

## Dialogo sulla filosofia a venire\*

di R. Esposito e J.-L. Nancy

ROBERTO ESPOSITO: La prima questione non può che riguardare il significato e il destino di quell'attività che nonostante tutto possiamo e dobbiamo chiamare ancora «filosofia»: anche, e forse soprattutto, nel momento in cui essa “finisce”, nel doppio senso che “viene a termine” e che è già da sempre “finita”, costitutivamente incapace di rendere ragione della propria ragione. Ma che significa, come va pensata, una filosofia dopo la filosofia; o, forse meglio, della non-filosofia? È una questione che, se da un lato rimanda al rapporto con Heidegger, alla sua interpretazione della «fine della filosofia» come il compito medesimo del pensiero, dall'altro segna una radicale distanza da lui – dalla modalità inevitabilmente dialettica con cui anche quel pensiero risulta preso nella filosofia di cui annuncia la fine. Senza qui poterci fermare sulle ragioni di tale ripiegamento interno del discorso di Heidegger, io credo che il motivo della fine della filosofia vada restituito alla sua accezione piú radicale: filosofia “finita” è una filosofia che “sta fuori” della filosofia. Da questo punto di vista una frase tratta da *Il normale e il patologico* di Georges Canguilhem può indicarci una possibile direzione di marcia: «La filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia deve essere estranea»<sup>1</sup>. Ciò significa che è esaurita ogni pratica filosofica di tipo autoreferenziale, endogamico, autocentrato; ogni filosofia che pretenda di assumere se stessa come il proprio oggetto o che pretenda che il suo oggetto le sia “proprio” – anziché “comune”. E ciò in tutte le forme in

\* Tale dialogo ha avuto un primo avvio nelle due prefazioni incrociate di Nancy alla traduzione francese del libro di R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 (Puf, Paris 2000) e di Esposito al libro di J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988 (Einaudi, Torino 2000).

<sup>1</sup> G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 9.

cui tale atteggiamento autoriflessivo si è dato e continua ancora a darsi: quelle della storiografia filosofica, della metafilosofia, della filosofia della filosofia. Contro di esse Canguilhem ci vuole dire che il dentro della filosofia è precisamente il suo fuori.

Tutto ciò mi fa pensare a un'altra proposizione – questa volta di Deleuze – anch'essa centrata sul rapporto costitutivo della filosofia con la non-filosofia: «Il filosofo deve diventare non-filosofo, affinché la non-filosofia diventi la terra e il popolo della filosofia»<sup>2</sup>. Con questo riferimento alla terra – al continuo movimento di territorializzazione e di deterritorializzazione cui la nostra tradizione di pensiero è assimilata – mi pare che Deleuze ci fornisca un'ulteriore indicazione circa il significato epocale della fine della filosofia e forse anche una spiegazione del motivo profondo per cui essa sembra eccedere il pensiero di Heidegger: Heidegger, parlando di «fine», continua a trattenere la filosofia nella dimensione del tempo, mentre ciò che probabilmente oggi si richiede è la sua riconduzione parallela alla semantica dello spazio. Come si esprime ancora Deleuze, «pensare non è un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno intorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto tra il territorio e la terra»<sup>3</sup>. Certo, ciò espone la filosofia al rischio di circoscriversi in una terra determinata, ma la apre anche alla possibilità di farsi, come tu dici, pensiero del mondo – nel senso soggettivo e oggettivo dell'espressione.

JEAN-LUC NANCY: Se mi consenti, a proposito della questione dello spazio da te sollevata, vorrei riprendere un tema che ho già toccato nella prefazione scritta per un libro dell'amico Benoit Goetz sull'architettura e il pensiero<sup>4</sup>. Perché è precisamente di esso che qui si tratta. Da più di quarant'anni sappiamo di vivere nell'epoca dello spazio (Foucault è stato uno dei primi ad annunciarlo, negli anni Sessanta). Il più delle volte, si contrappone quest'epoca a quella della storia, che sarebbe venuta prima, estinguendosi a poco a poco nella seconda metà del Novecento. E non c'è dubbio che questo secolo verrà ricordato per il sospetto gettato sulla fiammata di storia che era stata al centro

<sup>2</sup> G. DELEUZE, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996, p. 103.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>4</sup> B. GOETZ, *La dislocation - Architecture et expérience*, tesi di dottorato, Strasbourg 1996.

dell'attenzione nel secolo precedente. Ma non è detto che basti diagnosticare semplicemente la successione e la sostituzione di un modello spaziale a uno temporale, dal momento che ci sono ragioni piú profonde e piú complesse che spiegano l'affermarsi di uno schema dello spazio, o della spaziatura, in un orizzonte come quello attuale.

La storia in cui si riconobbero gli illuministi, i romantici e gli esponenti del progresso industriale fu, per molti versi, la storia di una conquista dello spazio: compimento del processo di colonizzazione, indipendenza e sviluppo delle Americhe, riordinamenti territoriali in Europa, emigrazioni che furono effetto dei due fenomeni precedenti – il tutto accompagnato poi da una crescente padronanza tecnica delle distanze marittime e terrestri (vapore, elica, biella), delle comunicazioni elettriche, sia sottomarine che aeree, e degli spazi di circolazione urbani e interurbani. Le strade, le ferrovie, i cavi e le città in cui viviamo hanno acquistato in quell'epoca la loro attuale conformazione. La superficie del pianeta non conosce piú *terrae incognitae*: le mappe non contengono piú spazi bianchi, Timbuctú e Lhasa, i deserti e i poli, tutto è stato ormai esplorato. La spedizione in territori lontani è giunta al termine della sua missione e cede il passo a una conquista dello spazio interplanetario e interstellare che non ha piú lo stesso ritmo e lo stesso significato: poiché non si tratta piú di svelare i segreti della terra, ma di coordinare piuttosto l'estensione delle trasmissioni, nell'ambito di una reciproca sorveglianza e intimidazione delle "potenze" economiche e politiche.

Per certi versi, dunque, quella che abbiamo vissuto è stata la storia di una progressiva saturazione dello spazio terrestre. E quella che alcuni hanno chiamato la "fine della storia" corrisponde, appunto, a questa occupazione completa dello spazio: quasi che lo slancio storico fosse stato reso possibile dal fatto che si poteva ancora accrescere "il mondo conosciuto", come lo si definiva un tempo. Mentre, una volta conosciuto tutto lo spazio – il nostro spazio, quello in cui effettivamente viviamo e che si estende a misura dei nostri passi, dei nostri sguardi e delle nostre braccia –, è venuta meno quella coscienza di conquista, di espansione e di scoperta che aveva finito per coincidere con la stessa autocoscienza dell'Occidente. Non a caso, forse, le due terribili scosse del secolo, il fascismo e il comunismo, sono state accomunate proprio da una sorta di volontà di potenza spaziale: da una parte l'idea di uno "spazio vitale" che occorre-

va conquistare per instaurare il “regno millenario” di una razza superiore; dall’altra il dominio e lo sfruttamento di un’immensa distesa territoriale, non ancora soggiogata dalla conquista industriale. In maniera diversa, entrambi questi imperi sono finiti in fumo o nel fango. I loro spazi sono implosi.

Ma, in un certo senso, è l’intero spazio dell’umanità e della natura ad essere implosivo. Conquistato integralmente in ogni sua dimensione (le quattro dimensioni dello spazio-tempo euclideo, quelle degli spazi non-euclidei e quelle dell’infinitamente grande e dell’infinitamente piccolo per taglia, massa, forza, velocità...), lo spazio ha cessato d’essere un volume estensibile nel quale slanciarsi o del quale, meglio ancora, l’esploratore una volta accresceva egli stesso l’espansione.

L’estensione ha cessato d’essere espansiva, per diventare semmai intensiva – forze congiunte, condensate, compresse, potenze concentrate in particelle o fibre infime, miliardi di *byte* d’energia e d’informazione convogliati in uno spazio-tempo pressoché nullo. Ma da tutto ciò essa è uscita anche disorientata: lo spazio, ripiegato su se stesso, ha sentito di perdere la propria disposizione all’ampiezza e all’apertura. Non appare più come un luogo di dispiegamento e di attraversamento, di passaggio, di percorso e di soggiorno. Lo spazio, per certi versi, non è più propriamente dimensionale: la terra si riduce a un punto, a un punto che è senza dimensioni.

E la coscienza angosciata di questo ripiegamento genera a sua volta un pensiero dello spazio – un pensiero che è al tempo stesso angoscia e lotta contro l’angoscia, punto di partenza di un’altra storia, ossia di un’altra spaziatura. Non si tratta più di “filosofia”, non si tratta più, cioè, di prendere visione o di affinare la vista – la *veduta* nell’italiano obbligato della storia dell’arte – del mondo, dell’essere o del senso, ma si tratta piuttosto di aprire uno spazio che inizialmente non è visibile, di aprire uno spazio per una vista, o uno spazio di vista, che non sarà più uno spazio dinanzi a uno sguardo. Se filosofare ha avuto allora in passato il significato di contemplare e fissare, oggi significa aprire gli occhi, occhi che sin qui non sono stati ancora aperti.

Per dirla altrimenti: la filosofia ai suoi inizi è stata l’effetto di un’esperienza inedita del mondo – inedita, fastidiosa, inquietante, eccitante. Ed è questa realtà d’esperienza che essa ritrova oggi. Forse non se ne è mai disfatta. Ma diciamo che oggi essa

non può più mascherarla o farla precedere da altro, nemmeno dalla propria storia. Poiché, al contrario, è proprio di questa storia che essa deve rifare daccapo l'esperienza.

R. E.: Sono d'accordo con te che la dimensione dello spazio non va sostituita – come si potrebbe? – a quella del tempo, ma ad essa incrociata – “spazializzando” il tempo, ma anche, evidentemente, storicizzando lo spazio. Tutt'altro che sottratto agli effettivi rapporti di forza e di potere, ma anche di resistenza e di liberazione, lo spazio fa tutt'uno con essi, ne definisce insieme e di volta in volta la posizione, l'imposizione e l'esposizione. E del resto lo stesso Heidegger, prima criticamente richiamato, ha pur sempre scritto che «solo quando lo spazio fa spazio e rende libero un che di libero, lo spazio accorda, grazie a questo libero, la possibilità di contrade, di vicinanze e lontananze, di direzioni e limiti, le possibilità di distanze e di grandezze»<sup>5</sup>.

Sul nesso tra spazio e libertà – la libertà come quella forma di condivisione che unisce separando – tu stesso hai insistito soprattutto nell'*Esperienza della libertà*. Ma, senza entrare direttamente in tale tema, vorrei fermarmi a una considerazione più generale circa la relazione tra filosofia e politica. È in fondo una diversa angolazione da cui guardare la stessa questione della “fine” – della filosofia, ma anche, per altri versi, della politica. Come si rapportano filosofia e politica nello spazio-tempo della loro fine? Io partirei intanto dalla considerazione che non si tratta di un semplice “rapporto” – cioè di una relazione tra “cose” differenti. Che fin dal sorgere della *polis* filosofia e politica s'incrociano in un punto d'indistinzione originaria precedente la costituzione dei linguaggi separati del “filosofico” e del “politico”. È questo elemento comune – prima ancora di ogni altra considerazione – che ha condannato al fallimento ogni forma di subordinazione funzionale dell'una all'altra: l'imposizione di una filosofia da parte della politica e la direzione della politica da parte di una filosofia. Io credo che sia il motivo del *retrait* del politico proposto da te e da Lacoue-Labarthe in Francia sia la prospettiva dell'“impolitico”, elaborata negli stessi anni in Italia, abbiano avuto la funzione di fare chiarezza su questo punto, cioè sulla necessità di prendere le distanze

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Corpo e spazio*, il Melangolo, Genova 2000, p. 33.

da tutte le forme di “filosofia politica” basate sul primato soggettivo di uno dei due termini rispetto all’altro, così ridotto a semplice predicato.

Ma – una volta compiuta questa necessaria opera di decostruzione – mi pare che oggi sia il momento di sottolineare con più forza il versante affermativo del *retrait* e dell’“impolitico”: e cioè l’oggettiva sovrapposizione della questione della filosofia con quella del mondo. Il che – attenzione – non vuol dire che la filosofia abbia il ruolo “ermeneutico” di interpretare il mondo, né quello, “operativo”, di realizzarsi nel mondo. Ma, piuttosto, che in qualche modo essa è il mondo – se per mondo s’intenda la finitezza singolare-plurale di un’esistenza abbandonata all’assenza di senso. La filosofia oggi deve avere la forza di riconoscersi in questa fuga del senso, in questo non-senso che è il senso di un mondo affidato solo a se stesso. Il che, evidentemente, ci porta immediatamente a ridosso del tema del nichilismo – al problema di ciò che esso significa non solo per la filosofia, ma anche per la politica. Come vedi il rapporto tra nichilismo e politica? E, ancora più precisamente, tra nichilismo e comunità? La mia impressione è che si debba scavare nei differenti livelli del “niente”: esso è da un lato ciò che condividiamo, il *munus* che ci lega in una reciproca non-identità, in una necessaria alterazione; dall’altro ciò che continuamente tende ad annientare questa stessa condivisione. Che ne pensi?