti la compassione ossia l'essere colpiti dalle sofferenze di qualcun altro come se fossero contagiose, e la piet , ossia essere dispiaciuto senza essere ferito nella propria carne, non solo non sono la stessa cosa, ma possono anche essere del tutto estranee l'una all'altra. La compassione, per sua stessa natura, non pu  essere suscitata dalle sofferenze di un'intera classe o di un intero popolo, per non dire poi di tutta l'umanit . Non pu  estendersi al di l  delle sofferenze di una singola persona e restare egualmente ci  che si presuma che sia, un patire insieme. La sua forza dipende dalla forza della passione stessa che, a differenza della ragione, pu  investire solo il particolare ma non ha alcuna nozione del generale n  alcuna capacit  di generalizzazione. La colpa del Grande Inquisitore era che egli, come Robespierre, era attirato verso *les hommes faibles* non solo perch  tale attrazione era indistinguibile dalla brama di potere, ma anche perch  egli aveva spersonalizzato i sofferenti, li aveva sussunti in un'entit  astratta, un'unica umanit  sofferente. La grandezza del racconto, a parte le sue implicazioni teologiche, sta nel fatto che ci fa sentire quanto suonino false le altisonanti frasi idealistiche della pi  squisita piet  nel momento in cui sono poste a confronto con la compassione.³⁰

La compassione si rivolge con intensit  soltanto verso il singolo uomo che soffre e si rivolge con un gesto e non con l'eloquenza virtuosistica della parola. Proprio perch  ascolta il discorso del Grande Inquisitore con compassione, e non perch  gli manchino gli argomenti, Ges  resta in silenzio, colpito dalla sofferenza che sta dietro il facile fluire del grandioso monologo del suo avversario. Il racconto si chiude con la scena del bacio di Ges  al Grande Inquisitore; il bene   cio  pi  un gesto che un discorso.

La grande lezione 'pratica' che Arendt guadagna da questa leggenda   il fatto che non pu  essere la compassione la molla dell'azione che cambia le condizioni del mondo al fine di alleviare la sofferenza umana. Seguendo il filo conduttore della critica arendtiana come sentimento retroattivo, potremmo dire che le principali Rivoluzioni della modernit  (francese, americana e russa) sono fallite perch , ricadendo nell'organizzazione dispotico-burocratica del partito e dello Stato, non sono riuscite a costruirsi come unit  nomadica in rapporto con il fuori, riaffermando invece la tipica vocazione nichilistica dell'umanesimo sotto forma della dominazione totale sul vivente. Le rivoluzioni moderne non hanno mai posto il problema se la comunit  dell'essere riguardi soltanto l'uomo' e non anche l'inumano' e il 'sovraumano'. La comunit  dell'essere, in quanto regime ontologico singolare, non pu  essere semplicemente umana. Scrive Nancy:

E questo per una ragione estremamente semplice ma decisiva: nel movimento vero della comunit , nella flessione (nella coniugazione, nella dizione...) che l'articola, non   mai in questione l'uomo, ma sempre la fine dell'uomo. La fine dell'uomo non significa n  il suo scopo, n  il suo compimento, ma qualcosa di completamente diverso: il limite al quale l'uomo soltanto pu  giungere, cessando, una volta raggiunto, di essere semplicemente umano, troppo umano.³¹

La comunit  dell'essere non   la passione della fusione comunionale, ma la passione della comunit  come 'esteriorit  assoluta' sempre interrotta sul bordo della pi  piccola di questa singolarit .

[...] la singolarit  dell'essere   singolare a partire dal limite che l'espone: l'uomo, l'animale o il dio sono stati finora i vari nomi di questo limite, esso stesso vario. Esservi esposti consacra per definizione al rischio — o alla fortuna — di cambiare identit . N  gli dei, n  gli uomini, n  gli animali sono certi della loro identit . E' per questo che condividono un limite comune [...].³²

Nancy propone di affidare alla pratica della scrittura la salvaguardia della comunit  come istanza dell'*essere-con*. La scrittura   l'essere-articolato della parola stessa come partizione delle voci. Scrive Nancy:

³⁰ *Ivi*, p. 90.

³¹ J. L. NANCY, *La comunit  inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 157.

³² *Ivi*, p. 158

L'articolazione non è l'organizzazione. Essa non rinvia né al motivo della strumentazione né a quello dell'operazione e dell'opera. L'articolazione non ha a che fare, come tale, con un sistema operativo di finalità, benché possa essere sempre riportata o integrata in un tale sistema. In se stessa l'articolazione non è che la giuntura o meglio il gioco della giuntura: quel che ha luogo dove i diversi pezzi si toccano senza confondersi, dove scivolano, ruotano e si capovolgono l'uno sull'altro, l'uno al limite dell'altro – proprio al suo limite –, dove questi pezzi singolari e distinti si alzano e si abbassano, si flettono e si tendono insieme e l'uno attraverso l'altro, l'uno direttamente sull'altro, senza che questo gioco reciproco – che resta sempre pur sempre un gioco tra loro – costituisca la sostanza e la potenza superiore di un Tutto.³³

L'articolazione come scrittura, voce, dialogo è la zona di scambio tra gli esseri singolari e il limite che espone l'essere singolare in fuori non può che essere il corpo. È grazie alla potenza di un corpo che è sempre mutevole e in eterno divenire che l'essere singolare non è condannato al chiuso sempre uguale di una forma e di un'identità. Scrivono Deleuze e Guattari:

Si diviene animale soltanto se attraverso mezzi ed elementi qualunque, si emettono corpuscoli che entrano nel rapporto di movimento e di riposo delle particelle animali o, il che è lo stesso, nella zona di vicinanza della molecola animale. Si diviene animale solo molecularmente, [...] l'uomo non diviene lupo. Né vampiro come se cambiasse specie molare; ma il vampiro e il lupo mannaro sono dei divenire dell'uomo, cioè delle vicinanze tra molecole composte, dei rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza tra particelle emesse. Certo, vi sono lupi mannari, vampiri, lo diciamo con tutto il cuore, ma non cercate in loro la rassomiglianza o l'analogia con l'animale, dal momento che sono il divenire animale in atto o la produzione dell'animale molecolare (mentre l'animale 'reale' è preso nella sua forma e nella sua soggettività morale). È in noi che l'animale mostra i denti, come il topo di Hoffmansthal, o il fiore i suoi petali, ma succede per emissione corpuscolare, per vicinanza molecolare, e non per imitazione di un soggetto, né per proporzionalità di forma.³⁴

L'essere finito esiste secondo l'estensione e com-pare grazie al corpo. La trasmutazione incessante è il destino del corpo in virtù del suo rapporto necessario con la struttura materiale, che si è consacrati a rischio di cambiare identità. La sfera dell'*infra*, la spaziatura 'tra' gli esseri singolari nella zona comune di scambio intorno alla quale compaiono gli esseri singolari. Il comune all'uomo, alla donna, alla pianta, all'animale, al dio è una zona di indiscernibilità, di idecidibilità tra tutti questi esseri singolari. Questa zona di scambio esteriore su cui gli esseri singolari si affacciano non è una cosa di cui ci si può appropriare. Come ha sottolineato Roberto Esposito:

il [munus] che la [communitas] condivide non è una proprietà o una appartenenza. Non è un avere ma al contrario un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente già è, una mancanza. I soggetti della comunità sono uniti da un 'dovere' – nel senso in cui si dice 'ti devo qualcosa', ma non 'mi devi qualcosa' – che li rende interamente padroni di sé stessi. E che più precisamente li espropria, in parte o per intero, della loro proprietà iniziale, della loro proprietà più propria – vale a dire della loro soggettività [...]. Il comune non è caratterizzato dal proprio, né dall'improprio o, più drasticamente, dall'altro. Da uno svuotamento – parziale o integrale – della proprietà nel suo negativo. Da una depropriazione che investe e decentra il soggetto proprietario forzandolo ad uscire da sé stesso. Ad alterarsi. Nella comunità, i soggetti non trovano un principio di identificazione [...]. Essi non trovano altro che quel vuoto, quella distanza, quella estraneità che li costituisce mancanti a sé stessi: 'donati a' in quanto essi stessi 'donati da' un circuito di donazione reciproca [...].³⁵

³³ *Ivi*, p. 155.

³⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille paini. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 1996, pp. 205-206.

³⁵ R. ESPOSITO, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998, pp. 16-17.

Questa zona comune su cui si affacciano tutti gli esseri singolari è la regione informe del linguaggio. Non esiste un soggetto di enunciazione che può arrogarsi il diritto di proclamare che il linguaggio sia proprietà di qualcuno, perché esso è originariamente iscritto in un circuito di donazione reciproca. Nel linguaggio:

sento che l'altro o degli altri parlano e che c'è un'archi-articolazione essenziale della voce e delle voci che costituisce l'essere-in-comune stesso: la voce è in sé stessa sempre articolata (differente da sé, che si differisce) ed è per questo che non c'è la voce, né le voci plurali degli esseri singolari.³⁶

Il «superuomo» per Deleuze è l'uomo che si è fatto carico dell'essere del linguaggio non come proprietà, ma come «deteritorializzazione assoluta dell'uomo». È sulla prossimità del pensiero e della letteratura con l'esteriorità quello su cui bisogna soffermarsi. Deleuze e Guattari dicono:

Si pensa e si scrive per gli stessi animali. Si diventa animali perché anche l'animale diventi altro da sé. L'agonia di un topo o l'esecuzione di un vitello restano presenti nel pensiero, non per pietà ma come zona di scambio tra l'uomo e l'animale, in cui qualcosa dell'uno passa nell'altro.³⁷

Ritorniamo in maniera un pò brusca alla critica arendtiana della compassione come sentimento retroattivo. Ciò che va rimarcato è che nelle rivoluzioni moderne la compassione ha funzionato come un dispositivo di identificazione sentimentale con l'umano. Il pensiero politico occidentale, anche nelle sue forme rivoluzionarie, ha ripetuto un solo e medesimo ritornello: l'essere sociale è proprietà dell'uomo. Niente è più rimosso nel pensiero politico occidentale del fatto che lo *zoon politikon* è secondo rispetto alla comunità e che esiste dunque ciò che impropriamente si potrebbe chiamare una 'socialità' originaria e ontologica il cui principio va ben oltre il semplice motivo dell'essere-sociale dell'uomo.

6. Metafisica e politica

È molto difficile considerare le riflessioni di Nancy e Arendt sul concetto di comunità e sulla categoria del politico come un oggetto di studio da cui derivare direttamente progetti per la prassi. Al di là del problema se esista contatto o un contrasto tra la definizione arendtiana di *sfera pubblica* come intervallo dell'*infra* e la comunità configurata da Nancy come regime ontologico singolare³⁸, ciò che va sottolineato è che in entrambi gli autori è molto forte la volontà di decostruire la matrice metafisica inscritta nella tradizione politica occidentale. Grazie al deserto prodotto dal Terrore³⁹, da una parte, e alla ferrea logica deduttiva dell'ideologia⁴⁰, dall'altra, il totalitarismo è riuscito a realizzare ciò che da sempre per la metafisica era sempre e soltanto rimasto un sogno: la creazione di un'unica umanità, indistinguibile nei suoi molteplici appartenenti. La volontà di dominazione totale come essenza ultima

³⁶ J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 156.

³⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Torino 1996, p. 103.

³⁸ Per Roberto Esposito, il 'pubblico' dell'arendtiana sfera pubblica è lontano dall'esprimere tutta la complessità del 'comune'. Per Esposito la Arendt è la più radicale pensatrice dell'intersoggettività. L'intersoggettività è il reciproco riconoscimento che da dell'altro sempre l'*alter ego*: « simile in tutto e per tutto all'*ipse* » che si vorrebbe contestare e che invece si riproduce raddoppiato. È proprio questo gioco di specchi a riprodurre la filosofia della *polis* arendtiana. Su questo tema, cfr. R. ESPOSITO, *Polis o communitas?* in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Mondadori, Milano 1999, pp. 84-106.

³⁹ Il Terrore rivoluzionario è soltanto uno dei nomi di una lunga lista dei modelli storici dello sterminio. Su questo tema cfr. P. LACQUE-LABARTHE, *La finzione del politico*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 47-56.

⁴⁰ Sul significato del termine 'ideologia', cfr. HANNAH ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, pp. 647-649.

del progetto metafisico occidentale è riuscita davvero nell'apocalisse di Auschwitz a eliminare gli uomini diversi e plurali per la *nuda vita*. Agamben, in continuità con la riflessione arendtiana scrive:

L'isolamento della sfera dell'essere puro, che costituisce la prestazione fondamentale della metafisica dell'occidente, non è, infatti, senza analogie con l'isolamento della *nuda vita* nell'ambito della sua politica. [...] In un caso, si tratta di isolare dai molteplici significati del termine «essere» (che, secondo Aristotele, «si dice in molti modi»), l'essere puro (on haplós); nell'altro, la posta in gioco è la separazione della *nuda vita* dalle molteplici forme di vita concrete. [...] Eppure proprio questi concetti vuoti e indeterminati sembrano custodire saldamente le chiavi del destino storico-politico dell'occidente; e, forse, solo se avremo saputo decifrare il significato politico dell'essere puro potremo venire a capo della *nuda vita* che esprime la nostra soggezione al potere politico, come, inversamente, solo se avremo compreso le implicazioni teoretiche della *nuda vita* potremo sciogliere l'enigma dell'ontologia. Giunta al limite dell'essere puro, la metafisica (il pensiero) trapassa in politica (in realtà), così come è sulla soglia della *nuda vita* che la politica si trasgredisce in teoria.⁴¹

La metafisica è il motore nascosto della politica. La metafisica ha sur-determinato la sfera politica installandone «l'ordine del discorso» e il «regime di verità». Da quanto la metafisica si è attribuita il ruolo di fondamento ha funzionato come un dispositivo di produzione di 'realtà archetipiche fittizie' su cui si sono modellati gli organi del potere dello Stato. Il politico ha organizzato la società proprio come se si trattasse di un progetto di fabbricazione il cui prodotto è un vocabolario di identità (Nazione, Stato, Partito, Famiglia, Chiesa, Letteratura, Filosofia) il cui fine è la continuità del dominio. Come mai alle lotte di liberazione nazionale non ha mai fatto seguito alcun mutamento nel rapporto tra governati e governanti? Il pensiero politico deve decostruire quest'equazione impropria tra autodeterminazione dei popoli e democrazia, perché nazione e democrazia non sono la stessa cosa.

⁴¹ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 203-204.