



LUMSA
UNIVERSITÀ

Crisi, nichilismo e fiducia

*Crise, le nihilisme
et la confiance*

Jean-Luc Marion

IDEE - LUMSA

n. 4, 2023

*Trascrizione della conferenza pubblica tenuta dal prof. Jean-Luc Marion
il 26 maggio 2023 presso l'Università LUMSA*

*Transcription de la conférence publique tenue par le prof. Jean-Luc Marion
le 26 mai 2023 à l'Université LUMSA*

The logo for Stodium edizioni features the word "Stodium" in a large, bold, sans-serif font. Above the letter "i" in "Stodium" are three small, grey, circular dots. Below "Stodium" is the word "edizioni" in a smaller, lowercase, sans-serif font.

ISSN 2704-825X

Copyright © 2023 by Università LUMSA

Realizzato dall'Area Comunicazione e Stampa – Università LUMSA

ISSN 2704-825X

Copyright © 2023 par l'Université LUMSA

Créé par le Bureau de Presse et de communication

Université LUMSA



INTRODUZIONE

Jean-Luc Marion è oggi riconosciuto come uno dei filosofi più importanti a livello internazionale.

Insegna attualmente a Boston. Eletto «immortale» dell'Académie française dal 2008, all'Università Lumsa è membro del Collegio dei docenti del dottorato «Contemporary Humanism»: un'iniziativa nata dalla collaborazione di sei università internazionali per condurre ricerche a partire dalla categoria – al tempo ermeneutica e assiologica – di umanesimo.

Pubblichiamo qui la conferenza tenuta il 26 maggio 2023, a conclusione di un seminario metodologico di un'intera settimana tenuto per gli studenti del dottorato «Contemporary Humanism» e nel quadro delle attività dell'Osservatorio F.I.D.E.S. (Fiducia, Istituzioni, Diritto, Economia, Società), promosso dalla Lumsa per studiare e approfondire le dinamiche contemporanee della fiducia in chiave interdisciplinare, tanto teorica quanto empirica.

Nella sua conferenza, Marion lega la crisi attuale della fiducia nelle nostre società alla diagnosi di una diffusa condizione nichilistica, la quale determinerebbe non già una crisi, ma una vera e propria decadenza. Una crisi – argomenta Marion – ci richiederebbe di prendere posizione, esigerebbe da noi una decisione: la decadenza, al contrario, rende tutto questo impossibile, paralizzandoci in una condizione dalla quale sarà possibile uscire soltanto passando – come singoli e come collettività – al paradigma del dono gratuito e disinteressato.

Il lettore potrà valutare se la proposta di Marion non costituisca una diagnosi eccessivamente pessimista, accompagnata da una terapia altrettanto idealistica e utopica. Quel che è certo è che si tratta di una proposta che interpella, e che merita di essere ripercorsa e messa alla prova. Qui sta d'altra parte il segno distintivo dei grandi pensatori: nella loro capacità di porre le questioni e di interrogare le coscienze e le intelligenze.

Stefano Biancu

INTRODUCTION

Jean-Luc Marion est reconnu aujourd'hui comme l'un des philosophes les plus importants au niveau international.

Son parcours ne peut pas être résumé ici, si ce n'est que de manière synthétique. Ancien professeur à la Sorbonne et à Chicago, il enseigne actuellement à Boston. Élu «immortel» de l'Académie française en 2008, à l'Université LUMSA il est membre du conseil académique du doctorat «Humanisme contemporain»: une initiative née de la collaboration de six universités internationales dont le but est de mener des recherches à partir de la catégorie – à la fois herméneutique et axiologique – de l'humanisme.

Le texte présenté ici reprend la conférence donnée par le professeur Marion à l'Université LUMSA le 26 mai 2023, en conclusion d'un séminaire méthodologique d'une semaine entière organisé pour les étudiants du doctorat «Humanisme contemporain» à propos des concepts et des actes de la phénoménologie.

La conférence faisait partie des activités de l'Observatoire F.I.D.E.S. (Fiducia, Istituzioni, Diritto, Economia, Società), promu par l'Université LUMSA pour étudier et approfondir les dynamiques contemporaines de la confiance dans une perspective interdisciplinaire, à la fois théorique et empirique.

Dans sa conférence, Marion lie la crise de confiance actuelle de nos sociétés au diagnostic d'une condition nihiliste généralisée, qui conduirait non pas à une crise, mais à une véritable décadence. Une crise – argumente Marion – nous obligerait à prendre position, elle exigerait de nous une décision: la décadence, au contraire, rend tout cela impossible, nous paralysant dans une condition dont il ne sera possible de sortir qu'en passant – en tant qu'individus et en tant que communauté – au paradigme du don gratuit et désintéressé.

Le lecteur pourra évaluer si la proposition de Marion ne constitue pas un diagnostic excessivement pessimiste, accompagné d'une thérapie tout aussi idéaliste et utopique. Ce qui est certain, c'est qu'il s'agit d'une proposition qui interroge et qui mérite d'être suivie et mise à l'épreuve. D'autre part, c'est là que réside la marque des grands penseurs: dans leur capacité à poser des questions et à interroger les consciences et les intelligences.

Stefano Biancu

CRISI, NICHILISMO E FIDUCIA

CRISE, LE NIHILISME ET LA CONFIANCE

Jean-Luc Marion

(Traduzione dal francese di Stefano Biancu)

La fiducia ci è tanto più preziosa quanto più essa ci manca: a noi e, con tutta evidenza, alla maggior parte delle nostre società. Essa viene a mancare per molte ragioni, ma soprattutto perché il legame sociale tra gli individui si indebolisce sempre di più. Per comprendere la mancanza della fiducia occorre meglio comprendere tale difetto di legame sociale.

I. La mancanza di legame sociale

Come si disfà il legame sociale? Per attenermi a ciò che conosco meglio, prenderò il caso francese. La Francia, nel bene e nel male, ha scelto come suo motto “liberté, égalité, fraternité”. Questi tre termini rimangono imprecisi, ma proprio tale imprecisione permette di presentarli come un insieme coerente; se si tentasse di precisarli, apparirebbero subito le loro contraddizioni. La libertà, anche se intesa in senso stretto, appare già troppo vaga: si tratta di libertà di opinione, libertà di coscienza, libertà religiosa? Oppure di resistenza alla tirannia? Non occorre essere marxisti per osservare che questa libertà, concepita astrattamente, presuppone che ciascuno dei suoi beneficiari disponga degli strumenti per attuarla. Questo conduce direttamente al secondo elemento: l’uguaglianza. Si tratta di un’uguaglianza solo formale (un’uguaglianza di opportunità) o reale (un’uguaglianza economica)? Tale questione, che è stata fondamentale per tutto il XIX e il XX secolo, non è stata ovviamente risolta e rappresenta ancora oggi il motivo della maggior parte delle rivendicazioni sociali. Ma, oltre all’incompiutezza di fatto dell’uguaglianza, si pone un’altra questione di diritto: libertà e uguaglianza possono coesistere o l’uguaglianza finisce per contraddire o comunque limitare la libertà? Di fatto, la libertà non porta inevitabilmente a

La confiance nous devient d’autant plus précieuse que nous en manquons, nous et, à l’évidence, la plupart de nos sociétés. Elle manque pour de multiples raisons, mais avant tout parce que le lien social entre les individus ne cesse de s’y affaiblir. Nous ne comprendrons ce manque de confiance que si nous comprenons mieux le défaut du lien social.

I. Le défaut du lien social

Comment se défait le lien social ? Pour m’en tenir à ce que je connais moins mal, je prendrai le cas français. La France, pour le meilleur et pour le pire, a choisi comme devise, «liberté, égalité, fraternité». Ces trois termes restent imprécis, mais cette imprécision seule permet de les présenter comme un ensemble cohérent ; si l’on tentait de les préciser, leurs contradictions apparaîtraient immédiatement. La liberté, même entendue ici dans un sens restreint, semble déjà trop vague: s’agit-il de la liberté d’opinion, de la liberté de conscience, de la liberté religieuse? Ou aussi de la résistance à la tyrannie? Nul besoin d’être marxiste pour remarquer que cette liberté, ainsi conçue dans la plus parfaite abstraction, suppose que chacun de ses bénéficiaires ait les moyens effectifs de la mettre en œuvre. Ce qui mène directement au second élément, l’égalité: est-elle une égalité formelle (une égalité des chances) ou bien une égalité réelle (une égalité économique)? Cette question, fondamentale durant tout les XIX^e et XX^e siècle, n’a évidemment pas été résolue et reste même le motif de la plupart des revendications sociales. Mais, outre l’inachèvement de fait de la demande d’égalité, se pose une autre question de droit: la liberté et l’égalité peuvent-elles coexister, ou bien l’égalité ne finit-elle pas par contredire ou limiter la liberté? Est-ce que

disuguaglianze intellettuali ed economiche? Tale questione definisce l'orizzonte della vita democratica. Si tratta di una crisi che per noi è permanente, sebbene sia spesso mascherata da crisi congiunturali (militari, finanziarie, economiche, sanitarie, ecc.).

Rimane il terzo termine, il più problematico di tutti: la fraternità. Quando il Presidente della Repubblica francese parla, è consuetudine porre alle sue spalle, accanto alle bandiere francese ed europea, uno stemma con la parola "fraternité" in lettere maiuscole. La fraternità è esibita proprio perché essa è ciò che più ci manca. La società francese soffre di un deficit di fraternità, come dimostrano le discussioni isteriche sulla salute, sui vaccini, ma anche sulle questioni dell'immigrazione, del welfare, e prima ancora del "matrimonio per tutti", come pure del rapporto tra lo Stato e la Chiesa cattolica. Si assiste a una generale mancanza di fraternità, e questo accade in tutti i paesi europei. Per convincersene, basta pensare ai turbini provocati dall'enciclica *Fratelli Tutti*. È evidente che l'opinione pubblica non vuole, anzi non ha alcuna voglia, che tutti gli uomini diventino fratelli, dal momento che non abbiamo più un padre comune e siamo quindi del tutto incapaci di essere fratelli in un'unica nazione. Bisogna riconoscere che l'ideale stesso di fraternità rimane molto problematico: senza bisogno di rifarsi a René Girard, è sufficiente leggere Shakespeare o Sofocle per vedere che la fraternità può provocare o incoraggiare la rivalità mimetica, ossia la violenza. Essere fratello significa in primo luogo essere potenzialmente rivale del proprio prossimo, dato che più il mio prossimo è vicino, più ho motivi di rivalità. Ossia motivi per ucciderlo. Uccidere il proprio fratello, da Abele e Caino, costituisce una delle condotte fondamentali della vita – politica o meno – dell'umanità. Così il motto "liberté, égalité, fraternité" rimane uno slogan tanto interessante quanto insostenibile. E noi francesi, specialisti di guerre civili, latenti o dichiarate, possiamo testimoniare.

Ma la colpa non è solo francese. Deriva dalla difficoltà o addirittura dall'inaccessibilità di ciò che questo motto pretende di attuare, ossia il contratto sociale. Mi sorprende, o meglio non mi sorprende affatto, che la filosofia politica stia diventando sempre più reticente a proposito della nozione di contratto sociale, che ha rappresentato la base teorica

la liberté n'induit pas inévitablement dans la réalité, des inégalités intellectuelles et économiques ? Cette question définit l'horizon du développement de la vie démocratique. Cette crise nous est permanente, bien que masquée par des crises conjoncturelles (militaires, financières, économiques, sanitaires, etc.).

Reste le troisième terme, le plus problématique de tous, la fraternité. Le Président de la République française a coutume, quand il prend la parole, de placer derrière lui, à côté des drapeaux français et européen, un écusson portant en lettres majuscules « fraternité ». Il exhibe ainsi la fraternité, précisément parce que c'est elle qui nous manque le plus. La société française souffre d'un déficit de fraternité, comme le prouvent les débats hystériques sur la santé, les vaccins, etc., mais aussi sur les questions de l'immigration, de la protection sociale, comme déjà du « mariage pour tous », comme toujours du rapport entre l'État et l'Église catholique. La fraternité manque en général et à tous les pays d'Europe. Il suffit pour s'en convaincre de mesurer les remous provoqués par l'encyclique pontificale *Fratelli Tutti*. Très clairement, l'opinion publique ne veut pas, n'a même aucune envie que tous les hommes deviennent des frères, puisque nous n'avons plus de père commun et sommes donc bien incapables d'être frères dans une seule nation. Il faut reconnaître d'ailleurs que l'idéal même de fraternité reste hautement problématique : sans suivre René Girard, il suffit de lire Shakespeare ou Sophocle pour voir que la fraternité peut provoquer ou favoriser la rivalité mimétique, c'est-à-dire la violence. Être frère signifie pouvoir, en un premier temps, être le rival de son prochain, car, plus mon prochain est proche, plus j'ai des raisons pour le prendre en rivalité. C'est-à-dire pour le tuer. Tuer son frère, depuis d'Abel et Caïn, constitue une des conduites fondamentales de la vie, politique ou non politique, de l'humanité. Ainsi la devise « liberté, égalité, fraternité » reste un slogan, d'autant plus intéressant qu'intenable. Et nous autres Français, spécialistes des guerres civiles, larvées ou déclarées, nous pouvons en témoigner.

Mais la faute n'est pas uniquement française. Elle provient de la difficulté voire de l'inaccessibilité de ce que cette devise prétend mettre en œuvre, à savoir le contrat social. Je m'étonne, plutôt je ne m'étonne pas, que la philosophie

della Rivoluzione del 1789, così come di quelle che l'hanno preceduta o che se ne sono ispirate in seguito. L'essenza del contratto sociale, secondo Rousseau, sta nel fatto che esso non consiste in un accordo o in un compromesso (nello stile di una *große Koalition*) tra interessi divergenti che, attraverso discussioni e aggiustamenti, vengono fatti convergere in un programma minimo comune. La volontà che stabilisce il contratto sociale dovrebbe, al contrario, basarsi sulla volontà generale, la quale è irriducibile alla somma degli interessi particolari; come la Gerusalemme celeste dell'*Apocalisse*, essa discende dal cielo; da un cielo magari vuoto, ma alla fine viene da lì e non dal basso. Ed è per questo che la volontà generale rimane problematica, perché presuppone che la soggettività del desiderio di ciascuno dei contraenti sia messa tra parentesi. Ora il desiderio, in quanto è individuale, presuppone evidentemente una singolarità: una singolarità legata alla diversità degli individui, alla diversità degli oggetti del desiderio, singolarità di bisogni e di desideri individuali. Ridotto a semplice equilibrio tra queste esigenze opposte, il legame sociale risulta dunque indebolito e minacciato fin dall'inizio. E questo per due motivi.

Il primo è che non è mai esistito un *reale* contratto sociale. Le società si costituiscono, o piuttosto si ricostituiscono, attraverso le modifiche di un contratto *implicito*, passato e che non è mai accaduto nel presente. Le costituzioni non sono altro che riscritture di una situazione precedente, semplicemente modificata, rovesciata, migliorata, magari in modo permanente, ma basata su una costituzione precedente. Al punto che, come avviene nel Regno Unito,

politique devienne de plus en plus discrète sur la notion de contrat social, qui fut pourtant la base théorique de la Révolution du 1789, comme de celles qui l'ont précédée ou qui s'en sont inspiré ensuite. Le caractère du contrat social (selon Rousseau) tient à ce qu'il ne consiste pas en un accord ou un compromis, dans le style d'une *große Koalition*, entre des intérêts divergents que, par discussions et aménagements, on ferait converger en un programme commun minimum. La volonté qui instaure le contrat social devrait reposer au contraire sur la volonté générale qui reste irréductible à la somme des intérêts particuliers ; comme la Jérusalem céleste dans l'*Apocalypse*, à proprement parler elle descend du ciel ; d'un ciel peut-être vide, mais enfin elle en vient et ne remonte pas de la base au sommet. Et c'est pourquoi la volonté générale reste problématique, car elle suppose de mettre entre parenthèses la subjectivité du désir chez chacun des contractants. Or le désir, pour autant qu'il est individuel, suppose évidemment une singularité : singularité liée à la diversité des individus, à la diversité des objets du désir, singularité du besoin et des désirs individuels. Simple équilibre entre ces exigences contraires, le supposé lien social se trouve donc fragilisé et menacé dès le début pour deux motifs.

Le premier tient au fait qu'il n'y a jamais eu un seul contrat social *réel*. Les sociétés se constituent, ou plutôt se reconstituent par les modifications d'un contrat *implicite*, passé et qui n'a jamais eu lieu au présent. Les Constitutions ne sont toujours que des réécritures d'une situation passée, seulement modifiée, renversée, améliorée,



il testo della costituzione può brillare per la sua assenza. Al punto che, in Francia, la costituzione della Quinta Repubblica, pur essendo considerata incrollabile, viene tuttavia costantemente corretta e, soprattutto, appare come un'immensa correzione delle costituzioni della Quarta e della Terza Repubblica. Questa assenza di un contratto sociale effettivo, collocato storicamente all'inizio, non fa altro che manifestare – ed è il secondo punto – la dissoluzione dell'universale.

Ciò che oggi chiamiamo società – nel senso di una coerenza sociale – si basa per un verso sul compromesso tra interessi (collettivi o individuali, divergenti ed empiricamente verificabili, ma indubbiamente inconciliabili) e, per altro verso, sulla volontà generale. Ora, la volontà generale non è mai fatta oggetto di un serio dibattito democratico: rimane coperta dalla disputa sugli interessi di partito e individuali. Ecco la ragione per cui le nostre società sono essenzialmente in conflitto con sé stesse. I conflitti che abitualmente alimentano il dibattito politico sono solo gli avatar di una situazione *essenzialmente* conflittuale, resa tale dall'assenza dell'universale e dal carattere fittizio del contratto sociale. Non è quindi una forma di pessimismo nevrotico l'affermare che lo stato d'animo fondamentale delle società democratiche occidentali, così come quello dei cittadini di queste società, è ciò che Nietzsche poneva sotto il titolo di *risentimento*. Il risentimento è la vera forza della vita politica in tutte le sue forme (rivendicazioni, partiti, personale, ecc.). La maggior parte delle decisioni politiche si basa su questa fonte infinita di energia che è il risentimento. È dunque nel contesto del risentimento che si deve porre il problema dei legami sociali. Non si tratta di dare un giudizio morale, ma di descrivere una situazione. La minaccia al legame sociale e alla coesione delle società deriva dal fatto che i cittadini, sotto il nome di “giustizia sociale” e di “uguaglianza, libertà e fraternità”, agiscono, più in profondità, in base ai loro sentimenti, cioè prima di tutto in base al loro risentimento. Credo che nessuno di noi ne sia esente: soprattutto gli “intellettuali”, i maggiori consumatori di questa energia spirituale.

peut-être durablement, mais à partir d'une Constitution antérieure. Au point que, comme au Royaume-Uni, le texte de la Constitution peut briller par son absence. Au point qu'en France la Constitution de la V^e République, pourtant considérée comme inébranlable, se trouve pourtant sans cesse corrigée et surtout apparaît comme une immense correction des constitutions de la Quatrième et de la Troisième République. Cette absence de contrat social effectif, historiquement initial, ne fait que – c'est le deuxième point – manifester la dissolution de l'universel.

Ce que nous appelons actuellement une société, une cohérence sociale, repose sur d'une part le compromis entre des intérêts (collectifs ou individuels divergents et empiriquement vérifiables, mais sans doute inconciliables) et la volonté générale d'autre part. Or la volonté générale ne fait, semble-t-il, jamais l'objet d'un débat démocratique sérieux : elle reste masquée par la bataille autour des intérêts des partis et des individus. D'où la raison pour laquelle nos sociétés se trouvent *essentiellement* en conflit avec elles-mêmes. Les conflits habituels qui nourrissent le débat politique, ne sont que les avatars d'une situation *essentiellement* conflictuelle, en vertu de l'absence de l'universel et du caractère fictif du contrat social. Il n'y a donc pas de pessimisme névrotique à dire que l'état d'esprit fondamental des sociétés occidentales démocratiques, comme aussi l'état fondamental des citoyens de ces sociétés, relève de ce que Nietzsche a thématiqué sous le titre du *ressentiment*. Le ressentiment constitue la force réelle de la vie politique sous toutes ses formes (ses revendications, ses partis, son personnel, etc.) Et la plupart des décisions politiques s'appuient sur cette source d'énergie infinie qu'est le ressentiment. Et c'est dans le contexte du ressentiment qu'il faut poser le problème des liens sociaux. Il ne s'agit pas ici de porter un jugement moral, mais de décrire une situation. La menace sur le lien social et la cohésion des sociétés tient au fait que les citoyens, sous le nom de la « justice sociale », de « l'égalité, la liberté, la fraternité » agissent, plus profondément, selon leurs sentiments, c'est-à-dire d'abord leur ressentiment. Et je pense qu'aucun d'entre nous n'en est exempt, surtout pas les « intellectuels », les plus grands consommateurs de cette énergie spirituelle.

II. L'oggetto e il nichilismo

Di qui la domanda sull'origine del risentimento: che cosa desidera il risentimento? L'oggetto del desiderio è stato formulato nel suo principio propriamente metafisico da Spinoza, che ha definito il carattere fondamentale di tutto ciò che esiste (uomo compreso) come *conatus in suo esse perseverendi*: tutto ciò che è si sforza di perseverare nel suo essere. Non si trattava della semplice ripetizione della tradizione più antica, secondo la quale è buono e quindi normale desiderare di essere, perché tutto l'essere è in sé buono e – come dice San Paolo – “nessuno odia la propria carne” (*Efesini* 5,29), considerazione che mi appare alquanto ottimista. La questione della modernità riguarda la perseveranza nel proprio essere come strumento per eccellenza di autopossesso. L'oggetto del desiderio è il desiderio di un oggetto, in quanto l'oggetto può, per eccellenza, possedere sé stesso. Cartesio ha definito l'oggetto con straordinaria precisione (cfr. *Regole per la guida dell'intelligenza*, II): per avere una conoscenza certa, dobbiamo eliminare dall'esperienza tutto ciò che rende incerto l'oggetto. L'oggetto, in altri termini l'esperienza, ridotto in sé stessa a certezza. Ma che cosa rende incerta l'esperienza? L'indeterminatezza della sua materia, nel senso della *hulê* dei greci: non solo la materialità, ma più essenzialmente l'indeterminatezza della forma. L'oggetto, al contrario della forma che tenta di delimitare la materia, ritiene dunque dell'esperienza il *meno* possibile di materia, in modo da non variare, da rimanere stabile e identico (almeno per un certo tempo): insomma, per rendersi certo. Nel pensiero contemporaneo, l'oggetto è sempre considerato come il *più definito*, e quindi (in senso greco) come il *meno materiale*. Un esperto di logistica – uno specialista dei trasporti – mi ha insegnato che, nel mondo della modellizzazione e della globalizzazione degli scambi, non c'è nulla di materiale che non possa entrare (dopo essere stato smontato in un modo o in un altro) nello spazio di un container, né nulla di immateriale che non possa essere trasmesso attraverso una codifica informatica. In altre parole, in questa scomposizione, in questo imballaggio, in questa comunicazione e in questo trasporto, tutto può diventare oggetto. E, di fatto, tutto diventa oggetto. Diciamo che tale oggetto ha come caratteristica di abbandonare il modo

II. L'objet et le nihilisme

D'où la question de l'origine du ressentiment: que désire le ressentiment? L'objet du désir fut formulé dans son principe proprement métaphysique par Spinoza définissant le caractère fondamental de tout étant (homme compris) comme le *conatus in suo esse perseverendi*: tout étant s'efforce de persévérer dans son être. Il ne s'agissait pas simplement de la tradition plus ancienne, selon laquelle il est bon et donc normal de désirer d'être, parce qu'en soi tout être est bon et que – comme dit saint Paul – « personne ne hait sa propre chair » (*Éphésiens* 5, 29 – ce qui me paraît d'ailleurs un peu optimiste. Car la question de la modernité porte sur la persévérance dans son être comme le moyen par excellence de la possession de soi. L'objet du désir est le désir d'un objet, puisque l'objet, par excellence, peut se posséder. Descartes a défini l'objet avec une précision extraordinaire (*Règles pour la direction de l'esprit*, II) : pour avoir une connaissance certaine, il faut écarter de l'expérience tout ce qui en rend l'objet incertain. L'objet, autrement dit l'expérience réduite à la certitude en elle. Mais qu'est-ce qui rend l'expérience incertaine ? L'indétermination de sa matière, au sens de la *hulê* des Grecs, non seulement de la matérialité, mais plus essentiellement de l'indétermination de la forme. L'objet, au contraire de la forme qui tente de délimiter la matière, retient donc de l'expérience le *moins* possible de matière, en sorte de ne pas varier, de rester stable et identique (un temps au moins), bref de se rendre certain. Dans la pensée contemporaine, l'objet se définit toujours comme le *plus défini*, donc (au sens grec) comme le *moins matériel*. Un logisticien de – entendons, un spécialiste des transports – m'avait appris que dans le monde de la modélisation et de la mondialisation des échanges, il n'y a plus rien de matériel qui ne puisse pas entrer (après démontage d'une manière ou une autre) dans l'espace d'un container, ni d'immatériel qui ne puisse se transmettre par le codage informatique. Autrement dit, dans cette décomposition, cet emballage, cette communication et ce transfert, toute chose peut devenir un objet. Et toute chose devient de fait objet. Disons que cet objet a comme caractéristique d'abandonner le mode d'être (*Seinsweise*) de la chose, pour s'en tenir au mode d'être de l'objet. L'objet se définit par son caractère standardisé : l'objet se trouve réduit justement à ce que je

di essere (*Seinsweise*) della cosa, per attenersi al modo di essere dell'oggetto. L'oggetto si definisce per il suo carattere standardizzato: esso è ridotto precisamente a ciò che io posso conoscere, escludendo così la cosa in sé.

Questo cambiamento capitale nel nostro rapporto con il mondo è avvenuto in due fasi: la prima, quando l'uomo è stato concepito (diciamo con Marx) come produttore di oggetti; la seconda, quando l'uomo è diventato anche e allo stesso tempo consumatore di questi oggetti. Ormai al contempo produttore e consumatore di oggetti determinati, standardizzati e, se possibile, conformati alle regole dello scambio, l'uomo abita un mondo divenuto una fucina di produttori e consumatori, legati tra loro per il fatto che condividono il medesimo doppio ruolo, e tenuti insieme solo dall'oggetto che scambiano, essendo diventati in un certo senso accessori e servi dell'oggetto scambiato. L'analisi marxista del lavoro alienato si riproduce così in modo identico nell'analisi post-marxista del consumatore alienato. Il consumatore alienato offre la forma compiuta del lavoro alienato: il consumo alienato. Possiamo così meglio comprendere perché il legame sociale si sta disfacendo: perché non ha più luogo d'essere. Se è l'oggetto che unisce il consumatore e il produttore, se è sempre lo stesso oggetto standardizzato che unisce tutti gli uomini, tanto consumatori quanto produttori, allora l'oggetto diventa, come il denaro nell'economia classica, lo scambiatore universale, l'unico legame universale. Ecco perché la nozione di fraternità non ha più luogo d'essere: non perveniamo alla fraternità perché permaniamo tutti in una condizione di egoismo e di rivalità. Eppure questa analisi morale rimane del tutto insufficiente: se la fraternità manca è soprattutto perché essa diviene *inutile*. La grande circolazione della globalizzazione non si basa sulla fraternità, ma sulla standardizzazione dell'oggetto, ritenuto sufficiente a mettere in relazione dei consumatori e dei produttori. Questo oggetto irreal e artificiale dispensa le persone dal comunicare e dal comunicare direttamente tra loro attraverso la fraternità o qualche altra istanza e al contempo glielo impedisce. Questa è la ragione profonda della perdita del legame sociale. È qui che appare il nichilismo, il quale ci permette di comprendere la misura di tale perdita. Nietzsche non è stato il primo a parlare di nichilismo, ma è colui che lo ha elevato a concetto,

peux connaître, excluant la chose en soi.

Ce changement capital de notre rapport au monde s'est fait en deux temps : d'abord quand l'homme fut conçu (disons avec Marx) comme le producteur d'objets ; puis quand l'homme fut devenu aussi bien et en même temps le consommateur de ces objets. Désormais à la fois producteur et consommateur d'objets tous déterminés, standardisés et, si possible, mis en conformité avec les règles de l'échange, l'homme habite un monde devenu la forge des producteurs et des consommateurs, liés entre eux parce qu'ils partagent le même double rôle et ne sont maintenus ensemble que par l'objet qu'ils échangent, devenus d'une certaine manière les accessoires et les serviteurs de l'objet de cet échange. L'analyse marxiste du travail aliéné se reproduit ainsi à l'identique dans l'analyse post-marxiste du consommateur aliéné. Le consommateur aliéné offre la forme achevée du travail aliéné : la consommation aliénée. Ainsi comprend-on mieux que le lien social se défasse : c'est parce qu'il n'a même plus lieu d'être. Si c'est l'objet qui unit le consommateur et le producteur, si c'est toujours le même objet standardisé qui unit tous les hommes, tant consommateurs que producteurs, alors l'objet devient, comme l'argent dans l'économie classique, l'universel échangeur, l'unique lien universel. Et c'est pourquoi la notion de fraternité n'a plus lieu d'être : si nous ne parvenons pas à la fraternité, c'est bien sûr parce que nous restons tous égoïstes et rivaux. Et pourtant cette analyse morale reste tout à fait insuffisante ; car si la fraternité manque, c'est surtout parce qu'elle devient *inutile*. La grande circulation de la globalisation ne repose pas sur la fraternité, mais sur la standardisation de l'objet, censément suffisant pour mettre en rapport des consommateurs et des producteurs. Cet objet irréel et artificiel dispense et empêche de mettre des hommes directement en communication et communion entre eux par la fraternité ou quelque autre instance qu'on voudra. Telle est la raison profonde de la défaite du lien social.

C'est ici qu'apparaît le nihilisme, qui permet seul de prendre la mesure de la disparition du lien. Nietzsche ne fut pas le premier à parler de nihilisme, mais lui seul l'a élevé au niveau du concept, sans s'en tenir à une constatation psychologique ou même religieuse particulière. Nietzsche déclarait que « Le nihilisme se tient à la porte de l'Europe

senza limitarsi a una semplice considerazione psicologica o addirittura religiosa. Nietzsche ha dichiarato che “il nichilismo è alle porte dell'Europa”. Oggi sappiamo che non è più alla porta, ma è già entrato da tempo. Non è più una minaccia esterna, ma un potere che ci governa. In che cosa consiste dunque il nichilismo? Nel fatto che con esso i valori più alti si svalutano. Ciò significa, innanzitutto, che i valori più alti, come “la libertà, l'uguaglianza e la fraternità”, ma anche la verità, il libero arbitrio e persino Dio, perdono il loro valore. Questa rimane tuttavia un'osservazione banale e persino rassicurante, dato che la perdita di valori svalutati potrebbe persino permettere l'emergere di valori veri. Prima di rispondere, cerchiamo di capire perché certi valori perdono di valore: ovviamente perché non crediamo al loro valore, non li onoriamo più e non possiamo più metterli in pratica. Ma perché non possiamo più farlo? Perché essi diventano inefficaci e perché non crediamo più in loro? La risposta sta in una parola: perché sono soltanto valori. Ciò che svaluta il valore non è solo il fatto che esso perda di valore, dato che ciò che acquista valore rimane fragile esattamente quanto ciò che perde di valore: è piuttosto il fatto che la nozione stessa di valore rimane in ultima istanza quella borsistica e monetaria, una mera convenzione che permette appunto la sua evoluzione o valutazione. La natura stessa del valore consiste nel fatto che non ha valore in sé e che può, anzi *deve*, variare: il valore è definito come ciò che è passibile di svalutazione, in quanto deve per prima cosa essere valutato. Non è più una cosa che ha valore in sé, ma un oggetto che dipende interamente dalle condizioni della sua produzione, della sua utilità, del suo consumo e quindi della sua valutazione. Il valore non è una cosa in sé, ma una cosa alienata da sé. Neanche l'oro è un valore in sé, dato che non c'è mai un *valore* in sé. Fondamentalmente, se i valori più alti si svalutano, non è perché cessano di essere valorizzati, ma al contrario è proprio perché li abbiamo valorizzati, e ne siamo consapevoli. Si svalutano perché improvvisamente scopriamo che sono soltanto valori, soggetti alla nostra valutazione.

Il valore pone così fine al processo di produzione e di consumo dell'oggetto, di modo che noi non condividiamo altro che cose alienate da sé stesse. Ciò che potremmo avere e volere in comune non ha consistenza in sé, ma proietta

». Nous savons maintenant qu'il ne se tient plus à la porte, mais qu'il est entré chez nous depuis longtemps. Il n'est plus une menace extérieure, mais une puissance qui nous gouverne. En quoi consiste le nihilisme? En ceci qu'avec lui les plus hautes valeurs se dévalorisent. Ce qui, en un premier temps, veut dire que les plus hautes valeurs, par exemple « liberté, égalité, fraternité », mais aussi la vérité, le libre arbitre, Dieu même, perdent leur valeur. Cela reste pourtant une constatation banale et même rassurante, car la perte des valeurs dévalorisées pourrait permettre aussi le surgissement de vraies valeurs. Avant de répondre, tentons d'abord comprendre pourquoi certaines valeurs perdent leur valeur ; évidemment parce qu'on ne croit pas à leur valeur, qu'on ne les honore plus et qu'on ne peut plus les mettre en œuvre ; mais pourquoi ne le peut-on plus, pourquoi deviennent-elles inefficaces et pourquoi n'y croit-on plus ? La réponse tient en un mot : parce que ce ne sont que des valeurs. Ce qui dévalorise la valeur, ce n'est pas seulement qu'elle perde de la valeur (car ce qui augmente de valeur reste tout aussi fragile que ce qui en perd) ; c'est d'abord que la notion de valeur elle-même reste finalement celle d'une valeur boursière et monétaire, de convention qui permet justement son évolution ou son évaluation. Le propre de la valeur consiste exactement en ce qu'elle n'en a pas en elle-même et qu'elle peut, *doit* même varier: la valeur se définit comme ce qui peut se dévaluer, puisqu'il doit d'abord s'évaluer. Elle ne constitue plus une chose qui tient en elle-même, mais un objet qui dépend totalement des conditions de sa fabrication, de son utilité, de sa consommation et donc de son évaluation. La valeur n'est pas une chose en soi, mais une chose aliénée à elle-même. Même l'or n'est pas une valeur en soi, parce qu'il n'y a jamais de *valoir* en soi. Fondamentalement, si les plus hautes valeurs se dévaluent, ce n'est pas qu'on cesse de les valoriser, mais au contraire qu'on les a valorisées et qu'on le sait. Elles se dévaluent parce qu'on découvre d'un seul coup qu'elles ne sont que des valeurs, par nous évaluées.

Ainsi la valeur mène à son terme le processus de production et de consommation de l'objet, en sorte que nous ne partageons plus que des choses aliénées à elles-mêmes. Ce que nous pourrions avoir et vouloir en commun n'a pas de consistance en soi, mais projette dans une semi-réalité ce

in una semi-realtà ciò che ciascuno di noi valuta. Queste valutazioni non si basano sulle cose stesse, ma su coloro che, di volta in volta, le valutano, quindi sui loro desideri (*conatus in suo esse perseverendi*) e sulle volontà di potenza che vi proiettano. La questione iniziale diventa così più precisa e consiste nel domandarci se possiamo avere accesso a qualcosa di diverso rispetto a oggetti ridotti alla loro valutazione. In altri termini, è possibile ristabilire o stabilire un legame sociale sull'unico fondamento di valutazioni variabili e senza altra norma che le volontà di potenza individuali o collettive, e quindi dei loro conflitti e degli effetti contraddittori del risentimento?

que chacun de nous évalue. Ces évaluations ne reposent pas sur les choses mêmes, mais sur ceux qui, à chaque fois, les évaluent, donc sur les désirs (*conatus in suo esse perseverendi*) et les volontés de puissances qui s'y projettent.

La question initiale se précise ainsi et devient de savoir si nous pouvons avoir accès à autre chose qu'à des objets réduits à leur évaluation. Autrement dit, peut-on rétablir ou établir un lien social sur le seul fondement d'évaluations variables et sans autre norme que les volontés de puissances individuelles ou collectives, donc aussi de leurs conflits et des effets contradictoires du ressentiment?

III. Decadenza e possesso

Gli oggetti e i valori non legano, dato che sono il risultato del desiderio che li produce, li scambia e li consuma; semplicemente mettono l'uomo produttore e consumatore in competizione mimetica con il suo simile. Il risentimento universale permette certo di stimolare tutte le forme di competizione, emulazione e accumulazione, ma permette anche di istituire un legame comune e qualcosa di simile a una fraternità?

Torniamo al nichilismo dei valori. Si sente spesso dire – anche, o soprattutto, da chi rimane estraneo al concetto di nichilismo – che bisogna reagire ad esso, resistere alla perdita dei valori. Ad esempio, tutti i partiti politici francesi, di destra o di sinistra, hanno l'abitudine, con una bella unanimità, di affermare di “lottare per i propri valori”. Le massime autorità, a ogni attentato o incidente, si appellano ai “valori della Repubblica”. I movimenti conservatori vogliono difendere i “valori tradizionali”. E non mancano i credenti, tra i più impegnati e sinceri, che si battono per i “valori cristiani”. Non si accorgono costoro che, non appena si evocano valori di qualsiasi tipo (sono peraltro spesso i medesimi), si conferma il nichilismo, il quale appunto non riconosce più altro che dei valori? Decidere di “difendere i valori” non permette di opporsi al nichilismo, ma equivale piuttosto a confermarlo, ammettendo che i valori non stanno in piedi da soli e che, proprio per questo, vanno difesi (o vanno combattuti coloro che li negano). “Difendere i valori” significa ammettere che sono solo valori, la cui solidità dipende unicamente dal potere di chi li valuta e li sostiene. Affermare dei valori facendo marciare in piazza diecimila, centomila o cinquecentomila persone permette di farli trionfare su valori opposti, difesi da una folla più piccola, ma soprattutto conferma che in entrambi i campi si tratta solo di valori, nel contesto del medesimo nichilismo. Più si difendono dei valori (o se ne attaccano di altri), più si riconoscono in essi dei valori che non hanno valore in sé.

Comprendiamo così che il nichilismo non è una crisi tra le altre, paragonabile a una crisi climatica, finanziaria, sanitaria, rivoluzionaria o bellica. L'essenza di una crisi consiste nella decisione (*krisis*) che essa consente di assumere, è il momento

III. La décadence et la possession

En effet, les objets et les valeurs ne lient pas, puisqu'ils résultent du désir qui les produit, les échange et les consomme ; ils mettent simplement en compétition mimétique l'homme producteur et consommateur avec son semblable. L'universel ressentiment permet certes de stimuler toutes formes de compétition, d'émulation et d'accumulation, mais permet-il d'instituer un lien commun et quelque chose comme une fraternité ?

Revenons donc au nihilisme de la valeur. Nous entendons beaucoup dire – même, voire surtout par ceux qui restent étrangers au concept de nihilisme – qu'il faut réagir contre le nihilisme, résister à la perte des valeurs. Par exemple, tous les partis politiques français, de droite ou de gauche, gardent l'habitude, avec une belle unanimité, de prétendre « se battre pour leurs valeurs ». Les plus hautes autorités, à chaque attentat ou à chaque vicissitude, font ainsi appel aux « valeurs de la République ». Les mouvements conservateurs veulent défendre les « valeurs traditionnelles ». Et il ne manque pas de croyants, parmi les plus engagés et les plus sincères, qui luttent pour « les valeurs chrétiennes ». Ne voient-ils pas que, sitôt qu'on évoque des valeurs quelles qu'elles soient (d'ailleurs ce sont souvent les mêmes), on confirme le nihilisme qui, justement, ne reconnaît plus que des valeurs ? Décider de «(défendre des valeurs)» ne permet pas de s'opposer au nihilisme, mais revient à le confirmer, en admettant que les valeurs ne tiennent pas par elles-mêmes et que, précisément pour cette raison, il faut les défendre, ou attaquer celles qui les contredisent. «Défendre des valeurs» revient à admettre qu'il ne s'agit que de valeurs, dont la solidité dépend uniquement de la puissance de ceux qui les évaluent et les soutiennent. Faire valoir des valeurs en faisant défiler dix mille, cent mille ou cinq cents mille personnes dans les rues, cela permet peut-être de triompher d'autres valeurs, opposées, défendues par une moindre foule, mais cela confirme surtout qu'il ne s'agit dans les deux camps que de valeurs, dans le même contexte de nihilisme. Plus on défend des valeurs (ou en attaque d'autres), plus on y reconnaît des valeurs, des valeurs qui précisément n'ont pas de valeur en soi.

Ainsi comprenons nous que le nihilisme ne constitue pas

di rottura nel quale una decisione può essere presa: definire una nuova situazione, modificare il corso delle cose e, infine, ristabilire una certa armonia e un certo ordine. Le crisi offrono opportunità positive per prendere una decisione e dominare le difficoltà del momento. Ora, il nichilismo non offre questa opportunità, dato che difendere i valori equivale ad ammetterli e a rafforzarli, esattamente come a svalutarli. Valori positivi o negativi, appartengono tutti al nichilismo e lo consacrano. Il nichilismo non consente più alcuna crisi, perché in esso tutte le decisioni sono uguali: questo è uno dei significati dell'eterno ritorno dell'identico. Che cosa ci offre il nichilismo? Non la crisi, ma la *decadenza*. Si parla di decadenza quando nessuna decisione è possibile di fronte a una deriva che annuncia una catastrofe, una catastrofe che tutti possono vedere arrivare senza che nessuno possa fare nulla per evitarla, come quando una colata di fango o uno strato di neve fanno sprofondare un intero territorio nell'abisso, senza che nessuno possa fare nulla. La decadenza non offre più l'opportunità di decidere come evitare la rovina, non offre più una crisi che permetta di uscirne. La disintegrazione contemporanea del legame sociale e della fraternità non è una crisi: è una decadenza.

È possibile superare il nichilismo? Per farlo, sarebbe necessario pervenire a cose che non sono alienate da sé stesse come gli oggetti, né ridotte a una valutazione come i valori. Bisognerebbe *soprattutto* riconoscere che la libertà, l'uguaglianza, la fraternità, la patria, il lavoro, la democrazia, la famiglia, la morale e persino Dio non appartengono ai valori, ma sono delle realtà; e la realtà di queste cose non ha bisogno di essere difesa, perché è piuttosto essa stessa che ci difende. In particolare, chi pretende di "difendere Dio" è di fatto blasfemo; perché la Rivelazione giudaico-cristiana insegna che è Dio a difenderci (prima di tutto da noi stessi), e non noi a difendere Lui. La saggezza consiste nel fare affidamento su ciò che non è un valore e nel lasciare i valori a chi ha solo sé stesso da difendere.

Tuttavia, non considerare più la libertà, l'uguaglianza, la fraternità, la patria, il lavoro, la democrazia, la famiglia, la morale e persino Dio come valori, ma come realtà, ci sembra impossibile in quanto non possiamo fare a meno di considerarli irreali, dei fini ideali, delle idee il cui oggetto non si darà mai nell'efficacia intuitiva (Kant). Rimarranno

una crise, parmi d'autres, comparable à une crise climatique, financière, sanitaire, révolutionnaire ou guerrière. Le propre d'une crise tient à la décision (*krisis*) qu'elle permet, le moment de rupture où une décision peut être prise, définir une nouvelle situation, modifier le cours des choses et, éventuellement, rétablir une certaine harmonie et un ordre. Les crises offrent les occasions positives d'une décision et d'une maîtrise des difficultés du moment. Or le nihilisme n'offre pas une telle occasion, puisque défendre des valeurs revient à l'admettre et le renforcer, tout comme dévaluer des valeurs. Valeurs positives ou négatives, toutes appartiennent au nihilisme et le consacrent. Le nihilisme ne permet plus aucune crise, puisque toutes les décisions y reviennent au même. Et c'est là un des sens de l'éternel retour du semblable. Que nous offre le nihilisme ? Non pas la crise, mais la *décadence*. Il faut parler de décadence lorsque nulle décision ne reste possible devant une dérive qui annonce une catastrophe, catastrophe que tous voient venir sans que personne ne puisse rien tenter pour l'éviter – comme quand un glissement de boue ou le décrochement d'une couche de neige fait couler tout un terrain vers l'abîme, sans que personne de ceux qui s'y trouvent pris n'y puisse rien faire. La décadence n'offre plus d'occasion de décider comment éviter la ruine, plus de crise qui permette d'en sortir. La désintégration contemporaine du lien social et de la fraternité relève non pas d'une crise, mais d'une décadence.

Peut-on surmonter le nihilisme ? Il faudrait pour y parvenir accéder à des choses qui ne fussent pas aliénées à elles-mêmes comme des objets, ni réduites à une évaluation comme des valeurs. Il faudrait reconnaître que la liberté, l'égalité, la fraternité, la patrie, le travail, la démocratie, la famille, la morale, et même Dieu n'appartiennent *surtout* pas à des valeurs, mais comptent au nombre des réalités ; et la réalité de telles *choses* pourrait n'avoir nul besoin qu'on la défende, puisque ce serait plutôt elle seule qui nous défendrait. En particulier, quiconque prétend «défendre Dieu», en fait, blasphème ; car la Révélation judéo-chrétienne enseigne que c'est Dieu qui nous défend (d'abord de nous-mêmes), et non certes nous qui le défendons. La sagesse consiste à s'appuyer sur ce qui n'est pas une valeur et à laisser les valeurs à ceux qui n'ont qu'eux-mêmes pour se défendre.

valori perché non crediamo di poterli costituire come oggetti. Ma perché immaginiamo che i valori dovrebbero elevarsi al livello degli oggetti, perché l'oggetto conserva tale privilegio, sebbene il nichilismo lo riduca a valore? Perché assumiamo che l'oggetto, almeno per un certo tempo, rimanga a nostra disposizione; infatti, ha la caratteristica che, potendo essere prodotto e riprodotto in modo identico (o quasi), può essere consumato da chiunque (o quasi). Esso si propone come universale e universalizzabile, indipendente dalla contingenza del materiale e dalla temporalità. L'oggetto offre quindi sicurezza. Certo, può diventare obsoleto, consunto, perduto o rotto, ma può sempre essere sostituito. L'oggetto rimane sempre disponibile: di qui il suo prestigio, quello di indice, di segno e, se posso dirlo, di incarnazione di un presente che dura. Svolge il ruolo di assicurazione contro l'immediatezza dell'istante, contro la nullità del tempo. L'oggetto ci dà il tempo presente, ci assicura il presente, come una sorta di assicurazione sul tempo, esattamente come si parla di assicurazione sulla vita (la quale è in realtà un'assicurazione sulla morte).

Questo ragionamento vale solo se possiamo possedere l'oggetto. Davvero il possesso permette di assicurarsi la realtà dell'oggetto, o più esattamente di assicurarsi la realtà di una cosa attraverso l'intermediario di un oggetto, che resisterebbe in questo modo alla sua riduzione a mero valore?

Pourtant ne plus considérer la liberté, l'égalité, la fraternité, la patrie, le travail, la démocratie, la famille, la morale, et même Dieu comme des valeurs, mais comme des réalités, cela nous apparaît, paraît-il, impossible, parce que nous ne pouvons pas ne pas les considérer comme irréels, simplement des buts idéaux – des idées dont l'objet ne sera jamais donné dans l'effectivité intuitive (Kant). Ils resteront des valeurs, parce que nous ne croyons pas pouvoir les constituer en objets. Mais pourquoi imaginons-nous que les valeurs devraient se hisser au niveau des objets, pourquoi l'objet lui-même garde-t-il un tel privilège, alors même que le nihilisme le réduit à la valeur ? Parce que nous supposons que l'objet, du moins pour un temps, nous reste *disponible* ; en effet, il a en propre que, pouvant être produit et reproduit à l'identique (ou presque), il peut être consommé par n'importe qui (ou presque). Il se propose comme universel et universalisable, indépendant de la contingence de la matière et de sa temporalité. Ainsi l'objet assure-t-il une sécurité. Certes, il peut devenir caduque, consommé, perdu ou fracturé, mais il peut toujours se remplacer. L'objet reste toujours disponible, d'où son prestige, celui d'indice, de signe, et si je puis dire d'incarnation d'un présent qui dure. Il tient le rôle d'une assurance contre la ponctualité de l'instant, contre la nullité du temps. L'objet nous donne du temps présent, nous assure du présent, comme une sorte d'assurance-temps, comme on parle d'assurances-vie (en fait des assurances sur la mort).

Ce raisonnement ne tient que si nous pouvons posséder l'objet. La possession permet-elle de s'assurer de la réalité de l'objet, ou plus exactement de s'assurer de la réalité d'une chose par l'intermédiaire d'un objet, qui résisterait ainsi à sa réduction au rang de simple valeur ?

IV. L'oggetto e il dono

Abbiamo già notato che, se la natura propria del valore consiste nel non avere alcun valore in sé stesso, la natura propria dell'oggetto consiste nel dare la (falsa) impressione di poter possedere il presente e quindi, in un certo senso, di possedere sé stessi, nel tempo e nonostante il tempo. Resta da confrontare questa pretesa con la sua giusta, o meglio ingiusta, ambizione. L'oggetto posseduto – l'oggetto appunto – dovrebbe assicurarci il possesso del tempo che esso occupa, cioè assicurarci una presenza nel presente. Questo possesso della presenza nel presente dell'oggetto, tuttavia, non è ammissibile, per almeno due motivi. Tralasciamo il primo: l'oggetto non può durare, contrariamente a quanto ammettiamo di primo acchito, perché il residuo di materia in esso presente lo dissolverà, e soprattutto perché la presenza non dura mai nell'istante presente, precisamente perché l'istante sfugge per definizione al presente. Resta il secondo, che non richiede una lunga spiegazione: siamo noi che non dureremo. La nostra morte, anche se al momento indeterminata, ci raggiungerà inesorabilmente. La tomba del ricco rimane, ma il ricco morto no. Ciò che si possiede, lo si è posseduto in passato, ma non lo si possiede più da morti: in un funerale non si è mai visto un carro funebre seguito dal caveau di una banca. O meglio, anche supponendo che una cassaforte possa seguire un carro funebre, il morto nel carro funebre non possiederebbe più la cassaforte. Ciò che può essere posseduto finisce per essere perso, perché la persona che lo possiede non possiede sé stessa, e poiché perde sé stessa, perde anche ciò che possedeva. È assolutamente necessario capire che *il possesso (si) perde*. Il possesso si perde con il possessore, ma soprattutto esso perde il possessore, perché questi non dura, non si possiede. Sembra un paradosso, ma è molto chiaro, perché è la morte stessa a imporcelo. La morte definisce il nostro rapporto fondamentale con il tempo e nulla sfugge alla regola secondo la quale la morte distrugge la presenza del presente e squalifica il possesso dell'oggetto. Di qui la straordinaria ingenuità di chi possiede e proclama di voler sfuggire alla morte attraverso i mezzi tecnici che sono propri degli oggetti, come se un qualche possesso potesse assicurarci contro la morte. Perché, alla fine, tutti i beni che immagino di possedere sono essi a possedere me; mi ritrovo, come si dice in francese, *possédé*, cioè *perso*.

IV. L'objet et le don

Nous avons déjà remarqué que, si le propre de la valeur consiste à n'en avoir en soi aucune, le propre de l'objet consiste à donner l'impression (fausse) qu'il permet de posséder le présent et donc d'une certaine manière de se posséder soi-même, dans le temps et malgré lui. Reste à mesurer cette prétention à sa juste, plutôt à son injuste ambition. Ainsi l'objet possédé, l'objet précisément, devrait nous assurer la possession du temps qu'il occupe, c'est-à-dire nous assurer d'une présence au présent. Cette possession de la présence dans le présent de l'objet pourtant ne peut s'admettre, pour deux raisons au moins. Omettons ici la première : l'objet ne peut durer, contrairement à ce que nous admettons spontanément, parce que le résidu de matière en lui le dissoudra, et surtout parce que la présence ne dure jamais dans l'instant présent, précisément parce que l'instant échappe par définition au présent. Reste la deuxième, qui ne demande pas, elle, de longue explication : nous, nous ne durerons pas. Notre mort, bien qu'indéterminée, nous adviendra en personne et certainement. Le tombeau de l'homme riche demeure, mais pas le riche mort. Ce que l'on possède, on l'a possédé au passé, mais on ne le possède plus dans la mort : de mémoire d'enterrement, on n'a jamais vu un coffre de banque suivre un corbillard. Ou plutôt à supposer qu'un coffre de banque puisse suivre un corbillard, le mort du corbillard ne posséderait pourtant plus le coffre de banque. Ce qui peut se posséder finit par se perdre, car celui qui le possède ne se possède pas lui-même et, parce qu'il se perd, il perd aussi ce qu'il possédait. C'est un point absolument essentiel que de comprendre que *la possession (se) perd*. La possession se perd avec le possesseur, mais surtout elle perd celui qui la possède, parce qu'elle ne dure pas, parce qu'elle ne se possède pas elle-même. Cela semble un paradoxe, c'en est un, très clair, parce que la mort en personne nous l'impose. La mort définit notre rapport fondamental au temps et rien n'échappe à cette règle que la mort détruit la présence du présent et disqualifie la possession de l'objet. D'où l'extraordinaire naïveté de ceux qui possèdent et proclament leur désir d'échapper à la mort par les moyens techniques d'objets, comme si une quelconque possession pouvait nous assurer contre la mort. Car, à la fin de toutes les possessions que j'imagine posséder,

Essere posseduto non significa in francese essere posseduto da un demone, ma farsi possedere, trovarsi ingannato da un possesso che non mi ha dato nulla.

Se il possesso non lo permette, come dunque resistere alla falsa presenza dell'oggetto e alla sua svalutazione in valore? Come fare a meno del possesso? Passando allo spossamento, seguendo la regola che dice che alla fine si salva solo ciò che si dona e che è perduto tutto ciò che non è stato donato. Questo paradosso permette – *a contrario* – di aggiungere che *mi* salvo solo donando e infine *donandomi*, perché si salva solo ciò che si dona a un altro diverso da sé. In questo modo, si può dare piena dignità teorica alla formula di Cristo: “Chi avrà tenuto per sé la propria vita, la perderà, e chi avrà perduto la propria vita per causa mia, la troverà” (*Matteo* 10,39). O anche: “Chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà” (*Matteo* 16,25; cfr. anche *Marco* 8,35; *Luca* 9,24 e *Giovanni* 12,25). Come ciò che è donato sarà salvato, così ciò che è conservato o ridotto a possesso sarà perduto, come se l'arco del dono, del dono donato, sopravvivesse al donatore in quanto supera il possesso. È il dono donato che salva chi dona. Il dono che io dono salva me, me che lo consegno. A questo corrisponde, sullo stesso arco del dono donato, la domanda fondamentale di Paolo: “Che cosa possiedi che tu non l'abbia ricevuto?” (*I Corinzi* 4,7).

Se dunque nessuno ha nulla per possesso, ma solo per aver ricevuto ciò che gli è stato donato, nessuno possiede nulla se non lo dona, secondo l'arco che va dal ricevuto al dono donato. Queste due regole formano due facce di un unico principio: “Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date” (*Matteo* 10,8); in altre parole, non avrete ricevuto un dono che donandolo di nuovo; non lo conserverete che (ri)donandolo; a un dono ricevuto gratuitamente occorre rispondere con un dono grazioso. Sottolineiamo che qui il dono non deve essere inteso come una forma monca di scambio (ossia uno scambio non mediato dal denaro), ma come una gratuità raddoppiata, che viene al donatario da un altrove e che va altrove verso un altro. Il possesso vuole essere fisso e centrale, pretendendo di eliminare il passato (nonostante sia già dato) e il futuro (ancora da darsi) e di congelare la presenza in un presente supposto *non transeunte*. Ma la larghezza di banda del dono gli sostituisce

ce sont elles qui me possèdent ; je me retrouve, comme on dit en français, *possédé*, c'est à dire *perdu*. Être possédé ne signifie pas en français être possédé par un démon, mais se faire posséder, se retrouver floué par une possession qui ne m'a rien donné.

Comment donc résister à la fausse présence de l'objet et à sa dévaluation en valeur, si la possession ne le permet pas ? Comment se dispenser de la possession ? En passant à la dépossession, selon la règle qui dit que seul est sauvé ce qui se trouve à la fin donné et qu'à la fin est perdu tout ce qui n'a pas été donné. Ce paradoxe permet *a contrario* d'ajouter que je ne *me* sauve qu'en donnant et éventuellement en *me* donnant, parce que ne se sauve que ce qu'on donne à un autre que soi. Ainsi peut-on rendre toute sa dignité théorique à la formule du Christ : « Celui qui trouve son âme la perdra et celui qui perdra son âme à cause de moi la trouvera » (*Matthieu* 10,39). Ou : « Celui qui veut sauver son âme la perdra. Et celui qui perd son âme pour moi la trouvera » (*Matthieu* 16,25, voir *Marc* 8,35, *Luc* 9,24 et *Jean* 12,25). Comme ce qui est donné sera sauvé, réciproquement ce qui reste gardé ou réduit à la possession sera perdu, comme si l'arc du don, du don donné, survivait à celui qui le donne parce qu'il en surpasse la possession. Ainsi est-ce le don donné qui sauve celui qui le donne. Le don que je donne me sauve, moi qui l'abandonne. À quoi répond, en retour sur le même arc du don donné, cette interrogation fondamentale de Paul: «Que ne possèdes-tu [que n'as-tu], que tu n'aies reçu?» (*I Corinthiens* 4,7).

Si donc nul ne tient rien par possession, mais uniquement par réception de ce qui lui fut donné, nul ne tient rien s'il ne le donne ensuite, selon l'arc du reçu au don donné. Ces deux règles forment deux versants d'un unique principe: « Vous avez reçu un don, donnez un don » (*Matthieu* 10,8); autrement dit: vous n'avez reçu un don donné, qu'en le donnant à nouveau ; vous ne le sauvegarderez qu'en le (re-) donnant; à un don reçu gratuitement, il faut rendre un donné gracieux. Soulignons qu'ici le don ne doit pas s'entendre comme une forme tronquée d'échange (un échange non médiatisé par l'argent), mais comme une gratuité redoublée, qui vient d'ailleurs au récipiendaire et qui va ailleurs vers un autrui différent. La possession se voulait fixe et centrale en prétendant supprimer le passé (pourtant déjà donné)

precisamente l'arco del dono, che mi precede e mi succede, un arco in cui il dono mi viene incontro da prima del presente e va oltre il presente, per passare attraverso di me e, in questo senso, salvandomi, perché mi iscrive in quella che Paolo chiama *kenosi*. Il dono imita così Cristo, il quale “pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio (non trattenne con la forza – trattenere con la forza, rapire con un rapimento: *arpagmon*) l'essere come Dio, ma svuotò sé stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini” (*Filippesi* 2,5-7). *Arpagmon*, che deriva da *arpadzo*, indica ciò che si possiede prendendo e mantenendolo con la forza. Così l'Arpagone di Molière, ne *L'Avaro*, trasforma ogni cosa in un possesso di cui si appropria con la forza, in contrapposizione al dono, che ha la caratteristica di lasciare ciò che possiede e di consegnarlo non appena ricevuto, *in quanto* prima di tutto ricevuto. Il banale adagio dei fisiocratici “laissez faire, laissez passer” assume qui un significato diverso: il dono dal passato passa al futuro, *si* passa, lascia passare e in un certo modo porta con sé colui attraverso il quale passa.

et le futur (pourtant encore à donner) et figer la présence dans un présent qu'elle supposait *non passant*. Mais la bande passante du don lui substitue précisément l'arc du don, qui me précède et qui me succède, un arc où le don me vient d'avant le présent et va au-delà du présent, en sorte de me traverser et, en ce sens, me sauver, parce qu'il m'inscrit dans ce que Paul appelle *kénose*. Le don ainsi imite le Christ, «... qui, se trouvant dans la condition de Dieu, ne retint pas par force [retenir par force, ravir par un rapt, *arpagmon*] d'être égal à Dieu, mais, se vidant, prit la condition d'esclave » (*Philippiens* 5-6). *Arpagmon*, qui vient d'*arpadzo*, indique ce que l'on possède en le prenant et le gardant par force. Ainsi l'Harpagon de Molière, dans *L'Avare*, transforme toute chose en une possession qu'il s'approprie de force, à l'inverse du don, qui a en propre de relâcher ce qu'il possède et de l'abandonner sitôt reçu, *parce* que d'abord reçu. « Laissez faire, laissez passer », le banal adage des Physiocrates prend ici un sens autrement puissant : le don passé passe au futur, il *se* passe, laisse passer et d'une certaine manière emporte celui à travers lequel il passe.

V. La fiducia nel dono e il bene comune

Passando dall'oggetto e dal valore al dono, possiamo di nuovo concepire qualcosa come un legame sociale, una sorta di abbozzo di fraternità. Lo scambio, a differenza del dono, riguarda sempre un oggetto, del quale regola un cambio di possessore; secondo questo principio, sono in relazione con gli altri solo attraverso il mio (s)possessarmi di un oggetto in cambio di un oggetto di uguale, o più o meno uguale, valore. Non sono quindi mai in una vera relazione con un'altra persona, e qualsiasi altra persona può scambiare con me qualsiasi oggetto. E soprattutto, questo scambio non deve tenere conto degli altri, per servire nient'altro che il mio interesse: compro o vendo l'oggetto non a somma zero, ma sempre al prezzo migliore, cioè il mio; lo scambio di oggetti non solo non mi mette in relazione con un altro reale, ma consiste nell'ignorarlo e nel mettermi in possesso del solo oggetto; sono arricchito (o impoverito) dall'oggetto, non dagli altri. Di conseguenza, lo scambio di oggetti proibisce la relazione con gli altri: è al massimo un'inter-oggettività, mai un'inter-soggettività (termine esso stesso inappropriato). Lo scambio di oggetti può a rigore consentire un'associazione commerciale ed economica, non il legame sociale di una comunità o di una fraternità.

Il dono, invece, lo permette e addirittura lo esige. Se il dono può essere ricevuto e conservato solo donando (o consegnando [s'abandonnant]) sé stessi, esso implica il proprio spossessamento ed è quindi necessariamente aperto all'altro. Qui incontriamo la dottrina del bene comune, tradizionale nel pensiero cattolico, ma recentemente rinnovata dai lavori di Gaston Fessard, sj. Come è noto, quest'ultimo distingue tre livelli di bene comune, all'interno dei quali l'abbandono del possesso permette l'allargamento del dono in una comunione sempre più radicale. Al primo livello, il bene comune assume la figura del bene della comunità, ossia l'insieme dei beni che ogni individuo può ricevere (e concepire) solo donando dai suoi propri beni a favore della comunità; quindi beni pubblici, servizi sociali, ecc. di cui ogni individuo può beneficiare in quanto cede una parte dei suoi beni; li possiede come bene della comunità nella misura in cui si spossessa di ciò che consegna

V. La confiance du don et le bien commun

En passant de l'objet et de la valeur au don, nous pouvons concevoir à nouveau quelque chose comme un lien social, une manière d'esquisse de fraternité. L'échange, contrairement au don, porte toujours sur un objet, dont il règle un changement de possesseur ; selon ce principe que je ne suis en rapport avec autrui que par ma (dé)possession d'un objet en échange d'un objet d'égal valeur, ou à peu près d'égal valeur. Je ne suis donc jamais en rapport réel avec autrui, et d'ailleurs n'importe quel autrui peut opérer l'échange de n'importe quel objet avec moi. Et surtout, cet échange doit ne pas tenir compte d'autrui, pour ne servir que mon intérêt : j'achète ou je vends l'objet non pas à somme nulle, mais toujours au meilleur prix, c'est-à-dire au mien ; l'échange d'objet non seulement ne me met pas en relation avec un autrui réel, mais consiste à l'ignorer et à me mettre en possession du seul objet ; je m'enrichis (ou m'appauvris) de l'objet, pas d'autrui. En conséquence, l'échange des objets *interdit* le rapport avec autrui : il s'agit au mieux d'une *inter-objectivité*, jamais d'une *inter-subjectivité* (terme sans doute lui aussi inapproprié). Le commerce des objets peut à la rigueur permettre une association commerciale et économique, mais pas le lien social d'une communauté ni d'une fraternité.

Le don, lui, le permet et même l'exige. Si le don ne peut que se recevoir et ne se conserve qu'en se donnant (ou s'abandonnant), il implique sa dépossession et donc s'ouvre nécessairement à autrui. Ici nous rencontrons la doctrine du bien commun, ancienne dans la pensée catholique, mais récemment renouvelée par les travaux de G. Fessard (sj). Comme l'on sait, ce dernier distingue trois niveaux de ce bien commun, où l'abandon de la possession permet l'élargissement du don en une communion de plus en plus radicale. Au premier niveau, le bien commun prend la figure du bien de la communauté : l'ensemble des biens que chaque individu ne peut recevoir (et concevoir) qu'en donnant de son propre bien pour la communauté ; ainsi les biens publics, les services sociaux, etc., dont chacun ne peut bénéficier que parce qu'il y consacre une partie de ses possessions ; il ne les possède comme bien de la communauté que dans la

[abandonne] alla comunità. Al secondo livello si colloca il bene comune come comunità del bene: qui la prima messa in comune dei beni (una semplice alleanza di fatto, un *coetus* come diceva Cicerone) si approfondisce diventando (almeno tangenzialmente) una comunità regolata dalla giustizia, propriamente una *res publica* (come osservava Sant'Agostino). Il dono ricevuto e donato autorizza l'esperienza della giustizia, del diritto, della nazione, ovvero di una certa uguaglianza e libertà politica e persino di una sorta di fraternità. Tuttavia, queste realtà (perché non sono più oggetti come accadeva nella comunità dei beni, né valori) richiedono che sia percepito come tale il dono che le rende possibili. Concepire il dono e il volere come un bene superiore desiderabile in sé richiede di passare al terzo livello del bene comune: il bene della comunione. Quest'ultimo bene consiste nella comunione, la quale non posso sperimentare né raggiungere da solo, perché non può mai essere posseduta, ma deve sempre essere prima ricevuta (dono ricevuto) e poi ridonata (dono consegnato [abandonné]). Il bene della comunione entra in gioco quando la comunità mette in comune il desiderio del bene stesso, che Fessard ritrova nelle moderne società democratiche, anche laiche, nelle loro alleanze internazionali incaricate di mantenere la pace, ecc. ma infine soprattutto nella speranza cristiana della giustizia finale, di cui la Chiesa cattolica si fa carico. Non c'è motivo di stupirsi, né di temere un'apologetica troppo facile. Di fatto, il legame sociale presuppone infatti un desiderio di comunione e la fraternità evita la rivalità mimetica soltanto attraverso il riconoscimento dello stesso Padre. Tra il desiderio di comunione e il riconoscimento di uno stesso Padre, lo scarto ha a che fare con la differenza tra l'alta moralità civile e la coscienza trinitaria della fede. Ma in entrambi i casi si tratta della medesima fiducia: la fiducia nel dono.

Eccoci allora alla nostra prima domanda: dove si ritrova il legame sociale? Precisamente qui: ciò che ci unisce non sono gli oggetti, la loro produzione, il loro consumo e il loro scambio, ma la cosa stessa, l'unica *reale* e comune. Vale a dire il dono, che niente può rendere impossibile. Il dono non si osserva mai così bene come nella vita, che si perde se la si possiede come un oggetto. E che si salva solo se essa percorre l'arco del dono.

mesure où il se dépossède que ce qu'il abandonne à cette communauté. Vient, au second niveau, le bien commun comme la communauté du bien : ici la première mise en communauté des biens (une simple alliance de fait, un *coetus* disait Cicéron) s'approfondit en devenant (au moins tangentiellement) une communauté réglée par la justice, à proprement parler une *res publica* (comme y insistait saint Augustin). Le don reçu et donné autorise l'expérience de la justice, du droit, de la nation, voire d'une certaine égalité et liberté politique et même d'une manière de fraternité. Pourtant, ces dernières réalités (car il ne s'agit plus d'objets comme dans la communauté des biens, ni de valeurs) demandent à percevoir *comme tel* le don, qui les rend possibles. Concevoir le don et le vouloir comme un bien supérieur désirable en soi exige de passer au troisième niveau du bien commun : le bien de la communion. Ce dernier bien consiste dans la communion, que je ne peux, à moi seul, expérimenter ni atteindre, parce qu'il ne peut jamais se posséder, mais doit toujours d'abord se recevoir (don reçu) et se re-donner (don abandonné). Le bien de la communion entre en jeu quand la communauté met en commun un désir du bien lui-même, que Fessard reconnaît dans les sociétés démocratiques modernes, même laïques, dans leurs alliances internationales en charge du maintien de la paix, etc., mais finalement surtout dans l'espérance chrétienne de la justice finale, telle que l'Église catholique en porte la charge. Il n'y a là pas lieu de s'étonner, ni de craindre une apologétique trop facile. En fait le lien social suppose en effet un désir de communion et la fraternité n'évite la rivalité mimétique que par la reconnaissance d'un même Père. Entre désir de communion et reconnaissance d'un même Père, l'écart tient à la différence entre la haute moralité civile et la conscience trinitaire de la foi. Mais dans les deux cas, il s'agit de la même confiance – la confiance dans le don.

Où se retrouve le lien social, notre première interrogation? Précisément ici: ce qui nous lie, ce ne sont pas les objets, leur production, leur consommation et leurs échanges, mais la chose même, seule *réelle* et commune. À savoir le don, que rien ne rend jamais impossible. Et le don ne s'éprouve jamais aussi bien que dans la vie, parce qu'elle se perd si elle se possède comme un objet. Et ne se sauve que si elle parcourt l'arc du don.



LUMSA
UNIVERSITÀ