

ESSERE-IN-CO-MUNE. COORDINATE PER IL GIURIDICO NELL'ONTOLOGIA POLITICA DI JEAN-LUC NANCY

ISHVARANANDA CUCCO *

Abstract: this paper focuses on the main concept in Jean-Luc Nancy's philosophy: *being-in-common*. Starting from the evidence that Nancy's ontology, mainly focused on political, has left the juridical side of the *in-common*, the purpose is to draw the lines of the deep - and juridically significant - structures of the coexistence relationship that rule every kind of human community. The method adopted consists in deepening and developing, privileging a semantic-theoretical analysis, the conceptual resources inside the notion of *being-in-common*, using for this aim also philosophical approaches that have been able to transpose and elaborate theoretically the empirical evidence on community detected by the «anthropology of gift».

Keywords: Jean-Luc Nancy – ontology - community – gift – anthropology – philosophy of law

1. Introduzione

In *Verità della democrazia*¹, Jean-Luc Nancy, criticando da una parte l'individualismo liberale «che produce solo l'equivalenza degli individui»² e, dall'altra, l'economicismo in cui «“tutto si equivale”»³ nell'appiattimento al valore-merce, individua nella *democrazia* lo spazio dell'*inequivalenza*⁴. Si tratterebbe di una dimensione in cui «ognuno – ogni “uno” singolare di uno, di due, di molti, di un popolo – è unico di unicità, di una singolarità che *obbliga* infinitamente e *si obbliga* a essere messa in atto, in opera e in lavoro»⁵; in ragione di ciò, «l'uguaglianza rigorosa [perseguita dalle democrazie storiche]

* Ishvarananda Cucco, Dottore di ricerca in Studi Politici, Sapienza Università di Roma. E-mail: ishva.cucco@gmail.com.

¹ J.-L. Nancy, 2009.

² Ivi, 49-50.

³ *Ibidem*.

⁴ *Inequivalenza* è il titolo del capitolo X, (cfr. ivi, 47).

⁵ Ivi, 50-51, corsivi dell'autore.

è il regime in cui si condividono questi incommensurabili»⁶. Eppure, nonostante tali premesse, il livello politico dell'indagine sulla democrazia non pare decisivo. Nancy sottolinea che «la condizione per l'affermazione inequivalente [della democrazia] è politica in quanto il politico deve costruirne lo spazio»⁷; ma, precisa l'autore, «l'affermazione stessa [di tale forma di democrazia] non è politica»⁸: «la politica non sussume nessuno [dei] registri» che le si possono attribuire, «ma dà loro spazio e possibilità»⁹. La politica è, dunque, solo *la condizione di possibilità* in virtù della quale i principi possono tradursi in *praxis*¹⁰ nel contesto dell'in-comune, ma, come emerge in controluce da queste poche ma importantissime righe, la natura dell'in-comune trascenderebbe il politico; qual è dunque il suo statuto e come determinarne la natura?

Punto di partenza di questa indagine è che, in Nancy, non si ha a che fare con un'ontologia del politico che si precisa in una ontologia dell'essere-in-comune, ma piuttosto con un'ontologia dell'essere-in-comune che sfocia gradualmente, e in virtù di una precisa scelta filosofica dell'autore, in una ontologia politica. Che cosa comporta questo impercettibile assestamento di prospettiva? Comporta che a questa ontologia politica rimane necessariamente estraneo, o per lo meno in essa resta marginale, il *giuridico*: orizzonte *essenziale* dell'essere-in-comune¹¹.

Può allora il giuridico trovare una collocazione nel sistema filosofico di Nancy? La risposta a tale quesito appare scontata, in quanto un pensiero politico ha sempre un canale aperto in direzione del giuridico e viceversa¹², benché non sempre questo canale sia manifesto. Dunque, la questione diventa: quale può essere la collocazione appropriata del giuridico nella proposta filosofica di Jean-Luc Nancy? E quali conseguenze si possono trarre, rimanendo nella prospettiva dell'essere-in-comune, da una reintegrazione del giuridico in tale sistema? Per rispondere a tali quesiti, occorre cercare innanzitutto una

⁶ Ivi, 51.

⁷ Ivi, 53.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Praxis* è il titolo del capitolo XII del libro (cfr. ivi, 59).

¹¹ Sposando pienamente la tesi di Sergio Cotta, secondo cui nell'orizzonte «dell'esistenza e dell'esperienza umana» considerate «nella loro globalità», «il diritto è preso in considerazione [dalla filosofia del diritto] come *attività umana*, come *una modalità di espressione dell'esistenza e dell'esperienza dell'uomo*». Tale livello, in cui la *filosofia* del diritto (diversamente da quanto invece compete alla *scienza* del diritto, cfr. S. Cotta, 2014, Cap. II) può cogliere il giuridico è, sottolinea Cotta, un «orizzonte ultimo», in cui «il diritto si rivela allora connesso con le varie esigenze e forme dell'agire umano in generale, con la complessa natura dell'attività umana, e quindi, in definitiva, con la struttura stessa dell'uomo» (ivi, 54). Scopo del *filosofo del diritto*, che in ciò si differenzia dal *giurista*, interessato quest'ultimo alla «esistenza imperativa o normativa (*la validità*) e [al]'applicabilità e [al]'efficacia concreta» del diritto, è quello di condurre «una sorta, per così dire, di analitica esistenziale dell'esperienza giuridica – allo scopo di accertare i caratteri strutturali del diritto in quanto attività umana, ossia in quanto specifica risposta a un'esigenza, a un problema dell'esistenza» (ivi, 55, corsivo dell'autore). Si noti, in quest'ultimo fondamentale passaggio, il ricorso all'espressione heideggeriana «analitica esistenziale», che, in un autore come Cotta, il cui lessico, sempre ponderato, è in grado di assumere una non comune capacità chirurgica, mira a rafforzare l'idea che il piano ontologico sia quello decisivo in una ricerca genuinamente filosofico-giuridica.

¹² Una considerazione che può valere almeno a partire dalla prima modernità, come indica Michel Villey (cfr. Id, 1986, 258-259).

via d'accesso teorica al problema. Si tratta di trovare gli spazi per il giuridico *nel* sistema di Nancy, senza manomettere i presupposti filosofici elaborati dal filosofo attorno al tema dell'essere-in-comune, tutt'al più, laddove necessario, integrando il percorso analitico con prospettive teoriche di primo acchito estranee al pensiero nancyano ma compatibili con il quadro generale disegnato dal filosofo francese. Per accedere all'argomento, il criterio che si seguirà sarà quello linguistico. Assumendo tale ottica, ci si accorgerà come sia lo stesso Nancy, «artigiano» di concetti, a fornire indicazioni preziose per riconoscere le traiettorie più promettenti, ma anche i vuoti più fecondi, all'interno del suo pensiero per gli scopi prefissati.

2. Nancy, «artigiano» di concetti

La filosofia di Jean-Luc Nancy, è noto, presenta un lessico peculiare. Di più: essa è il suo lessico¹³. Non si tratta di un pensiero che assembla, o inventa, parole adoperate poi come meri *strumenti* teoretici, ma che poggia interamente sulle parole che usa, che aderisce perfettamente ai lemmi che utilizza. Quello nancyano è un pensiero continuamente irrorato dalla «linfa» semantico-etimologico-teoretica dei vocaboli che adotta; è per questa ragione che il filosofo francese si mostra particolarmente incline alla minuziosa ispezione dei termini e allo scrupoloso scavo nelle profondità del loro significato. Le parole di Nancy non *rinviano* semplicemente ai concetti, non sono cioè vettori inerti che conducono passivamente in direzione del senso *voluta*, di un senso che le precederebbe e che a esse rimarrebbe in qualche misura estraneo, come avviene nel linguaggio ordinario costituito a partire dalla relazione necessaria fra significante e significato¹⁴. Al contrario, le parole di Nancy *racchiudono* e *rivestono* i significati teoretici: più che come semplici contenitori, piuttosto come una piega esterna di questi stessi significati. L'opacità (se non addirittura l'equivocità) di termini come «partizione», «esposizione», «intervallo», «singolarità», etc. non ha nulla a che vedere con un gusto ermetico del filosofo, attiene invece alla comprensibile difficoltà che questi incontra nel servirsi di significanti normalmente in uso come fossero delle *pieghe*; la difficoltà cioè di restituire in assoluta trasparenza la complessità, la chiarezza e la profondità dei significati filosofici nello spazio limitato¹⁵ e bidimensionale¹⁶ del segno linguistico.

¹³ Sulla necessità di tenere conto, come si farà in questa sede, di tale specifico lessico per indagarne la struttura teoretica di fondo, cfr. G. Cotta, 2016. L'autrice sottolinea come i termini utilizzati dal filosofo francese siano «posti in un rapporto di necessario collegamento che è semantico e, in prospettiva, effettuale» in senso teoretico, *ivi*, 25. Anche in questa capacità che ha Nancy di creare concetti filosofici e di scavare in quelli già esistenti è possibile riconoscere la prossimità intellettuale con Martin Heidegger, che è ancor più manifesta, com'è noto, nei risvolti ontologici della sua filosofia dell'essere-con.

¹⁴ Il riferimento è ovviamente alla scienza del segno sviluppata da Ferdinand de Saussure.

¹⁵ Per quanto riguarda i rinvii di senso consolidati nel linguaggio ordinario.

¹⁶ Ci si riferisce alla dualità del segno, composto da significante/significato nella prospettiva studiata da Saussure.

Spostandoci dal particolare all'intero, tali significanti, visti nell'insieme e compresi all'interno della proposta speculativa dell'autore, sono osservabili come le singole articolazioni¹⁷ di una complessa intelaiatura filosofica. Queste articolazioni, nodi o gangli, sintetizzano o condensano, attraverso un sapiente uso della forza rappresentativa dei segni (evocativa, etimologica, speculativa), ventagli di significato che, schiusi per mezzo del ragionamento filosofico, illuminano tutte le porzioni del reale che concernono il tema, teoretico e politico a un tempo, dell'*essere-in-comune*.

Queste articolazioni concettuali, dunque, sono a loro volta i punti chiave di un *corpus* teorico, laddove tale immagine andrebbe pensata più al di qua della dimensione meramente metaforica, in quanto la filosofia di Nancy sembra assumere effettivamente i contorni di una struttura pseudo-organica. Essa, infatti, consta di un nucleo teoretico fondamentale, diremmo un *caput*, che «governa», «muove» le giunture più periferiche e rende ragione di esse; mentre queste ultime operano e cooperano conformemente alle premesse del vertice, che è l'epicentro teoretico fondamentale e che racchiude le domande essenziali dell'intera speculazione. Questo nucleo che dà impulso all'intero sistema è, appunto, la nozione-chiave di *essere-in-comune*, e lo spazio in cui essa disloca e muove le sue diverse articolazioni concettuali alla ricerca del proprio senso è quello del politico¹⁸ come condizione d'essere dell'uomo.

3. Accenni al diritto nella filosofia di Nancy

Negli anni Ottanta, Nancy ha sfiorato l'orizzonte del diritto in una serie di riflessioni condotte attorno al pensiero di Kant¹⁹. Il profilo giuridico di questo confronto sorgerebbe (il motivo del condizionale si chiarirà nel prosieguo) già a partire dalla domanda che fa da perno all'intenzione filosofica di tali scritti: «che significa essere obbligati? Che significa essere ingiunti?»²⁰. In questo paragrafo non interessa seguire nel dettaglio gli itinerari che Nancy ha percorso per rispondere a tali quesiti. Qui preme solo precisare chiaramente l'orizzonte investito da tale riflessione, il quale non coincide con il *giuridico* come «orizzonte ultimo»²¹ da cui affiora il diritto col suo sistema di istituzioni e norme, né la *giuridicità* come condizione d'essere dell'uomo e il cui sorgere è «richiesto dall'essere stesso dell'uomo»²² – fatto sorprendente in un autore dedito all'indagine sull'*essere* –,

¹⁷ Si riprende qui, ma solo in chiave metaforica, un'immagine, quella dell'*articolazione*, molto usata da Nancy. Cfr. per esempio J.-L. Nancy, 1995, 154-157.

¹⁸ Cfr. F. De Petra, 2013, 205.

¹⁹ Cfr. J.-L. Nancy, 1983.

²⁰ Ivi, 22. Tutte le traduzioni riportate in questa sede del testo appena citato sono mie. «Tale questione – dichiara Nancy –, compresa come questione ontologica [...] costituisce l'orizzonte, non superato, e neppure raggiunto, di questa raccolta», *ibidem*.

²¹ S. Cotta, 2014, 55.

²² S. Cotta, 1991, 16.

bensì il diritto nella sua proiezione e/o implicazione empirico-fattuale, per esempio di *discorso* giuridico²³ - *juris-dictio*.

«La giurisdizione, è il fatto di dire il diritto. Questo dire è inerente al diritto stesso»²⁴ dichiara Nancy, che in tal modo apre uno squarcio stimolante sul ruolo del linguaggio, ma – e questo è il punto – non tanto nel diritto o nella filosofia del diritto, quanto nella filosofia come *strumento* di conoscenza *impiegabile* (anche) nel diritto: nella filosofia che, spiega Nancy, procedendo da Atene a Roma²⁵, e sviluppando prima il *logos* poi la *jus-dictio*²⁶, muta, si arricchisce espandendo e affinando il proprio arsenale concettuale di base. Ciò avviene aggiungendo al discorso (*logos*) greco («che non ha un termine proprio per il giudizio»²⁷) i *criteri*²⁸ per un giudizio giusto²⁹ sulle cose osservate: la necessaria condizione di possibilità perché possano esserci *diritto* e *filosofia* del diritto. L'argomentazione di Nancy, dunque, è prettamente *gnoseologica*, e solo di riflesso filosofico-giuridica; un piano d'analisi, quest'ultimo, comunque lasciato cadere dall'autore.

«Che cosa accade quando la filosofia si fa giuridica³⁰? Che cosa accade quando la filosofia si fa giuridica non nel senso che arriva a prendere in considerazione il diritto come uno dei suoi oggetti incaricandosi della riflessione o della speculazione su di esso (bisognerebbe anche tener presente che *in diritto* una filosofia non può esimersi da questo compito...) ma nel senso che la filosofia stessa, come tale, si istituirebbe, si determinerebbe e si esporrebbe secondo l'idea e nella forma di un discorso (di una pratica) giuridico? Nel senso, quindi, che la filosofia si *legittimerebbe* giuridicamente»³¹.

²³ «Cos'è un discorso giuridico?» si chiede Nancy in apertura del saggio *Lapsus Iudicii* sul quale ci si soffermerà (Id, 1983, 37).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, 35.

²⁶ Ivi, 38.

²⁷ Ivi, 44.

²⁸ Nel discorso greco «il *kritèrion* è il segno distintivo, il marchio o l'impronta che corrisponde infatti al carattere proprio della cosa. La cosa non è data o prodotta da sé stessa nel o dal soggetto – essa è conosciuta dal suo criterio, che la discerne, la distingue e in tal modo la coglie», ivi, 45.

²⁹ Perché nel cogliere la cosa l'errore è sempre in agguato. Sottolinea Nancy che «occorre ben *krinein*, ben discernere i marchi appropriati», ciò poiché «con la teoria del segno irrompono allo stesso tempo; 1) la possibilità *patologica* dell'errore, cioè dell'incidente che si verifica nella conoscenza, e non frutto di una mera mancanza-di-conoscenza; 2) il ruolo della decisione (di un gesto "in più" del *logos*) quanto alla appropriatezza del segno; 3) e quello dell'enunciazione, almeno come attribuzione o predicazione che relaziona il segno alla cosa». Ora, «la decisione che si stabilisce per (in linea di principio) escludere qualsiasi *pathos* dal *logos* sarà trascritta dal *judicium*. È il diritto che ha preparato il concetto per l'assenza di concezione - o per la concezione non naturale, non generativa» *ibidem*, corsivo dell'autore.

³⁰ Anche qui, contrariamente a come si potrebbe ritenere, Nancy non si riferisce alla filosofia del diritto, ma al momento in cui nella filosofia come *logos*, nata e sviluppatasi in Grecia, confluiscono lo *jius* e la *dictio* concepiti dal pensiero romano. Dunque, per comprendere il senso del passaggio qui riportato, occorre attenersi al piano etimologico del termine «giuridico» («juridique»).

³¹ Ivi, 36, corsivi dell'autore.

La traiettoria gnoseologica è chiara. Questo taglio preclude a Nancy un'indagine sul *diritto in sé*³², coerente da una parte con l'impostazione ontologica data alla sua filosofia e, dall'altra e più specificamente, con la sua ricerca sull'essere *della comunità*³³, di cui il giuridico, appunto, è e resta una componente *essenziale*, come si preciserà meglio in seguito. Questo interesse gnoseologico, allora, distrae il focus speculativo di Nancy da un'indagine che renda conto del *luogo del giuridico* all'interno dell'essere-in-comune, in una fase in cui la riflessione del filosofo francese sulla comunità registrava importanti sviluppi³⁴.

A parte qualche accenno molti anni più tardi³⁵, Nancy sembra insomma non riservare al diritto un posto di rilievo nella sua filosofia dell'essere-con. Ne dobbiamo concludere, ancora una volta, che per Nancy il giuridico non possa trovare alcuno spazio in una ontologia dell'in-comune? O, piuttosto, che Nancy non ha ritenuto il giuridico meritevole di un approfondimento ontologico-speculativo nel corso della sua indagine sulla natura della comunità? L'ipotesi che si cercherà di vagliare in questa sede parte da una terza possibilità, assai più semplice e, allo stesso tempo, più stimolante sotto il profilo teorico, e cioè che l'autore, nel suo sforzo di elaborare un'ontologia *politica* non abbia trovato il modo, l'occasione o il tempo, per esplorare il versante giuridico dell'essere della comunità. Se le cose stanno così, è possibile che le risorse per una simile ricerca siano già presenti nella filosofia nancyana, benché in forma necessariamente embrionale e disorganica; un quadro che, appunto, in questa sede si tenterà di far affiorare e ricostruire, anche con l'apporto di contributi apparentemente estranei al pensiero del filosofo francese, ma non troppo distanti da esso, come si avrà modo di constatare.

4. Le coordinate per il giuridico nel sistema di Nancy, a partire dalla sua ontologia politica

Si cercherà ora di individuare la direzione attraverso cui questa lacuna potrebbe essere colmata. Il metodo adottato per iniziare questa parte della ricerca consiste nel partire dalla nozione-cardine del sistema nancyano. Più nello specifico, si tratterà di scomporre il concetto di *essere-in-comune* nelle sue unità semantico-teoriche costitutive, alla ricerca delle coordinate che consentano di inquadrare una direzione, un piano, una

³² Come *giuridicità*, nel senso che assume nel pensiero di Sergio Cotta (Cfr. Id, 1991, e soprattutto 2014, Parte 1).

³³ Sul tema della comunità, si segnala l'accurata messa a fuoco storico-teorica di Sergio Cotta nel saggio *Comunità*, in Id, 1989.

³⁴ Il breve ma fondamentale saggio *La communauté désœuvrée* è del 1986, ora in J.-L. Nancy, 1995.

³⁵ La domanda sulla giustizia è stata esplicitamente posta dal filosofo francese in un volumetto (J.-L. Nancy, 2007) in cui Nancy ha raccolto alcuni suoi interventi sul tema tenuti nelle scuole. L'orientamento dell'autore sembra propendere per un'idea redistributiva di giustizia, ma in questa sede ciò che interessa mettere in chiaro non sono tanto i profili generali di una idea di giustizia, quanto le premesse teoriche all'interno della filosofia di Nancy per una ontologia del diritto che possa affiancarsi alla ontologia politica dell'autore.

prospettiva in cui il giuridico possa trovare una collocazione conforme alla cornice speculativa tracciata dall'autore.

Ora, proprio a partire dalla densità concettuale del lessico filosofico di Nancy cui si è fatto cenno in precedenza, sembra possibile e utile scomporre la nozione di essere-in-comune in diversi nuclei semantico-teoretici, i quali, del resto, ciascuno a partire da una propria falda etimologica, permeano di senso filosofico tale nozione-chiave, restituendoci di essa la sua peculiare iridescenza speculativa. È su questi nuclei che occorre ora concentrarsi per individuare l'apertura³⁶ che ci permetterebbe di accedere a uno spazio idoneo al giuridico all'interno di questo sistema. Tali nuclei coincidono con altrettante radici etimologiche di cui si compone la nozione: «essere», «in», «co-», «-mune»³⁷. Tralasciando la nozione di «essere» sulla quale è stato già scritto molto alla luce della sua prossimità col pensiero heideggeriano³⁸, saranno gli ultimi tre nuclei a focalizzare l'attenzione di questo studio.

5. L'in del co-mune

Nancy chiama *intervallo* lo spazio teoretico che si costituisce fra l'in e il cum dell'in-comune³⁹. Questo intervallo è uno spazio dalle caratteristiche peculiari: a una prima impressione sembra vuoto, neutro, ma paradossalmente *essenziale*, in quanto permette alle componenti che vanno a riempirlo (i soggetti concreti dell'essere-in-comune: l'io e l'altro, il «te e il me», il noi⁴⁰) di essere *in comune*, cioè di *essere* propriamente nella prospettiva filosofica dell'autore⁴¹. Osservato con più attenzione, allora, questo «*inter*

³⁶ Scrive Nancy che «la semplice giustapposizione di oggetti è già in grado di fare senso. Non di produrre significati [...], ma senso, un'apertura di senso poiché il senso non è nient'altro che un rinvio di posto in posto, di presenza in presenza», J.-L. Nancy, 2013, 19.

³⁷ Il lemma «comune» può essere fruttuosamente analizzato anche a partire dalla sua prossimità etimologica col termine «comunità», che designa una «pluralità di persone unite da relazioni e vincoli comuni, in modo da costituire un organismo unico» (M. Cortellazzo, P. Zolli, 2019, 274), dunque scomposto in «com-» e «-une»: una prossimità – *cum* – che unisce. Tale interpretazione sarebbe fondata, anche alla luce dell'epicentro semantico (è l'essere della *comunità* che interessa Nancy) da cui si dipanano i vari concetti derivati - «comunione», «comunismo», «comparizione», «comunicazione» – di cui si interessa il filosofo (su tale ventaglio semantico, cfr. in particolare J.-L. Nancy, 1995). Per ragioni che risulteranno più chiare nel prosieguo, sarà invece l'etimo consolidato di «comune» (cfr. M. Cortellazzo, P. Zolli, 2019, 274), il quale rinvia alla voce latina *commūne*, a sua volta composta da *cūm* e *mūnus*, a essere accolto nell'approfondimento di questo lavoro.

³⁸ I riferimenti di Nancy a Heidegger sono molteplici, anche in virtù della feconda «mediazione» derridiana (cfr. J. Derrida, 2019; cfr. anche J.-L. Nancy, 2013), e in ciò è chiara la prossimità dell'essere pensato dal filosofo francese con l'essere al centro della riflessione heideggeriana (cfr., per esempio, J.-L., Nancy 2003), aspetto sul quale si tornerà più avanti. Sul confronto filosofico tra Nancy e Heidegger, cfr. R. Zagury-Orly, 2011 e L. Serafini, 2011.

³⁹ J.-L. Nancy, 2013, 111.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, 112.

⁴¹ «Il 'mit' non qualifica il 'sein' [...] e [...] il 'mit' non qualifica nemmeno il 'Dasein', ma lo costituisce essenzialmente», scrive Nancy (*Id.*, 1995, 169), che, come è noto, rimproverava a Heidegger di non aver pensato adeguatamente, «con la radicalità e la determinazione dovute» (*ivi*, 168) il *Mit-* del *Mit-sein* o del

dell'in-comune»⁴² più che «vuoto» e/o «neutro» si presenta come una nientità: è cioè un *niente* che «non è niente senza le sue componenti, e ancora è qualcosa di diverso dalle sue componenti»⁴³; è dunque *niente* in quanto non è «nessuna sostanza qualunque, nessuna presenza *an-sich-für-sich* (in sé per sé)»⁴⁴. Pertanto, «questo “niente” non è propriamente niente: si tratta di qualcosa che non è una cosa, né un *Gegestand* (soggetto) presente a sé e come una qualche specifica *Gegenwart* (presenza) spazio-temporale»⁴⁵. Potremmo dunque descriverlo come un ni-ente in senso heideggeriano⁴⁶ ma che, a differenza che in Heidegger, non coincide con l'essere dell'ente (umano), ma si limita a marcare il perimetro in cui questo ente *può essere*, ossia *può affiorare nell'essere-in-comune*.

Per comprendere meglio questo intervallo, le metafore spaziali impiegate da Nancy risultano decisive, purché vengano assunte come più che meramente figurative o esemplificative, in ragione dell'uso nancyano del linguaggio come *piega* cui si è precedentemente fatto cenno. L'autore, riferendosi a questo *inter*, utilizza, adottando una precisa scelta terminologica, il termine *topos*⁴⁷. L'*inter*, afferma Nancy,

«non è un qualcosa-da qualche parte, in un *topos*; piuttosto è esso stesso un *topos*. *Inter* è la capacità grazie a cui qualcosa, o piuttosto alcune-cose e alcuni uno «sono là» – *da*. Questo essere là significa, più precisamente, che coloro che ne sono coinvolti si trovano l'un l'altro *tra* o *inter*, non essendo l'*inter* nient'altro che il proprio *topos*, il «*milieu*» o il mondo in cui gli esseri esistono»⁴⁸.

Subito dopo, Nancy richiama in modo esplicito i concetti heideggeriani di *Dasein* e di *in-der-Welt-sein*, nei quali, osserva il filosofo, «è in atto anche una topologia del *zwischen* (tra)»⁴⁹. Indubbiamente i concetti di *esser-ci* e di *essere-nel-mondo* convocano una dimensione interstiziale, della quale il primo a interessarsi è, del resto, lo stesso Heidegger⁵⁰. In Heidegger, ad ogni modo, questa dimensione⁵¹ sembra esaurirsi in una

Mit-da-sein (*ibidem*). La questione viene affrontata da Nancy anche altrove; cfr., per esempio, Nancy 2013, 97-98). Il comune, dunque, coincide con l'essere stesso dell'esser-ci.

⁴² J.-L. Nancy, 2013, 112.

⁴³ Ivi, 111.

⁴⁴ Ivi, 112.

⁴⁵ Ivi, 113.

⁴⁶ Com'è noto, il Niente heideggeriano (cfr. M. Heidegger, 2001), così spesso frainteso (cfr. la *Nota introduttiva* di F. Volpi in ivi, 20 e ss.), coincide con l'essere dell'esser-ci: «il Niente e l'essere sono la stessa cosa» afferma lapidario Heidegger (ivi, nota *d*, 55). In altri termini, si tratta di un altro modo, forse più ermetico ma anche più accurato dal punto di vista del lessico ontologico impiegato dal filosofo di Meßkirch, di designare l'essere alla luce della differenza (appunto *ontologica*) che lo contraddistingue dall'ente.

⁴⁷ J.L. Nancy, 2013, 112-114.

⁴⁸ Ivi, 113.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Dimensione esplorata dal filosofo tedesco nella sua forma «locale», di stato in un luogo – «il “nel mondo”» (M. Heidegger, 2001, 83), «l'“in-essere”» (ivi, 84): «con questo “in” intendiamo la relazione d'essere di due enti estesi “nello” spazio tra loro in rapporto al loro luogo in tale spazio» (*ibidem*), propedeutici tuttavia a una ricerca sull'essere che è situato a monte di questo «in» (cfr. ivi, 84-86): «l'in-

«spazialità» che si dispiega solo *per e in funzione dell'essere* dell'esser-ci⁵², ritenendo il filosofo tedesco di primaria importanza indagare la *mondanità* del mondo⁵³ proprio in ragione dell'ente, l'unico ente, che *può* riconoscerla come tale. Ora, anche in Nancy, non molto diversamente che da Heidegger, tale regione sembra coincidere con una «estensione di soglia», qualcosa che il filosofo francese chiama *spaziatura*⁵⁴, nella quale si articola il rapporto tra le singolarità che costituiscono la comunità⁵⁵, ma con la sottile - eppure decisiva - differenza rispetto al filosofo tedesco che è proprio questa spaziatura a guadagnare primazia ontologica, anche rispetto agli enti (l'io e l'altro, il «te e il me», il noi) che vi si trovano situati⁵⁶. Dato il suo rilievo ontologico nel sistema delineato dal filosofo francese, allora, bisogna necessariamente misurarsi con questa *spaziatura* per

essere [...] significa una costituzione dell'esserci ed è un'esistenziale [...] in queste analisi si tratta di vedere una struttura originaria dell'essere dell'esserci» (ivi, 84, corsivo dell'autore).

⁵¹ Questa *dimensione*, cioè il «tra» indicato da Nancy, non *il mondo* in sé, problema fenomenologico (M. Heidegger, 2014, 97) il cui valore filosofico è pur rilevante essendo genuinamente ontologico (cfr. ivi).

⁵² «L'ente all'interno del mondo sono le cose, le cose naturali e le "cose dotate di valore". È la loro cosalità a rivelarsi problematica» (ivi, 97).

⁵³ «"Mondanità" è un concetto ontologico e significa la struttura di un momento costitutivo dell'essere-nel-mondo», (M. Heidegger, 2014, 99).

⁵⁴ Ve ne è traccia, per esempio, nei concetti, usati di frequente da Nancy, di *limite* e *partizione*. Si osservi con attenzione il campo semantico (spaziale) dei sostantivi e dei verbi impiegati nel seguente passaggio, oltre ovviamente al senso filosofico in cui esso confluisce: «questi esseri singolari [*Dasein* o esistenze singolari il cui rapporto è inteso come *partizione*] sono essi stessi costituiti attraverso la partizione, sono distribuiti piazzati o piuttosto *spaziati* dalla partizione che li rende *altri*: altri, l'uno per l'altro, e altri, infinitamente altri, per il Soggetto della loro fusione che sprofonda nella partizione, nell'estasi della partizione, 'comunicando' di non 'comunicare'. Questi 'luoghi di comunicazione' non sono più luoghi di fusione, benché si possa passare dall'uno all'altro; sono definiti e esposti attraverso la loro dis-locazione. La comunicazione della partizione sarebbe, dunque, questa dis-locazione stessa» (J.-L. Nancy, 1995, 60-61, corsivi dell'autore). Dunque, «il tentativo che Nancy compie, per colmare il senso di estraneità che percorre la struttura della comunità inoperosa di singolarità assolute "articolate tra loro", si declina intorno ai temi della voce, della scrittura, del pensiero, del linguaggio [...]. Forme di comunicazione, destinate a riempire le spaziature tra i 'limiti' e dare così corpo all'essere-con» (G. Cotta, 2016, 29).

⁵⁵ «La totalità della comunità [...] è un tutto di singolarità articolate» (J.-L. Nancy, 1995, 155). «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» (*ibidem*, corsivi dell'autore); la densità e la frequenza di immagini plastiche e meccaniche è ulteriormente probante della configurazione prevalentemente spaziale assunta da questo *inter nancyano*.

⁵⁶ È in fondo basata su ciò la critica mossa a Nancy da G. Cotta: «qui il con-essere si esaurisce – tramite il veicolo dell'*ex-peau-sition* – in sfioramenti, intersezioni, trasmutazioni. Oppure si declina intorno ai temi della voce, della scrittura, del pensiero, del linguaggio, delle forme, insomma, della comunicazione. Tuttavia anche questi mezzi appaiono svuotati, atoni» (G. Cotta, 2016, 31). In sostanza, «la coerente potenza del sistema di Nancy appare segnata, negli snodi fondamentali [...] da un radicale estrinsecismo nel quale è coinvolta la stessa dinamica universale/particolare» (*ibidem*). Dello stesso tenore, le perplessità di Botturi: «l'essere-in-comune non significa che l'essere è anche relazionale, ma che è *solo relazionale*, è tutto nella divisione e nell'interruzione del limite tra le singolarità» (F. Botturi, 2019, 153, corsivi dell'autore). Questa ontologia, appunto, si esaurisce nel *limite*, il cui carattere è un «'evenemenzialismo' in cui è cancellata la differenza ontologica di essere ed essente», poiché «l'essere-in-comune non è l'esistenza di qualcosa, ma è il qualcosa stesso che appare e ha in sé il proprio esistere: la singolarità è il suo stesso essere e il suo proprio senso» (ivi, 155).

proseguire nella ricerca delle coordinate con cui mettere a fuoco il giuridico nell'essere-in-comune.

Un ulteriore elemento che occorre registrare è il fatto che questa *spaziatura* o *topos* - *l'inter*, il *tra*, l'«*in-co-*» dell'in-comune – venga ulteriormente specificata da Nancy come coestensiva al *senso*⁵⁷. Per capire cosa ciò significhi esattamente, bisogna seguire passo-passo il ragionamento dell'autore. Spiega Nancy: «essere *inter* l'un l'altro [...] significa fare senso»⁵⁸, precisando subito dopo che «questo “senso”, tuttavia, non è un vettore orientato verso l'epifania del significato, ma la *circolazione* della prossimità nella distanza e della distanza nella prossimità»⁵⁹. E questo senso, conclude Nancy, «è qualcosa in cui e secondo cui noi viviamo»⁶⁰. Da questa serrata successione di enunciati è possibile dedurre che: 1) *l'inter* è allora condizione di possibilità del *senso*; 2) il *senso* con cui si ha qui a che fare non è semantico, ma è qualcosa che lo precede, rendendolo possibile come una sua attualizzazione fra altre; 3) questo *senso* come *circolazione* fra prossimità e distanza è una *condizione antropologica*, è attinente cioè all'essere dell'uomo e universale. Purtroppo, questa rilevanza del senso non trova una ulteriore, adeguata chiarificazione. La nozione di senso è teoreticamente assai densa; ora, l'autore scarta dal suo piano interpretativo il significato consolidato, attinente alla sfera semantica, ma omettendo anche di restituirci del termine una adeguata definizione positiva; rimanendo perciò vaga l'interpretazione filosofica del concetto di senso, resta indeterminato anche il suo statuto all'interno del sistema nancyano⁶¹.

Ora, una via per salvare da una sterile indeterminatezza questo concetto potrebbe essere quella di attribuirgli uno statuto *strutturale*, ossia ipotizzando che questo *senso* non coincidente primariamente con il significato possa essere assunto come proiezione

⁵⁷ «Tale *topos* viene definito *senso*», asserisce Nancy, (Id, 2013, 113, corsivo dell'autore).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, corsivo mio.

⁶⁰ *Ibidem*. La spiegazione di Nancy prosegue in questo modo: «ricalcando la struttura di un *inter*, il senso non è “niente”. Ma questo niente non è in nessun caso non-senso (il semplice rovescio del significato epifanico) né una superessenza come postulato delle tradizioni della teologia negativa: non indica un vuoto mistico ma semplicemente *l'ex* che *rende possibile* e *produce* l'esposizione dell'esistenza. Questo niente non significa “nessuna cosa” ma la modalità propria in cui e mediante cui può avvenire il passaggio da noi a noi, “tra noi”, dal mondo al mondo», *ibidem*, corsivi dell'autore.

⁶¹ Occorre anche precisare che il riferimento a tale nozione in Nancy non è estemporaneo. Altrove (nel saggio *Con*, in J.-L. Nancy, 2013), l'autore scrive che il *con* (derivato dal *mit* heideggeriano) «è la condizione del senso» (ivi, 98). Ora, questo senso però «non è qualcosa di prodotto» (ivi, 99), ossia non è il risultato di un agire finalizzato, e da questo punto di vista si conferma la distanza dell'accezione assunta dall'autore dal suo usuale campo d'impiego semantico-linguistico. «Il senso non consiste che nel rinvio da uno o da molti a uno o a molti altri» (*ibidem*); è dunque un'accezione che, tutt'al più, può essere compresa richiamando il significato empirico-sensitivo-percettivo del termine: nella sensazione fisica, infatti, «vi è un'affermazione simultanea del fuori e del dentro, o se si vuole del corpo e dell'anima». Nel tentativo di afferrare questo sfuggente significato del termine *senso*, significato tanto più importante in quanto ricopre una funzione teoretica precisa nel sistema di Nancy, l'autore tende come si vede a debordare dal campo filosofico e ad addentrarsi nell'estetico, nel cinestesico, se non addirittura nel poetico: sconfinamenti che aggiungono certamente ulteriori prospettive, ma che non aiutano a comprendere con precisione l'impiego filosofico nancyano di «senso».

dell'*ordine simbolico*⁶², che è la *strutturale condizione di possibilità* del significato. L'ordine simbolico, del resto, è un dispositivo *differenziale e differenziante*⁶³ in cui il *senso* come condizione semantica del segno e la *forma* come concrezione empiricamente visibile ed esperibile di esso coincidono⁶⁴. Un senso come «circolazione della prossimità nella distanza e della distanza nella prossimità»⁶⁵ può uscire dalla vaghezza della suggestione nancyana se lo intendiamo (strutturalisticamente) come *ordine simbolico*; angolazione, questa, che sembra capace di arricchire il concetto, poiché sarebbe capace di render conto, al livello antropologico-politico, del sistema di reciprocità⁶⁶ al cuore delle dinamiche di *alliance*⁶⁷ che sono, a loro volta, alla base di ogni forma di comunità umana.

Si ha l'impressione, seguendo il tortuoso itinerario che dall'*in* del in-comune conduce all'idea di *spaziatura* e poi al *senso*, di aver raggiunto un nucleo profondo e significativo della riflessione di Nancy, sul quale sembra utile soffermarsi. A questo punto, occorre ritornare al concetto-chiave di essere-in-comune per capire se gli elementi appena portati alla luce da questa operazione di «scavo» siano compatibili con il quadro generale, e, qualora lo siano, per fissare una direzione all'interno di questa cornice verso cui proseguire fruttuosamente l'indagine.

La nozione di essere-in-comune, come accennato più sopra, contiene un altro importante nucleo semantico che ora è il caso di esaminare, esso è racchiuso nel termine «comune», e qui è lo stesso Nancy a indicare una chiara direzione all'analisi. Il filosofo, rifacendosi all'etimo latino del termine⁶⁸, ritiene che l'in-comune, anche alla luce della struttura dell'intervallo appena osservata, sia in fondo «costituito da un dovere, un incarico»⁶⁹. Tale spunto, però, sembra sfumare in una circolarità che non dà conto della natura e dei contenuti di tale «incarico». Nancy, criptico, si limita ad affermare che l'in-comune «non è incaricato di nient'altro che del *cum* stesso»:

⁶² Così come definito all'interno della prospettiva strutturalista: cfr. M. Hénaff, 2008.

⁶³ «Un simbolismo è un dispositivo di *differenze*; queste, con le loro combinazioni, le loro articolazioni, permettono di costituire un *ordine*», *ivi*, 109, traduzione mia, corsivi dell'autore. Da questo punto di vista, l'ordine simbolico come sistema di differenze è legittimamente impiegabile come quadro teorico-concettuale in cui inserire e chiarire il *senso* cui si riferisce Nancy: l'affermazione secondo cui «un popolo, ma così anche un gruppo, una rete, una "società" [...], una coppia, un trio, un quartetto, [...], fino alla pluralità che "io" sono in me stesso e per me stesso [...] forma la diversità dei ritagli e delle disposizioni secondo le quali ha luogo del senso» (*Essere con e democrazia*, in J.-L. Nancy, 2103, 26) rinvia alle diverse configurazioni e ai vari livelli che può assumere l'ordine simbolico in quanto invariante antropologica.

⁶⁴ «Poiché ciò che definisce un simbolismo è l'inseparabilità della forma e del senso», *ivi*, 110, traduzione mia.

⁶⁵ J.-L. Nancy, 2013, 113.

⁶⁶ M. Hénaff, 2008, 111.

⁶⁷ Il concetto di *alliance* spiega, a partire dagli studi di Claude Lévi-Strauss sulle strutture elementari della parentela (Lévi-Strauss 2010) e presso le società tradizionali, le dinamiche a monte di ciò che nelle società moderne indichiamo come *politico*, poiché non vi è comunità senza *alliance*, e non vi è *alliance* senza scambio esogamico.

⁶⁸ J.-L. Nancy, 2013, 115, nota 11.

⁶⁹ *Ibidem*.

«noi siamo a carico del nostro *con* – *with/without* – vale a dire del nostro *noi*. Ciò non significa che ci si debba affrettare a proclamare una «responsabilità per la comunità» (o lo «stato», il «popolo», la «società»). Più propriamente, questo significa che noi siamo responsabili del *con* o dell'*inter* nel quale, per il quale e attraverso il quale noi *esistiamo* in senso stretto, letterale e radicale, vale a dire a cui siamo *esposti*»⁷⁰.

Si ha l'impressione che lo spunto del *munus* (l'incarico) tenda a girare a vuoto all'interno del sistema nancyano, e che il conseguente smarrirsi di questa preziosa linea - appena abbozzata da Nancy - entro il gioco di spaziature definito dall'in-comune, venga reintegrato solo *in extremis* nel sistema, collocato nella logica dell'*esposizione* (*ex-peau-sition*); ma, facendo ciò, esponendo la linea del *munus* alle stesse incertezze di cui risulta gravata tale logica⁷¹.

Perché, dunque, introdurre la linea interpretativa del *munus*? Perché darne conto in appena un capoverso? Si tratta solo di una forma di ossequio nei confronti di Roberto Esposito⁷²? La ragione di questo breve riferimento al *munus* è consegnata a una nota⁷³, in cui Nancy spiega: «in *Communitas*, Roberto Esposito ha mostrato come il *cum* della comunità ci consenta di condividere un obbligo, un incarico, e non una sostanza o un'identità. Il latino *communis* ('comune') proviene da *co-munus*, *munus* che significa "dovere", "onere"»⁷⁴. Pertanto, lascia intendere l'autore, si può accogliere come risolutiva la coerenza del *munus* con una prospettiva anti-sostanzialistica⁷⁵, e ciò potrebbe essere il motivo di questa sua conclusiva⁷⁶ e superficiale menzione.

È lecito ritenere, però, che la nozione esaminata da Esposito in *Communitas* nasconda risorse assai più preziose per ampliare e approfondire la teoria dell'essere-in-comune. Si tratta di risorse grazie alle quali sembra possibile accedere, alla luce di quanto trattato sin qui dell'ontologia nancyana della comunità, a uno spazio in cui il giuridico

⁷⁰ *Ibidem*, corsivi dell'autore.

⁷¹ Incertezze precedentemente messe in luce (cfr. *supra*, nota 45) attraverso le critiche di G. Cotta (cfr. Ead, 2016, pp. 30-32).

⁷² Nancy ha curato la prefazione dell'edizione francese di *Communitas*, a sua volta, Roberto Esposito ha curato la prefazione all'edizione italiana di *Être singulier pluriel*.

⁷³ La già citata nota 11, in J.-L. Nancy, 2013, 115.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Di qui, per esempio, la diffidenza di Nancy per ogni tratto identitario, ma, più in generale, per l'identità come possibile epicentro e forza centripeta della comunità; posizione, come abbiamo visto, criticata nella sua estremizzazione consequenziale da Botturi (cfr. J.-L. Nancy, 1995, 34). Oppure, la sua posizione sul mito come, allo stesso tempo, origine simbolica e rischio per la comunità (cfr. *Il mito interrotto*, in *ivi*, pp. 95 e ss.). Ma la testimonianza forse più emblematica, e articolata, della postura anti-sostanzialistica di Nancy è il concetto cardine dell'opera del 1986: *communauté désœuvrée*, che indica, appunto, il non «appartenere [della comunità] alla sfera dell'opera. [perché la comunità] Non la si produce, se ne fa l'esperienza»; è in questo senso che «la comunità ha luogo in quello che Blanchot chiama inoperosità. Al di qua o al di là dell'opera, ciò che non ha più a che fare né con la produzione né con il compimento, ma incontra l'interruzione, la frammentazione, la sospensione» (*ivi*, 71).

⁷⁶ Sono le ultime pagine del saggio firmato da Jean-Luc Nancy e Laurens Ten Kate, «*Cum*» *rivisitato: premesse per pensare l'intervallo*, in J.-L. Nancy, 2013. Il testo è ispirato, come dichiarano gli stessi autori (*ivi*, 107, nota 1), ai contenuti del saggio *Il pensiero sottratto* (J.-L. Nancy, 2003), ma, soprattutto, è il testo che Nancy ha utilizzato come prefazione all'edizione francese del saggio *Communitas* di Roberto Esposito.

potrebbe finalmente trovare sistemazione, e in piena concordanza con il sistema disegnato dal filosofo francese.

6. *Il munus come dono*

Com'è noto, nella sua analisi sulla nozione di *communitas*, Roberto Esposito ha avuto il notevole merito di rivolgere la dovuta attenzione⁷⁷ a un «puntello ermeneutico – esterno ed indipendente»⁷⁸ ai e dai linguaggi consolidati della filosofia politica moderna. Accanto all'etimo classico del termine «comune», e che rinvia a «ciò che *non* è proprio; che comincia là dove il proprio finisce»⁷⁹, all'origine della «classica bipolarità 'pubblico'/'privato'»⁸⁰, Esposito ne individua un secondo, più complesso ma più ricco e promettente sotto il profilo teoretico. Si tratta della linea speculativa che si dipana a partire al termine *munus*: «composto dalla radice **mei-* e dal suffisso *-nes*, che indica una caratterizzazione 'sociale'»⁸¹. Ora, «tale termine [...] oscilla a sua volta fra tre significati non del tutto omogenei tra loro che sembrano spingere fuori campo, o almeno ridurre di rilievo, la giustapposizione iniziale 'pubblico'/'privato' [...] Essi sono *onus*, *officium* e *donum*»⁸². Esposito sottolinea la diversa area concettuale in cui siamo sospinti da questa particolare etimologia: quella del *dovere*⁸³; ciò, rileva l'autore, apre un orizzonte nuovo rispetto a quello filosofico-politico in cui per molto tempo – anche per merito/demerito di Nancy - ha prevalentemente gravitato l'idea di co-munità.

Se nel caso di *onus* e *officium* l'accezione che rinvia all'idea di dovere risulta abbastanza evidente⁸⁴, Esposito si chiede: «in che senso un dono sarebbe un dovere?»⁸⁵. Alla luce degli studi di Benveniste e, soprattutto, di Mauss, è possibile istituire una correlazione diretta tra *munus* e *donum*, secondo cui «il *munus* sta al dono come "la specie al genere"»⁸⁶. Tale relazione si fonda sul principio di base del dono, che è lo *scambio*. Secondo tale principio, come appurato già da Mauss⁸⁷, «una volta che qualcuno abbia accettato il *munus*, è posto in obbligo (*onus*) di ricambiarlo o in termini di beni o di

⁷⁷ Spunti in tale direzione erano già seminati grazie agli studi classici di É. Benveniste (cfr. Id, 2001) e M. Mauss (cfr. Id, 2000).

⁷⁸ R. Esposito, 2006, XI-X.

⁷⁹ Ivi, X, corsivo dell'autore.

⁸⁰ E che conduce alla «diffusa, ma assai dubbia, omologazione *communitas/res publica*», ivi, XII.

⁸¹ Ivi, X.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ «Donde 'obbligo', 'ufficio', 'carica', 'impiego', 'posto'», *ibidem*.

⁸⁵ Ivi, XI.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Il quale parla esplicitamente di *obbligo* (cfr. M. Mauss, 2000, 155 e ss.) e di «*norma di diritto e di interesse che, nelle società di tipo arretrato o arcaico, fa sì che il dono ricevuto sia obbligatoriamente ricambiato*», (M. Mauss, 2000, 158, corsivo dell'autore).

servizio (*officium*)»⁸⁸: in ciò emerge nitidamente «l'inesorabile cogenza del *munus*»⁸⁹. Questo *munus*, continua Esposito, «è il dono che si dà perché si *deve dare e non si può non dare*»⁹⁰. Il *munus* definisce allora «un 'pegno', o un 'tributo', che si paga in forma obbligatoria. Il *munus* è l'obbligo che si è contratto nei confronti dell'altro e che sollecita una adeguata disobbligazione»⁹¹. Pertanto, «ciò che prevale nel *munus* è, insomma, la reciprocità, o 'mutualità' (*munus-mutuus*), del dare che consegna l'uno all'altro in un impegno»⁹².

Ora, siccome «il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un'appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito»⁹³, un pegno, un dono-dare», allora «i soggetti della comunità sono uniti da un 'dovere'»⁹⁴, e lo sono in modo *originario*, nel momento stesso cioè in cui entrano a far parte della comunità, *umana* prima ancora che *politica*, una comunità cioè intesa - nancyanamente - come condizione naturale dell'esserci. Ne risulta, conclude Esposito, «che *communitas* è l'insieme di persone unite non da una 'proprietà', ma, appunto, da un dovere o da un debito»⁹⁵. In tal modo il *munus* si trova a perimetrare un campo più ampio - e più essenziale - del politico, un campo che, in virtù di questo gioco di diritti (a ricevere) e obblighi (di dare), si configura come propriamente *giuridico*⁹⁶. Si tratta di una tessitura, quella che salda dono

⁸⁸ R. Esposito, 2006, XI.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*, corsivi dell'autore.

⁹¹ Ivi, XII.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Sul *debito* generato dal dono si è soffermato più diffusamente Marcel Hénaff, che, intercettando - benché implicitamente - l'orizzonte giuridico, scrive: «resta un enigma che riguarda ogni debito; esso concerne la strana esigenza di un equilibrio da ristabilire, di un ammontare complessivo da mantenere» M. Hénaff, 2002, 298, traduzione mia. Poco oltre, l'autore afferma: «le diverse espressioni del debito [...] dicono dunque tutte questo: il debito è in rapporto con l'ordine del mondo, è indice di una mancanza da colmare, di un'insufficienza da correggere, o, più precisamente, è il compito che consiste nel ristabilire l'ordine che è stato perturbato. [...] Il debito allora traduce innanzitutto uno stato di squilibrio, è più espressione di un disordine da correggere che di un danno cui rimediare», ivi, 300, traduzione mia.

⁹⁴ R. Esposito, 2006, XIII.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ La relazione fra dono e diritto era stata inizialmente sollevata - esaminata soprattutto in relazione al diritto antico - da Marcel Mauss (cfr. Id, 2000, Capitolo terzo). In tempi più recenti, spiccano, almeno in Italia, gli studi di Francesco Zini (Id, 2011). Come indica Zini, il dono è un fenomeno particolare per il diritto, la cui natura è paradossale: la dimensione extra-negoziale ed extra-contrattuale del dono (ivi, 28), implica che esso «non può essere giuridicizzato neanche sotto forma di atto d'eccezione, poiché non può esserci una "procedura del dono", di un improbabile atto complesso in cui si formalizzano le volontà intersoggettive tese a raggiungere lo scopo di un dono atteso. Inoltre, la concessione del dono *non prevede nessuna condizione* necessaria, né la richiesta di donare (o di ricevere il dono), né l'aspettativa giuridica o meno, in quanto l'autentico dono è un *atto privato di liberalità totalmente gratuito* e non determinato dall'avverarsi di nessuna condizione» ivi, 4-5, corsivi dell'autore. Perciò si tratta, propriamente parlando, di un problema *metagiuridico* (ivi, 3 e 5), in ciò ben distinto dall'istituto della donazione (ivi, 17 e ss.), e purtuttavia pienamente suscettibile di interesse in una prospettiva giuridica di tipo ontofenomenologico (ivi, 7-10).

e diritto, in cui si intrecciano relazionalità e legame sociale, e che, per questo suo rilievo antropologico-sociale, ha suscitato l'interesse costante della filosofia del diritto⁹⁷.

Anche in questo caso, Nancy aveva sfiorato il diritto, seguendo proprio (ma solo fino a un certo punto) l'itinerario qui tratteggiato. In un recente, breve saggio sul tema della gratuità⁹⁸, il filosofo aveva messo in relazione il concetto di *scambio* con quello di *reciprocità*⁹⁹, aprendo un tracciato analitico che dallo scambio conduceva a una relazione di tipo economico¹⁰⁰, ma non esaurendo la questione in una teoria economica. Ancora una volta, l'etimologia aveva permesso a Nancy di individuare la vena teoretica più feconda¹⁰¹: l'etimo della parola «finanza», osserva qui l'autore, rinvia al latino «*solvere*», termine che fa parte di una semantica del *debito*, il cui orizzonte di senso, anche teoretico, - ma questo Nancy omette di evidenziarlo - è propriamente *giuridico*.

A partire da queste considerazioni, ragiona ancora Nancy, è possibile riconoscere come a monte di uno scambio, di un rapporto, di un legame, vi sia sempre un *obbligo*¹⁰², che l'autore chiama, usando un'immagine estremamente efficace, «la legatura stessa del legame»¹⁰³. Ciò, dichiara il filosofo, «vale [...] per tutte le relazioni della natura o del mondo che dipendono dai nostri propri rapporti: poiché si tratta sempre di ciò che costituisce riconoscimento, individuazione e situazione»¹⁰⁴. Si tratta, conclude Nancy sfiorando molto da vicino un'argomentazione di ontologia giuridica, «di ciò che *ordina* un ambiente rendendo possibile tale o talaltro tipo di vita, simili scambi e certi riconoscimenti»¹⁰⁵. Da qui in poi, però, Nancy ha intravisto una «economia del riconoscimento»¹⁰⁶ anziché riconoscere i lineamenti una ontofenomenologia giuridica¹⁰⁷.

⁹⁷ Scrive Zini: «legame e relazionalità sono finalità intrinseche al dono e al diritto. Entrambe costituiscono la struttura giuridica del dono e del diritto: il diritto sarà giusto se rispetterà la struttura ontologica dell'agire umano; il dono sarà giusto se rispetterà la struttura ontologica della relazione interpersonale», *ivi*, 15.

⁹⁸ J.-L. Nancy, 2018.

⁹⁹ «Lo scambio implica una reciprocità», *ivi*, 24.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, 24-25.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, 29.

¹⁰² *Ivi*, 33. Più nello specifico, si tratta dell'obbligo di ricambiare la fiducia a monte di questa relazione di scambio.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, 34.

¹⁰⁵ *Ibidem*, corsivo mio.

¹⁰⁶ «Sembra che il rapporto e lo scambio che esso implica non siano possibili senza ciò che bisogna adeguatamente chiamare economia del riconoscimento», *ivi*, 34.

¹⁰⁷ Nancy sfiora sorprendentemente l'argomentazione giuridica anche in un altro passaggio, quando afferma che «la trasgressione [di quella che chiama economia del riconoscimento] non è un ritorno alla natura» (*ivi*, 34-35), tale trasgressione non si riduce cioè al ritorno a uno stato pre-sociale: dal momento che essa «conserva il divieto violato. Essa la fa nel contempo apparire come tale» (*ibidem*). Si tratta di un tema che si potrebbe definire di fondazione negativa del diritto, secondo cui «il senso di giustizia si manifesta innanzitutto come "senso per l'ingiustizia"» (Hofmann 2003, 78), questione ben nota già a Grozio, secondo cui il diritto è *quod iniustum non est* (cfr. *ivi*, 80), o a Scheler, secondo cui, in fin dei conti, la norma positiva sanziona le condotte ingiuste, indicando in tal modo ciò che non è giusto, non ciò che è giusto (*ibidem*); ma anche a Radbruch, secondo il quale «l'ingiustizia è più antica del diritto [...] così i modi in cui si esplica il diritto sono determinati dall'ingiustizia» (cit. *ivi*, 79).

La presente indagine si potrebbe esaurire qui, concludendo che il *locus* del giuridico che si cercava di individuare nel sistema nancyano è, in fondo, ben celato nell'etimo di «comunità», tra le fitte maglie del termine fondamentale di tale proposta filosofica, aggiungendo che gli elementi per intraprendere questa ricerca erano già tutti sul terreno: con Esposito era aperto l'itinerario etimologico; con Nancy la fosforescenza incerta, ma non illusoria, di un indirizzo filosofico-giuridico da esplorare.

Ma una simile conclusione resterebbe incompleta: mancherebbe cioè di specificare la natura di questo *locus* del giuridico appena individuato. Si tratta forse di un giuridico che richiama esclusivamente l'ordine etico del dovere e dell'obbligo, come sembra di poter affermare alla luce delle precedenti riflessioni sul *munus*? Come indica Cotta, l'obbligatorietà «è il primo criterio della determinazione, anche a livello empirico, della giuridicità delle regole»¹⁰⁸, ma da sola non ci dice nulla della *struttura ontologica* del diritto né della *dimensione onto-esistenziale* della giuridicità. La linea del *munus*/dono aperta da Esposito al centro dell'in-comune suggerisce che, per affrontare tale questione, la direzione filosofico-giuridica non solo è teoreticamente legittima ma è anche particolarmente feconda in una indagine sulla natura della comunità. Ciò che allora bisognerebbe mettere in luce all'interno del *munus*/dono sono le eventuali tracce di quello che Sergio Cotta ha chiamato *diritto oggettivo*¹⁰⁹, del diritto cioè come *regola* dell'agire¹¹⁰, a monte della sua determinazione positiva e delle sue implicazioni etiche. Ma dove sono, all'interno del paradigma del dono, i criteri o le tracce attestanti una *regola* o un *regolare* suscettibili di un approfondimento filosofico-giuridico e coerenti con i requisiti ontologici dell'essere-in-comune tratteggiati da Nancy?

7. La questione del terzo

Per chiarire quest'ultimo punto, occorre recuperare gli elementi emersi in precedenza, all'inizio di questa «operazione di carotaggio» nell'in-comune, e chiedersi, alla luce di quanto osservato fin qui: che ne è dell'*inter*, del *tra*, della *spaziatura*, o *topos*, all'interno dell'in-comune? Le coordinate per inquadrare questo spazio di soglia, a questo punto, sono di facile individuazione, e ci vengono fornite dagli elementi costitutivi del dono. Innanzitutto, gli elementi soggettivi: donatore e donatario; quindi, gli elementi oggettivi, che costituiscono i «momenti del dono»: dare, ricevere, restituire¹¹¹.

Sovrapponendo gli elementi soggettivi agli elementi oggettivi del fenomeno del dono, si ottiene uno schema pentagonale di cui occorre esaminare accuratamente il centro: punto d'intersezione e motore di questi costituenti. Questo centro è per l'appunto lo *spazio tra* il donatore e il donatario e, allo stesso tempo, il propulsore della

¹⁰⁸ S. Cotta, 1991, 37.

¹⁰⁹ Ivi, 61.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. M. Mauss, 2000.

dinamica che articola i tre momenti del dono, cioè il dare, il ricevere, il restituire. Questo *spazio tra* è ciò che Hénaff chiama *terzo*¹¹², per distinguerlo dai due elementi soggettivi del dono, e che, al pari di essi, ha un *ruolo attivo* nella configurazione di questo processo.

Come scrive Botturi, «non è sufficiente perché vi sia comunità che si stia e si operi insieme, ma è necessario che questo sia fondato, motivato e orientato da qualcosa che dia ragione all'essere e lo qualifichi. Qualcosa che si ponga come terzo tra i soggetti in relazione»¹¹³. Secondo Botturi, questo *terzo*, questo qualcosa che dà ragione all'essere-in-comune della comunità e dell'esserci è la «*terzietà del munus*»¹¹⁴: una qualità, dunque, svelata dalla natura negativa, sottrattiva, espropriante per così dire, e debitoria¹¹⁵ del *munus/dono*. Questa (ancora vaga e sfuggente) *terzietà del dono* viene precisata da Marcel Hénaff grazie all'impiego di un paradigma semio-logico.

Il modello triadico, ispirato a Peirce, permette all'autore di rappresentare il processo donativo come una relazione fra tre elementi: A; B; C. Il soggetto-A dà un dono-B al soggetto-C. In questo modello, A, B e C diventano altrettanti elementi logici dallo statuto analogo¹¹⁶, benché solo A e C siano depositari di intenzionalità, essendo i soli veri agenti nel processo¹¹⁷. Come riteneva Peirce¹¹⁸, questo tipo di relazione triadica rimane pertinente anche nelle relazioni a *n* partners, mantenendosi dunque valida nei casi di reciprocità differita che troviamo negli scambi di tipo *hau*¹¹⁹ (dono cerimoniale) o nello scambio esogamico¹²⁰ (parentela). Tale impostazione si basa sul fatto che il dono sia «un patto di natura implicita, ma di una grande coerenza, secondo cui i beni scambiati sono

¹¹² Cfr. M. Hénaff, 2018, Cap. VIII. Occorre subito precisare che non si tratta di un terzo dialettico, esso non è cioè una sintesi in senso hegeliano degli elementi del dono; si tratta invece, come si chiarirà meglio nel prosieguo, della condizione che fa da sfondo all'interazione tra tali elementi. La a-dialetticità, se così si può dire, del *terzo* in questione è coerente con l'analogia qui proposta tra quest'ultimo e l'*inter* dell'in-comune nancyano. Nancy stesso, del resto, nega che la terzietà che egli riconosce all'*inter* abbia uno statuto dialettico (cfr. J.-L. Nancy, 2013, 112, nota 5). La a-dialetticità del *terzo* porta a ulteriori considerazioni che meritano di essere almeno accennate. Non essendo dialettico, il *terzo* non intrattiene una condizione storica né partecipa di essa, pertanto non pertiene all'uomo come *esser-ci*, come ente storico e situato in un mondo che diviene, ma concerne l'essere atemporale dell'umano in sé, e tutt'al più dell'uomo concreto inteso come specie. Ciò sembra coerente con una messa a fuoco del *terzo* come problema giuridico, infatti il giuridico permea l'esperienza umana della coesistenza, non l'uomo singolo, che ne sperimenta piuttosto l'effettiva cogenza nella sfera della morale individuale o dell'ordinamento concreto. In questo contesto, la vera dialettica, dunque, è quella che si instaura nel processo di scambio fra dono e contro-dono (cfr. M. Hénaff, 2002, 2018), la cui sintesi sociale è nell'*alliance*, dunque nella *comunità*. Per quanto riguarda la recezione di Hegel in Nancy, cfr. J.-L. Nancy, 1998.

¹¹³ F. Botturi, 2019, 144.

¹¹⁴ *Ibidem*, corsivo dell'autore.

¹¹⁵ *Ibidem*, cfr. R. Esposito, 2006, XII-XV.

¹¹⁶ M. Hénaff, 2018, 258.

¹¹⁷ M. Hénaff, 2018, 258.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, 231.

¹¹⁹ «Il termine *hau* designa, come in latino *spiritus*, il vento e l'anima a un tempo, più precisamente, almeno in certi casi, l'anima e il potere delle cose inanimate e vegetali», M. Mauss, 2000, 169. In questo contesto, lo *hau* sta a indicare lo spirito della cosa donata, in virtù del quale il dono torna, magari in forma diversa, all'iniziatore del ciclo, ossia al primo donatario, cfr. *ivi*, 168-162.

¹²⁰ L'esogamia, fondata sulla proibizione dell'incesto, «è la regola del dono per eccellenza», affermava Lévi-Strauss (*Id*, 2010, 617).

dei pegni e dei sostituti dei partners»¹²¹. Qui il dono - l'elemento logico B della relazione triadica di scambio - è un *sym-bolon*¹²² in senso etimologico¹²³: «la cosa donata è preziosa non come un bene da consumare o da barattare, ma come ciò che testimonia di una fiducia accordata. Essa è simbolo - letteralmente *sym-bolon*, ciò che è messo o ciò che mette insieme. Essa è ciò che trasporta il donatore presso il donatario; è presso l'altro la sua *garanzia*, il suo *sostituto* [...] Non rispondervi equivarrebbe a un segno di disprezzo, a una scelta di violenza»¹²⁴.

Il terzo impersonale, dunque, più che *essere* il dono, o anziché essere espressione di una qualità riferibile al dono, è il *locus* in cui si colloca l'elemento logico oggettivato dalle pratiche di dono. Esso, pertanto, è un «concetto complesso [e] paradossale»¹²⁵. Nello schema peirciano qui abbozzato, questo terzo non va immaginato come il vertice di un triangolo, ma come, di volta in volta e a seconda delle circostanze logiche, uno dei punti assiali Nord/Sud di una figura romboidale, i cui punti che delimitano l'asse orizzontale sono a loro volta occupati dai soggetti dello scambio: A (donatore) e C (donatario). Dal momento che anche A e C sono elementi logici, essi non si riducono alla definitiva identificazione con i soggetti concreti di uno scambio donativo effettivo, ma vanno pensati anch'essi come *loci*: un «Io» e un «Tu» astratti, incarnati di volta in volta da persone concrete differenti, appartenenti, per esempio, a generazioni diverse, o collocate in epoche e in fasi diverse. Il medesimo vale per l'elemento logico B. Esso è *condizione* del processo (vertice Nord della figura qui immaginata) e/o *referenza* del processo (vertice Sud). Nel primo caso, il *locus*-B è lo «spazio» definito dalle strutture concrete - istituzioni, ordine normativo, regole del gioco, struttura linguistica, simbolismo - in cui è *reso possibile, effettivo* lo scambio (di parole, di doni, di partners in una struttura di parentela esogamica, di mosse in un gioco, di colpi o azioni in una gara sportiva, etc.). Nel secondo caso, il *locus*-B è lo «spazio-mondo», «*mondo comune* [o] l'orizzonte di verità del discorso»¹²⁶, oggettivo e condiviso, sia concreto-attuale sia virtuale, ossia dei mondi possibili¹²⁷.

La terzietà di primo tipo, o «istituzionale»¹²⁸, che è poi ciò che interessa mettere a fuoco in questa sede, «si declina - osserva Hénaff - sotto diverse voci: la regola, la legge,

¹²¹ M. Hénaff, 2018, 230.

¹²² Ritroviamo la particella *sym* che aveva destato anche l'interesse di Nancy.

¹²³ Ivi, 115; Hénaff invita a considerare l'etimo del termine *simbolo*: dal verbo greco *symballein*, «mettere insieme», «unire», (cfr. M. Cortellazzo, P. Zolli, 2019, 1185); un «oggetto diviso» dunque, ossia un oggetto, in genere di terracotta, che nella tradizione greca, e in parte anche in quella romana, veniva effettivamente rotto per suggellare un patto, o per vincolare un rapporto d'amore o d'amicizia prima di una separazione dovuta a forze maggiori.

¹²⁴ *Ibidem*, corsivi dell'autore.

¹²⁵ Ivi, 266.

¹²⁶ Ivi, 265, corsivo dell'autore.

¹²⁷ Considerando l'infinita «potenza del referente», *ibidem*.

¹²⁸ L'*istituzione* è, nel *pensiero istituyente* di Roberto Esposito, la condensazione storico-politico-sociale della dimensione che è qui in primo piano: «non si passa direttamente dall'io al tu, dall'uno all'altro, senza transitare per la "non-persona" che li tiene in rapporto attraverso istituzioni impersonali» (R. Esposito,

la lingua»¹²⁹; tutte accomunate dall'essere delle *strutture di ordine* che però non attengono primariamente all'*ordinamento* ma alla *giuridicità*, intesa come capacità specificamente umana di pensare il *diritto oggettivo* fondato nel *sensu di giustizia* ed esperito nel *fenomeno giuridico* «transculturale, trans-storico, transpolitico [...] fenomeno sincronicamente trasversale e diacronicamente transitivo»¹³⁰; giuridicità quindi come fondamento della co-esistenza¹³¹.

«Nello spazio del dono, i beni sono garanti del legame», ma nello spazio politico - che è il trascendimento del *munus* a un livello di complessità socio-economica superiore - garante del legame è la *struttura stessa* del *locus-B*: struttura garante dell'*ordine* del processo, ordine simbolico e ordine giuridico. Da questo punto di vista, allora, il *topos* al cuore dell'in-comune è davvero *sensu*, e proprio nel particolare significato evocato da Nancy e qui precisato grazie al ricorso a una prospettiva strutturale: *sensu* come condizione di possibilità del *sensu*: condizione di possibilità, a sua volta, intesa come ordine dell'insieme, misura, regole del gioco.

L'antica Grecia aveva avuto un iniziale sentore di tutto ciò e lo aveva immediatamente tradotto istituzioni, primitive ancorché efficaci. Con la riforma politica del VII secolo a. C.,

«che rende uguali tutti i guerrieri annullando le differenze sociali e di clan per mantenere soltanto l'identità di destino di fronte alla morte, si forma l'assemblea di decisione attorno al *meson*, quel centro vuoto dove è disposto il bottino che verrà diviso equamente, e il luogo in cui ciascuno deve obbligatoriamente collocarsi per comunicare agli altri che siedono in cerchio ciò che ritiene essere di interesse collettivo. Questo modello di spazio pubblico sovrintende alla formazione della città con l'agorà, il Focolare Comune, i templi, gli stadi, i teatri e soprattutto il luogo della deliberazione politica in cui si formulano e si proclamano le leggi che regolano la vita della comunità e attraverso le quali ogni cittadino si trova riconosciuto di fronte agli altri: tutti sono uguali di fronte ad esse»¹³².

È come se gli antichi Greci avessero percepito la valenza ontologica e la forza civilizzatrice di questo *spazio*, e avessero voluto tradurlo in forme proto-istituzionali nella loro *comunità*. I Greci sono stati in grado di esprimere per primi questo «centro vuoto» che precede (regolandoli) gli scambi di beni, di oneri e di onori, creando, senza forse esserne del tutto consapevoli, alcune strutture fondamentali del diritto: la misura equa, la comunicazione fra pari, le procedure per la creazione delle leggi. Sono i fondamenti del *nomos*, a sua volta all'origine dell'*isonomia*; dunque, l'*arché* del diritto.

Seguendo il fiume carsico del *munus*, scavando nell'essere-in-comune, riemergiamo dunque nella *comunità*, ma portando alla luce la sua *origine giuridica*, laddove il giuridico

2020, 175); una «non-persona» definita dall'autore anche come «terza persona», ma dallo statuto paradossalmente impersonale (cfr. *ibidem*). Su tale argomento, cfr. anche R. Esposito, 2021.

¹²⁹ Ivi, 241.

¹³⁰ S. Cotta, 1991, 237.

¹³¹ Diritto come relazione co-esistenziale, cfr. ivi, 265.

¹³² M. Hénaff, 2018, 83-84.

non è una *cosa*, ma uno *spazio* - astratto ma non irreali – *ordinato* e *ordinante*. E, ancora più a monte, il giuridico sembra costituire il *topos* in cui l'esserci dell'essere-in-comune *sa* di essere nell'in-comune e *sa* di *poter* conferire a quest'ultimo una forma *regolata*; in breve, un *locus* in cui l'uomo sembra avere da sempre, o almeno fin da tempi molto antichi, la sua dimora.

Contrariamente alla posizione di Nancy, secondo cui il diritto in generale presenta una «assenza di fondamento»¹³³, laddove questa assenza sarebbe «non contingente né provvisoria [ma] costitutiva», se non addirittura «“costituente” del diritto»¹³⁴ (posizione che sembra possibile avvicinare a un certo antiggiuridismo¹³⁵), il diritto, il giuridico, appare invece *intrinseco* alla comunità: in quanto *dinamica* dell'*inter* dell'in-comune, in quanto *luogo* dei principi che definiscono lo scambio e/o la spartizione - *partage*¹³⁶ - di beni e onori: «una divisione con una comunicazione oppure secondo la *regola* della comunicazione»¹³⁷: luogo, ancora una volta, dell'ordine simbolico e dell'ordine giuridico.

8. Conclusioni

A questo punto, sembra possibile trarre alcune conclusioni da quanto osservato fin qui. Tali aspetti verranno distinti in considerazioni a) di ordine epistemologico e b) di ordine ontologico.

- a) Un minuzioso scavo nel lessico della politica ha permesso a Nancy di restituirci nozioni importanti su cosa significhi effettivamente vivere insieme, una questione che nel vissuto ordinario si tende facilmente, ma comprensibilmente, a dare per scontata. Il piano ontologico-politico dell'indagine ha consentito al filosofo francese di esaminare con profitto l'essenza del politico, ma la costante osservazione di questo piano - rimanendo egli situato in questo stesso piano - gli ha precluso l'accesso all'«emisfero» giuridico dell'essere-in-comune.

¹³³ J.-L. Nancy, 2013, 166.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Il diritto, spiega Nancy, «è per natura l'istituzione di ciò che resta non istituibile, vale a dire la giustizia nel senso non giuridico del termine» (ivi, 166-167). Interessante quanto scrive S. Cotta al riguardo: «il panorama culturale odierno si è fatto ancor più complicato, poiché la concezione eteronoma del diritto oltrepassa ormai di gran lunga la cerchia dei giuristi, scienziati e filosofi. Oltre ad aver trovato credito anche presso gli studiosi della morale, ha dato luogo a un generico ma combattivo *antigiuridismo* - insofferente di ogni sistema regolativo e soprattutto di quello giuridico - che, per la sua larga diffusione, ha ingenerato un *nuovo* senso comune, coesistente ma opposto a quello [...] denominabile *tradizionale*. L'antigiuridismo non si limita alla critica di questa o quella norma o istituzione empirica, e nemmeno a indicare l'insufficienza del diritto per realizzare la pienezza della vita; ma si estende alla categoria stessa della giuridicità, poiché la vede sotto l'esclusivo aspetto della regolamentazione *dall'esterno*, eteronoma, appunto, della libera attività personale», S. Cotta, 1991, 41, corsivi dell'autore.

¹³⁶ Sulla rilevanza del termine francese *partage* in Nancy, cfr. la precisazione di F. De Petra, in J.-L. Nancy 2013, 22, nota 1.

¹³⁷ J.-L. Nancy 2013, 22, corsivo mio.

L'antropologia, intesa in senso lato come studio dell'umano attraverso evidenze empiriche, non è un approccio troppo estraneo alla filosofia politica, come attestano, per esempio, gli studi di Claude Lefort¹³⁸ e quelli più recenti di Roberto Esposito¹³⁹. Probabilmente, ciò che è mancato a Nancy è stato un affidabile riferimento epistemologico esterno all'ontologia per una messa alla prova sul piano *esistenziale* del suo sistema. Sembra possibile suggerire, almeno alla luce dell'analisi abbozzata in questa sede, che tale riferimento epistemologico possa essere individuato proprio a partire dall'antropologia del dono, un settore di ricerca «intersezionale» in cui si incontrano e dialogano con profitto la politica e il diritto, l'antropologia culturale e la filologia, l'ontologia e la fenomenologia della comunità. L'antropologia del dono contribuisce in tal modo a mettere in luce le strutture profonde dell'essere-in-comune che, a un livello originario, come abbiamo osservato, si confondono con le strutture dell'ordine simbolico e della giuridicità in una intelaiatura dinamica di regole, intuitivamente percepite, di relazionalità, di reciprocità e di giustizia.

- b) La profonda correlazione fra il giuridico e il politico¹⁴⁰, ulteriormente confermata dall'indagine etimologica qui condotta e dalle evidenze dell'antropologia del dono, attesta dell'essere-in-comune una intima *natura* giuridica sotto la sua *espressione* politica; una natura che è la sostanza relazionale della (co-)esistenza umana, la cui dinamica fondamentale risponde al principio della regola obbligatoria, e il cui principio di validità si fonda su un'idea di giustizia intimamente avvertita dagli uomini. Si può ritenere che Nancy avesse un qualche sentore di ciò, ve ne sono tracce (benché disorganiche) nella sua ontologia dell'in-comune, e soprattutto nella sua idea di democrazia come qualcosa «che intraprende un superamento di principio dell'ordine politico»¹⁴¹, «mobilitata a partire da un "primo motore" dotato d'energia motrice»¹⁴², il quale, a differenza di quello economico oggi ben installato al suo centro¹⁴³, alimenta lo slancio verso «il giusto, il vitale, il bell'infinito dell'uomo, di un uomo al di là dei suoi diritti»¹⁴⁴ e la cui premessa è che «il "comune", il demos, può essere sovrano solo a condizione di distinguerlo [...] dall'assunzione sovrana dello Stato e da qualunque conformazione politica»¹⁴⁵; una natura, quella della *democrazia* pensata da Nancy, che trascende la condizione meramente politologica delle forme di

¹³⁸ Cfr. C. Lefort, 2012.

¹³⁹ Cfr. R. Esposito, 2020, Cap. III.

¹⁴⁰ Stretta correlazione di cui era convinto anche Sergio Cotta, come sottolinea in un suo recente contributo Pierfranco Ventura (P. Ventura, 2022, 3).

¹⁴¹ J.-L. Nancy, 2009, 59.

¹⁴² Ivi, 60.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Ivi, 61.

¹⁴⁵ Ivi, 41.

governo e pone in primo piano una dimensione genuinamente ontologico-giuridica: quella della *giustizia* e dei *soggetti* della giustizia.

Per tutte queste ragioni, sembra possibile concludere che una ontologia dell'essere-in-comune non può esaurirsi in una ontologia politica, essa piuttosto non può che confluire in e completarsi con una ontologia giuridica che metta in evidenza il rilievo del diritto in sé nella coesistenza umana, ossia come «“forma di vita” umana»¹⁴⁶; precisando perciò la natura di questo essere-in-comune come essere-*in-relazione* o essere-*in-coesistenza*, secondo criteri di giustizia di volta in volta tradotti in leggi e istituzioni di cui la politica è il necessario vettore nella *praxis*.

Di qui, si chiarirebbe l'affermazione un po' ermetica di Nancy con cui si è dato avvio a questo breve studio: «la politica [...] dà [...] spazio e possibilità»¹⁴⁷; essa darebbe spazio e possibilità di attuazione a principi di *giustizia* che sorgono e si organizzano nel *giuridico* come luogo ontologico ed esistenziale delle diverse possibilità del giusto. Comprendere ciò è possibile, come si è visto, non trascurando ma, anzi, indagando con perseveranza e attenzione gli addentellati oggettivi di queste verità, attraverso uno sguardo ontoesistenziale¹⁴⁸ e/o ontofenomenologico¹⁴⁹ che tenga(no) conto del vissuto *concreto* degli uomini e delle comunità di uomini. Uno sguardo che, per tali ragioni, non trascuri il contributo che sono in grado di offrire alla filosofia politica e alla filosofia del diritto discipline come l'etnologia e l'antropologia culturale; contributo tanto più sostanziale in quanto renderebbe possibile trasfigurare queste ultime in *antropologie* nel senso più profondo del termine, in segmenti cioè di un percorso di conoscenza che possa contribuire a far luce sulla fondamentale questione kantiana: «che cos'è l'uomo?».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BENVENISTE Émile, 2001, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee I*. Einaudi, Torino.

BOTTURI Francesco, 2019, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*. Vita e Pensiero, Milano.

CALABRÒ Daniela, 2011, «“Ex-peau-sition”. Dal corpo alla dismisura dell'essere-con». In *B@belonline - Rivista online di Filosofia*, vol. 10-11, 41-47.

¹⁴⁶ S. Cotta, 1991, 17.

¹⁴⁷ J.-L. Nancy, 2009, 53.

¹⁴⁸ Questo approccio è quello adottato da Sergio Cotta nel saggio qui utilizzato per evidenziare il radicamento ontologico della giuridicità nell'uomo (cfr. S. Cotta, 1991, Parte II).

¹⁴⁹ Tale prospettiva viene utilizzata da Sergio Cotta per indagare le primarie forme coesistenziali del vissuto umano, e di cui il diritto è elemento primario (cfr. Id, 1991, Parte III); essa è utilizzata anche da Zini nella sua indagine sul dono nella prospettiva della filosofia del diritto (cfr. Id, 2011, Capitolo I).

CORTELLAZZO Manlio, ZOLLI Paolo, 2019, *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Zanichelli, Bologna.

COTTA Gabriella, 2016, «Jean-Luc Nancy e la rifondazione della democrazia: essere-con e singolarità». In *Sociologia*, anno XLX, n. 2, 21-33.

COTTA Sergio, 1989, *Diritto, persona, mondo umano*. Giappichelli, Torino.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 2014, *Prospettive di filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

DE PETRA Fausto, 2013, «Jean-Luc Nancy. Politica e ontologia del rapporto». In NANCY Jean-Luc, 2013, *Politica e «essere-con»*. Mimesis, Milano.

DERRIDA Jacques, 2019, *Toccare, Jean-Luc Nancy*. Marietti, Bologna.

ESPOSITO Roberto, 2006, *Communitas. Origine e destino della comunità*. Einaudi, Torino.

ESPOSITO Roberto, 2020, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Einaudi, Torino.

ESPOSITO Roberto, 2021, *Istituzione*. Il Mulino, Bologna.

HEIDEGGER Martin, 1998, *Il concetto di tempo*. Adelphi, Milano.

HEIDEGGER Martin, 1999, *Parmenide*. Adelphi, Milano.

HEIDEGGER Martin, 2001, *Che cos'è metafisica?*. Adelphi, Milano.

HEIDEGGER Martin, 2014, *Essere e tempo*. Mondadori, Milano.

HÉNAFF Marcel, 2002, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Seuil, Paris.

HÉNAFF Marcel, 2008, *Lévi-Strauss, le passeur de sens*. Perrin, Paris.

HÉNAFF Marcel, 2018, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*. Ets, Pisa.

HOFMANN Hasso, 2003, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*. Laterza, Roma-Bari.

LEFORT Claude, 2012, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*. Il Ponte, Milano.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2010, *Le strutture elementari della parentela*. Feltrinelli, Milano.

MAUSS Marcel, 2000, «Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche». In Id, *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino.

NANCY Jean-Luc, 1983, *L'Impératif catégorique*. Flammarion, Paris.

NANCY Jean-Luc, 1995, *La comunità inoperosa*. Cronopio, Napoli.

NANCY Jean-Luc, 1998, Hegel. *L'inquietudine del negativo*. Cronopio, Napoli.

NANCY Jean-Luc, 2001, *Essere singolare plurale*. Einaudi, Torino.

NANCY Jean-Luc, 2003, *Il pensiero sottratto*. Bollati Boringhieri, Torino.

NANCY Jean-Luc, 2007, *Il giusto e l'ingiusto*. Feltrinelli, Milano.

NANCY Jean-Luc, 2009, *Verità della democrazia*. Cronopio, Napoli.

NANCY Jean-Luc, 2013, *Politica e «essere-con». Saggi, conferenze, conversazioni*. Mimesis, Milano.

SCHMITT Carl, 1972, *Le categorie del 'politico'*. Il Mulino, Bologna.

SERAFINI Luca, 2011, «Decisione e inoperosità. Jean-Luc Nancy interprete di Heidegger». In *B@belonline - Rivista online di Filosofia*, vol. 10-11, 271-278.

VENTURA Pierfranco, 2022, «L'attualità filosofico-politica di Sergio Cotta. Un invito alla lettura dei suoi Scritti storico-politici». In *Politica.eu*, Pagine Nuove, 1-13.

VILLEY Michel, 1986, *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Jaca Book, Milano.

ZAGURY-ORLY Raphael, 2011, «Jean-Luc Nancy. Donner a Heidegger son ethique». In *B@belonline - Rivista online di Filosofia*, vol. 10-11, 203-208.

ZINI Francesco, 2011, *Il dono nella prospettiva della filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.