

Amicizia e Ospitalità Da e per Jacques Derrida

B@belonline/print

Rivista di Filosofia

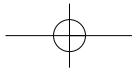
N. 2 – Anno 2006



B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica

www.babelonline.net

**Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nella identità e nella
differenza dei modi e dei contenuti**



Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Miur su fondi Cofin dell'Università degli Studi di Roma Tre

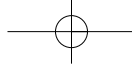
B@belonline/print
Direzione e Redazione
Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi di Roma Tre
Via Ostiense 234
00146 Roma
Tel. + 39.06.54577338 – fax + 39.06.54577340

Direttore: Francesca Brezzi
Comitato scientifico per il tema di B@bel: i docenti del Dipartimento
Comitato scientifico e redazionale delle singole rubriche:
P. Nepi (nepi@uniroma3.it) – M. T. Pansera (pansera@uniroma3.it) – B. Tortolici (tortolici@uniroma3.it) – D. Iannotta (iannotta@uniroma3.it) – C. Dovolich (dovolich@uniroma3.it) – P. Cipolletta (cipollet@uniroma3.it) – C. Di Marco (dimarco@uniroma3.it).

Responsabili per la stampa e per l'online: Patrizia Cipolletta e Chiara Di Marco
Segreteria di redazione: Claudia Dovolich (dovolich@uniroma3.it)

© 2006 – **Mimesis Edizioni (Milano)**
Sede operativa e amministrativa:
Via Mario Pichi, 3 – 20143 Milano
telefax +39 02 89403935 – tel. +39 02 89400869
Per urgenze: +39 347 4254976.
E-mail: mimesised@tiscali.it
Catalogo e sito Internet: www.mimesisedizioni.it
Tutti i diritti riservati.

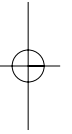
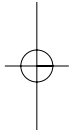
In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563
Elaborazione grafica di Marco De Meis



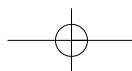
B @belonline/print

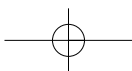
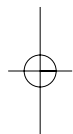
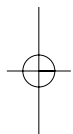
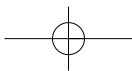
Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia



Mimesis





B @belonline**I** ndice**Editoriale***di Francesca Brezzi*

p. 9

Il Tema di B@bel*a cura di Claudia Dovolich***Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida***Presentazione di Claudia Dovolich**Ospitare l'amicizia*

p. 15

Gabriella Baptist*Jacques Derrida per l'amicizia di Hegel.**A proposito di Glas*

p. 27

Carmine Di Martino*Derrida e l'esperienza dell'impossibile*

p. 37

Claudia Dovolich*Per Derrida. Amicizia e ospitalità*

p. 55

Roberto Esposito*Amicizia e comunità*

p. 65

Elio Matassi*Derrida e la musica**Quattro tesi sul rapporto musica-linguaggio
e sulla relazione scrittura-ascolto*

p. 73

Jean-Luc Nancy*Ipsa facto. Cogitans ac demens*

p. 81

Abstract

p. 93

Silvano Petrosino*L'invenzione della decostruzione.**"Come se si dovesse reinventare l'avvenire"*

p. 95

Caterina Resta*Ospitare la morte*

p. 109

Mario Vergani*La generosità, il godimento, una benedizione*

p. 133

Coltivare l'amicizia**Francesca Brezzi***L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia*

p. 145

Chiara Di Marco*Georges Bataille. Amicizia e comunicazione*

p. 157

Federica Giardini*Genealogie della socialità femminile*

p. 173

Paolo Nepi*Amicizia e giustizia tra antico e moderno*

p. 181

Beatrice Tortolici*L'altro. Il diverso amico*

p. 193



I *ndice***B** *@belonline***Spazio Aperto***a cura di Paolo Nepi***Gabriele Guerra***Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca tra potere e rinuncia*

p. 205

Giovanni Tuzet*Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri di analisi*

p. 221

Ventaglio delle donne*a cura di Maria Teresa Pansera***Maria Teresa Russo***Nostalgia e speranza dell'anima esiliata. Categorie religiose nell'opera di María Zambrano*

p. 239

Filosofia e...*a cura di Beatrice Tortolici***Sabine Meine***Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne in der Musik 1900-1930*

p. 251

Immagini e Filosofia*a cura di Daniella Iannotta***Massimo Nardin***Dogville e Menderlay. La giustizia messa-in-scena*

p. 267

Giardino di B@bel*a cura di Claudia Dovolich***Paolo Mulé***Una parola per l'impossibile. "Avvenire" dell'evento etico in Jacques Derrida*

p. 283

Francesca Saffioti*Decostruire il terrore. L'evento senza sovranità*

p. 291

Ai margini del giorno*a cura di Patrizia Cipolletta***Pierluigi Fabbri***Luoghi anonimi e spettrali. Il venire a presenza del "nulla"*

p. 301

Elio Limentani*L'amicizia nel mondo ebraico. Dalla Torah a Filone Alessandrino*

p. 311

B @belonline

I ndice

Libri ed eventi

a cura di Chiara Di Marco

Libri...

Z. Baumann, *Vite di scarto*
(Davide Maggiore) p. 319

S. Franzese (a cura di), *Nietzsche e l'America*
(Anna Stoppa) p. 321

C. Fuentes, *L'ingegnoso Don Chisciotte.*
Cervantes, o la critica della lettura
(Leonardo Ferrari) p. 324

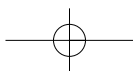
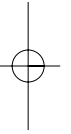
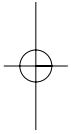
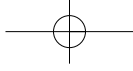
A. Poma, *Parole vane.*
Pazienza, giustizia, saggezza: una lettura del Libro di Giobbe
(Anna Maria Nieddu) p. 326

M. Revelli (a cura di), *Lezioni Bobbio*, Einaudi
(Mattia Artibani) p. 330

... ed eventi

Paul Ricœur. *L'eredità di un impegno fra giustizia e convinzione*
Roma, 10-11 gennaio 2006 (Fabrizia Abbate) p. 334





Editoriale

di Francesca Brezzi

«La *philia*, scrive Blanchot in morte di Foucault, che presso i Greci e persino presso i Romani resta il modello di quanto vi è di meglio nelle umane relazioni [...] può essere accolta come un'eredità sempre suscettibile di essere arricchita», così afferma Derrida in *Politiche dell'amicizia*.

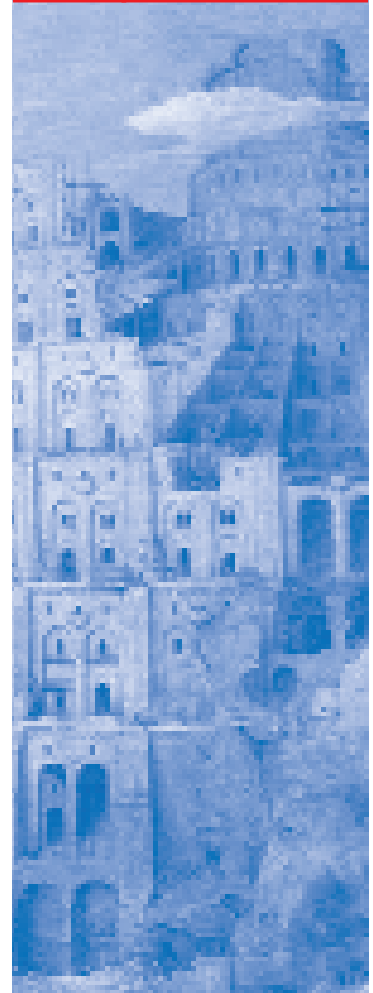
Nel secondo numero di *B@belonline/print* ci disponiamo ad accogliere tale eredità e ci proponiamo, percorrendo i vari filoni riconducibili a tale concetto, di evidenziarne i possibili arricchimenti, non trascurando tuttavia antiche risonanze, forse ancora valide per l'oggi.

Se pensiamo, infatti, alla lunga storia della *philia* e alle varie interpretazioni offerte nel corso dei secoli, possiamo tratteggiare, fin da subito, il "profilo" di un termine polisemico ed anche storicamente dinamico, che ne rimarca la fecondità euristica proprio in ragione della sua ambiguità: «un paradosso – sottolinea Maria-paola Fimiani – insidia l'idea dell'amicizia, lo stesso modello amicale è abitato dalla sua impossibilità e dalla sua dismisura. L'amicizia non è mai sciolta da ciò che la rende impossibile o che la interrompe, da tutto quanto riconosce nell'altro l'inappropriabile piuttosto che l'altro me stesso».

Se la riflessione di Jacques Derrida è stata scelta come perno intorno a cui far dialogare i saggi che compongono il tema di B@bel, "accade" poi un suggestivo gioco di ritorni al passato e di scavi nel contemporaneo, gioco consentito proprio dalla ricchezza semantica del termine, che appare quale galassia concettuale feconda di stretti intrecci, ma anche di separazioni, con altri concetti come amore, fiducia, intimità e fratellanza che spaziano dall'ambito etico a quello politico, dall'antropologia alla teoria dei sistemi, dalla riflessione religiosa al campo giuridico, senza per questo, come evidenzia Eligio Resta «farsi costringere dentro steccati rigidi custoditi da impenetrabili guardie confinarie».

Collocando l'amicizia sul confine mobile del separare e del congiungere, sul limite dell'individuo e della comunità, Derrida con-

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

E ditoriale

sidera la *philia* espressione di continue metamorfosi dettate dal tempo, ma condizione a sua volta di quello. Non si pretende qui di seguire queste metamorfosi, ma di assumere la *philia* come il filo di Arianna di fronte agli interrogativi urgenti del nostro tempo, filo che ci accompagna nei possibili itinerari dell'odierno pluralismo filosofico e culturale mostrando, contro il *logos* totalitario, la strada di una ragione nomade, intessuta di emozioni, sentimenti e passioni. Ne deriva, seguendo questo filo, una configurazione diversa del labirinto concettuale della contemporaneità sia per quanto riguarda l'identità sia in riferimento al concetto di comunità.

Se nella riflessione contemporanea abbiamo ereditato da Heidegger il problema dell'identità e della differenza, con Lévinas siamo stati condotti al riconoscimento dell'alterità, e poi alla ricca riflessione che considera la dualità di genere come fattore imprescindibile di interpretazione del sé, del mondo e della storia. La *philia* allora offre letture diverse dell'io smarrito, fragile e spezzato dei nostri tempi: una decostruzione del soggetto atomisticamente chiuso in una logica identitaria, il rifiuto di un mondo sempre più tecnologico in cui gli individui sono spinti unicamente dall'interesse egoistico tanto che sembra scomparire l'impulso verso il legame sociale – o meglio anche questo è visto strumentalmente per fini individuali e utilitari. Deriva da questo continente in fermento un io relazionale, sì che è possibile ritrovare nel *legame di appartenenza, nel legame con l'altro* una cifra significativa dell'identità. Non solo ma *la relazionalità* palesa l'appartenere del soggetto ad una *struttura di reciprocità* che, a sua volta, rinvia ai concetti di fiducia, di responsabilità, ma anche di accoglienza e di ospitalità.

Se questi sentieri della speculazione contemporanea rivelano il nesso profondo esistente tra il tema della differenza e le dinamiche etiche e politiche ad esso sottese, il passo successivo giunge ad intravedere una pratica, o meglio un'etica che riconosce e accoglie l'Altro, l'estraneo, lo straniero.

Tema centrale questo nella riflessione di Derrida che ci consente di cogliere una di quelle metamorfosi del concetto di *philia* di cui si diceva: nella storia dei concetti, seguendo gli studiosi più attenti a questo tema, si è attuata l'"estromissione" della *philia* dal piano della politica, così come si presentava in Grecia, per collocarla nel mondo privato della cultura e dei sistemi sociali moderni. Evento questo – sostiene Eligio Resta – che nel lessico della politica sostituisce la *philia* con il concetto di "ragion di stato", mentre l'amicizia, caratterizzata sempre più con elementi di irrazionalità, è considerata un "legame puramente personale".

È necessario pertanto, oggi, ripensare la *philia* quale modo diverso di concepire le molteplici relazioni – familiari, sociali, istituzionali – che differenziano una comunità (*koinonia*) da un dominio tirannico. Dobbiamo saggiare la possibilità di mettere in atto pratiche pubbliche altre: con Hannah Arendt possiamo sottolineare il valore politico dell'amicizia, valore che ci giunge da Aristotele e che parla dell'amicizia tra i cittadini come una delle condizioni di benessere della città. Con questa filosofa possiamo, infatti, sottolineare l'essenza dell'amicizia come discorso, come quel costante scambio di parole che in Grecia univa i cittadini della/nella *polis*, e accogliere così il suo invito a realizzare di nuovo il dialogo dell'amicizia che è disponibilità a condividere il mondo con gli altri uomini.

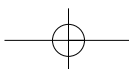
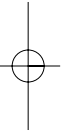
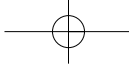
Se la *philia*, quindi il riconoscimento dell'altro non come nemico ma come amico, mostra un modo diverso di agire nella città, l'*accoglienza* dell'Altro delinea anche l'ospitalità come problema politico, disegna un diritto di quella e quindi una prassi pubblica altra, co-

E *ditoriale*

me sentiamo risuonare, pur con tutti i limiti del cosmopolitismo settecentesco nel Kant di *Per la Pace Perpetua*. Solo attuando un esercizio di *philia* – azione che supera la disgregazione – si possono coniugare temporalità e ideali eterni, azione individuale e universalità in vista di quello che la filosofia politica contemporanea chiama “universale in contesto”.

Mettendo a tema la *philia* non abbiamo voluto “limitarci” alla sua dimensione politica, ma ci siamo disposti ad accogliere, seguendo il suggerimento intravisto da Colli circa la sapienza, non solo le risposte della filosofia, ma anche le sollecitazioni che derivano dai testi poetico-narrativi.

Francesca Brezzi



Il tema di B@bel

A cura di *Claudia Dovolich*

Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida

Claudia Dovolich

Presentazione. Ospitare l'amicizia

Gabriella Baptist

Jacques Derrida per l'amicizia di Hegel. A proposito di Glas

Carmine Di Martino

Derrida e l'esperienza dell'impossibile

Claudia Dovolich

Per Derrida. Amicizia e ospitalità

Roberto Esposito

Amicizia e comunità

Elio Matassi

Derrida e la musica

Jean-Luc Nancy

Ipsa facto. Cogitans ac demens

Silvano Petrosino

L'invenzione della decostruzione.

"Come se si dovesse reinventare l'avvenire"

Caterina Resta

Ospitare la morte?

Mario Vergani

La generosità, il godimento, una benedizione

Coltivare l'amicizia

Francesca Brezzi

L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia

Chiara Di Marco

Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

Federica Giardini

Genealogie della socialità femminile

Paolo Nepi

Amicizia e giustizia tra antico e moderno

Beatrice Tortolici

L'altro. Il diverso amico

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

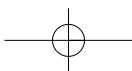
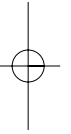
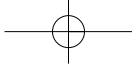
Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi





Claudia Dovolich

PRESENTAZIONE
Ospitare l'amicizia

Rispondendo affermativamente all'invito a partecipare ad un colloquio su "Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida" tutti gli studiosi intervenuti hanno voluto testimoniare il loro modo di fare filosofia, di praticare il pensiero in un dialogo ininterrotto con uno degli autori più significativi del nostro tempo, rivolgendosi a lui come ci si rivolge ad un amico, al quale si parla ma del quale non si parla, perpetuando lo stile ospitale del pensare.

Seguendo un suo singolarissimo itinerario di pensiero, Jacques Derrida ha attraversato mezzo secolo di filosofia incrociando un confronto molto serrato con alcune delle posizioni più rappresentative del nostro tempo, dalla fenomenologia allo strutturalismo, passando per gli aspri scontri con alcuni rappresentanti della teoria degli atti linguistici e di una certa etica della comunicazione, sempre perseguendo una sua traccia – zigzagante, chiasmatica, piena di incroci pericolosi perché segue un terreno accidentato qual è quello della scena filosofica della seconda metà del '900 – ma straordinariamente unitaria.

Interrogarci su "Amicizia e Ospitalità" è il nostro modo per rendergli omaggio; amicizia e ospitalità sono domande (questioni) sempre intempestive, perché cercano di fare spazio all'alterità e non si pongono a partire dallo splendido isolamento di un "individuo sovrano" che poi un brutto giorno si scopre prigioniero del suo autismo, ma sono questioni sempre già poste per una singolarità che si interroga sulla sua provenienza e sulla sua destinazione, sull'eredità del suo passato e sulla promessa del suo a-venire, a partire dal qui ed ora che segna la sua esistenza. Lo spostamento dell'attenzione di Derrida dalla *différance* alla relazione all'*alterità* è lontana da ogni *retorica dell'altro* che caratterizza tanti discorsi della nostra attualità, e si pone piuttosto come una sua naturale radicalizzazione, siamo sempre alle prese con l'impossibilità di ricondurre il diverso, l'altro allo stesso, ma siamo passati da un orizzonte di domande ontologiche a questioni eminentemente etiche.

Gli studiosi intervenuti a questo "colloquio", coloro che hanno risposto generosamente al "vieni" di un appello che li chiamava a testimoniare di un pensiero con il quale hanno condiviso gran parte del loro stesso cammino filosofico, si sono distinti per una profonda partecipazione emotiva e un rigore quasi moralistico nel confrontarsi con alcuni dei passaggi più ardui della meditazione di Derrida. Proponendo di riflettere, di interrogarci su amicizia e ospitalità intendevo sollecitare proprio questa contaminazione tra pensiero e vita, tra lettura/scrittura seria e metodica ai margini di testi ormai entrati nella tradizione e partecipazione personale a un lavoro di discussione sulle più ineludibili questioni etiche che il nostro tempo ci impone.

Tutti hanno accolto al meglio l'invito a pensare con Derrida e nel ringraziare tutti e ciascuno per la generosità dell'impegno dimostrato nella condivisione della ricca eredità, au-



Il tema di B@bel

spico che il dialogo così generosamente aperto possa essere mantenuto, così da “portare con noi” l’immenso patrimonio costituito dai testi di Derrida, dalla sua scrittura, dall’inquieto interrogare di cui ci ha fatto dono.

Tra le tante questioni che sono state oggetto delle relazioni le più ricorrenti e le più rilevanti si sono raccolte attorno a *identità, lutto, dono, democrazia a-venire, impossibile* e sotto quest’ultimo, forse, tutte possono raccordarsi, in quanto l’impossibile non nomina nulla di negativo ma indica piuttosto un’eccedenza nei confronti di tutto ciò che è considerato possibile, in quanto pre-visto, pre-condizionato, pre-figurato, pro-grammato, quasi si trattasse solo di sviluppare un’equazione, mentre *l’impossibile* indica nella direzione di un *a-venire*. Si tratta di un *a-venire* che deve essere inventato da noi, da noi che siamo chiamati a compiere un “certo” lavoro del lutto, sospeso in un “tra” che resta nell’indecisione, perché indecidibile, perché non può e non deve dar luogo a rimozione, interiorizzazione, idealizzazione, identificazione, ma fare segno verso qualcosa, qualcuno che *res-sta*, nel senso che c’è e *sta* nella sua alterità inassimilabile (cripta, *enclave*). Dovrebbe forse portarci a vivere un lutto senza malinconia, per poter portare con noi l’altro, quando il mondo non c’è più, quando è andato via, nella serenità, se non nella gioia, nella gratitudine, nell’acquiescenza di un’esperienza “di vita di morte”, senza più nessuna barra di separazione, senza neppure un trattino d’unione a segnalare il passaggio, come “due movimenti” che incessantemente si implicano l’un l’altro. Com’è stato rilevato da più relatori, tanto da farci dire che, forse, il pensiero di Derrida, “se ce n’è”, come tutto il pensiero, tutta la filosofia è una riflessione instancabile e infinita su “la vita la morte”, e che forse proprio Derrida pensando la *différance*, mettendo in atto le sue diverse *decostruzioni*, ha declinato tale questione per il nostro tempo, per il nostro “qui e ora”, che non vuol dire che lo ha fatto per noi, ci ha solo indicato la traccia di un compito che ciascuno deve assumere per suo conto, come la morte. Alterità da portare con noi, ciascuno con sé, come ciascuno porta con sé l’inassimilabile, secondo la strana logica dell’ex-appropriazione che coinvolge lo stesso sé. Eredità che va assunta, ripetuta, da ripetere ancora e sempre come la decostruzione, a cominciare da quella del “proprio”, di ogni “proprietà” iniziando da quella della propria pretesa e/o presunta identità, che non si dà che come esposizione all’altro, evento in-appropriabile, ex-appropriazione.

Uno dei motivi centrali attorno a cui ruotano questi interventi – se si potesse ancora parlare di centro, ma forse è meglio parlare dei quei margini sui quali il nostro ci ha insegnato a sostare e dai quali interrogare – prende avvio dalla decostruzione della “soggettività”, mai semplicemente negata, ma sempre dislocata, continuamente reinterrogata, senza posa messa in questione, complicata a partire dai suoi margini che la sporgono, espongono alle relazioni complesse e molteplici al di fuori di sé, sempre in relazione ad alterità inoggettivabili ed inappropriabili. Questo instancabile interrogarsi sulla singolarità mai riconducibile o riducibile alla “semplicità puntuale del soggetto classico” è diventata, con il tempo, la “questione” maggiore del pensiero filosofico del nostro, quella che lo ha progressivamente condotto a spostare i margini della sua riflessione dalla *différance* alla *relazione all’alterità*, maturando in direzione etico-politica tutti quegli interrogativi che avevano caratterizzato i suoi primi lavori più teorici, più invasivi nei confronti di una tradizione che veniva messa in questione in modo radicale.

Tutte queste considerazioni si legano anche al problema della genesi, che però non rischia mai di confondersi con la nostalgia dell’origine, ma si sviluppa in direzione della ge-



nealogia, intesa anche nel senso della discendenza, legittima quanto e forse più illegittima, *legando*, anche nel senso di *affidare* a noi, le questioni dell'*eredità*, della *testimonianza*, dell'*ospitalità* in modo *incondizionato*, sia nei luoghi da cui prendono avvio (nei testi o nella scrittura di Derrida), sia nei luoghi in cui arrivano a-destinazione (tutto quello che ci siamo detti qui, tra noi, insieme a tutto quello che viene scritto sull'immenso patrimonio rappresentato dalla scrittura di Derrida). *Incondizionato* come i suoi testi, la sua scrittura, ricca, articolata, spiazzante perché troppo spesso doppia/bifida, nei cui confronti una certa infedeltà è il solo modo di restarle fedeli, in uno dei modi possibili di rifarsi al suo magistero nell'impossibilità di tenere (nel senso di conservare, mantenere, trattenerne) qualcosa con sé, o per sé, e farlo invece sempre transitare, in quell'incredibile disseminazione di "tra" che attraversano il suo lavoro filosofico, portare qualcosa con noi anche di lui, di quel suo immenso lascito.

All'invito rivolto a tutti ed a ciascuno di testimoniare "amicizia e ospitalità" per Derrida, ognuno ha risposto ospitando, con la responsabilità che ogni ospitalità comporta, alcune delle questioni che costituiscono questo lascito, scegliendo tra le molte tracce affidate alla sua scrittura, quella parte di eredità da portare con sé, nell'accoglienza di quella risposta/responsabilità, di quel «*cogito* dell'addio» più volte evocato nel corso degli interventi; un *saluto* che dice nella distanza infinita che si apre con «la fine del mondo», la relazione riconfermata, quella che ci tiene uniti nel "tra", e che ci impone di portare con noi ciò che resta di Derrida, portarlo come *si porta* un bimbo e come *si porta* il lutto, in quella singolare continuità tra "la vita la morte" in cui singolarmente convergono molte delle tracce di lettura qui proposte. Legando ancora una volta passato e a-venire, tradizione e decostruzione, memoria e promessa della filosofia, del pensiero, della riflessione, forse anche della meditazione, che sono affidate a noi, solo a noi, singolarmente a ciascuno di noi.

"La vita la morte" costituisce forse il motivo derridiano più fortemente nominato in questi saggi, ancora segnati dal dolore per il momento del distacco, ma senza disperazione, senza tristezza, proprio perché l'una non nega l'altra ma si congiungono "quasi" naturalmente come nell'esistenza di ognuno, una dopo l'altra, come quei "due movimenti" di cui scrive il nostro, perché per lui la vita non è quella teorica del presente vivente, non è mai stata auto-affermazione, presenza a sé di una coscienza pura, ma esistenza impura, reale, esposta all'altro come differenza singolare, vita ogni volta singolare e insostituibile, come la morte, ma senza rimpianti, senza nostalgia, senza malinconia, senza disperazione, perché comunque, anche se in modi molto diversi e inesauribili, quando «il mondo è finito, io devo portarti», perché quello di Derrida è un pensiero vitale mortale, come la filosofia è una riflessione ininterrotta su "la vita la morte". E ciascuno di noi porta con sé Derrida e i suoi testi e con la lettura/scrittura con cui li accompagna ne rende testimonianza.

Stretta tra il rimpianto per non aver potuto ospitare Derrida e la gioia velata di malinconia di averlo sentito attraverso le parole dei relatori rivolgo loro un pensiero vivo di riconoscenza per averci voluto *donare* una *testimonianza* di vita del pensiero, di vitalità della filosofia a partire da Derrida, *ospitando* le sue questioni come segno d'*amicizia*, sapendo che sono questioni inquietanti perché ci impongono la *responsabilità* di accogliere un'*eredità* che rimette instancabilmente in gioco tutti quegli "incondizionati etici" che continueranno ad interrogarci, imponendoci di impegnarci ancora e sempre nelle *decostruzioni a-venire*.

II *tema di B@bel*

Sotto il titolo *Coltivare l'amicizia* sono qui presentati i saggi di alcuni docenti dell'area morale del Dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tre, raccolti attorno ad una ricerca d'ateneo, confluita in un progetto cofinanziato che si è concluso con il convegno dedicato a Derrida.

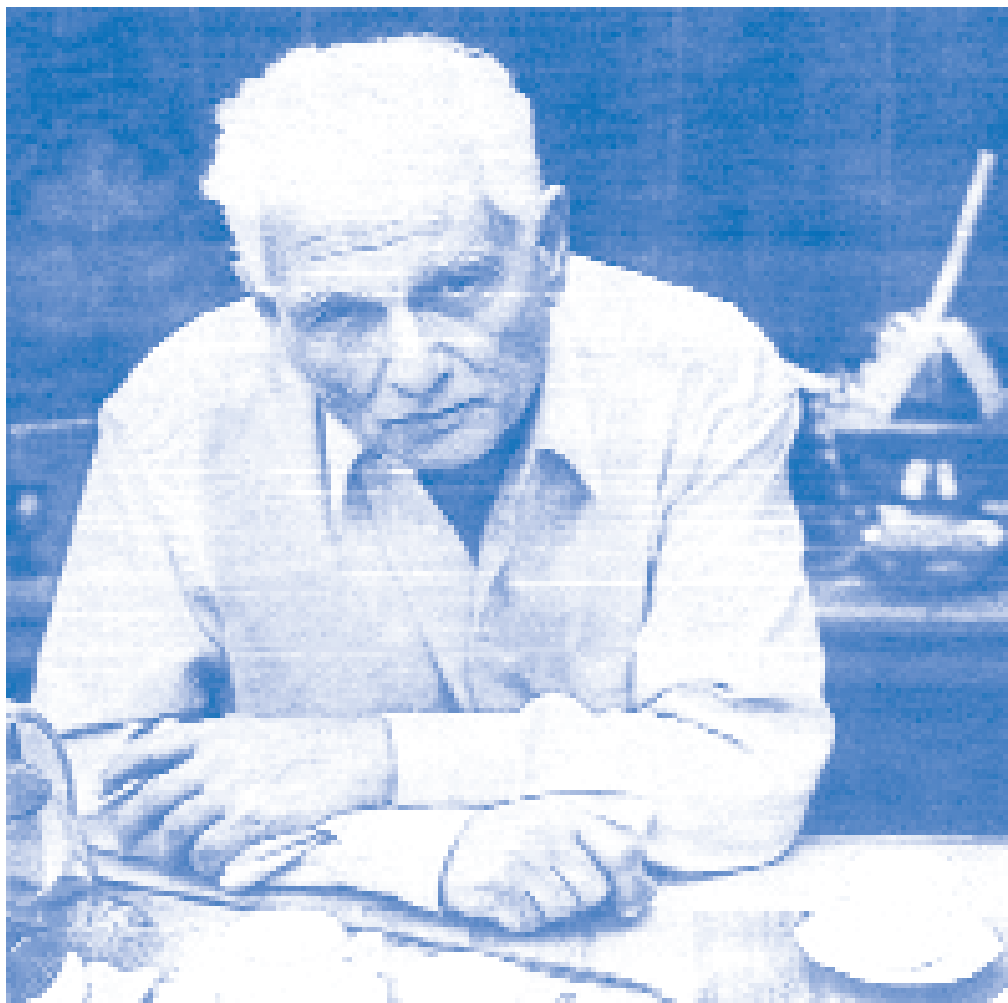
A partire dalla "problematizzazione etica e politica dell'uguaglianza", indotta dalla messa in questione del paradigma universalistico che ha caratterizzato la nostra modernità, è emersa la necessità di dare voce ai numerosi indici di differenza e di alterità che circolano nel reale. Nelle riflessioni qui raccolte si è cercato di rintracciare nell'*amicizia* una possibile via d'uscita dall'impasse in cui si trova coinvolta tanta parte del pensiero contemporaneo, chiuso nella semplificante alternativa tra individualismo ed universalismo, e incapace di trascendere, nonostante l'invadente retorica dell'alterità, la dicotomia tra inclusione e/o esclusione dell'altro, che si riduce troppo spesso ad una omologazione del diverso e ad un rifiuto dell'estraneo, che può avvenire anche nella formula subdola dell'evitamento.

Accomunati dalla necessità di far valere, all'incrocio di tematiche etiche e politiche, in modo sempre più stringente, i paradigmi dell'amicizia e dell'ospitalità, in vista di una possibile configurazione di una democrazia a-venire, gli autori dei presenti saggi hanno preso spunto da questioni presenti nel dibattito attuale per dare voce a filosofi e posizioni teoriche con le quali dialogano da tempo, riscoprendo nello stesso tempo le radici classiche di un filosofema così forte e presente nella nostra tradizione.

Claudia Dovolich











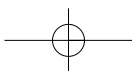
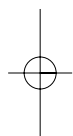
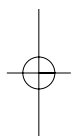
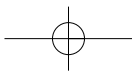
Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

M. Marie Béatrice
Ministère de l'Éducation
100, rue de la République, Paris 12^e arr.
Cité Marie Béatrice

Je suis en ce moment à l'école des Hautes Études
en Sciences Sociales. Je suis en ce moment
à l'école des Hautes Études en Sciences Sociales.
Je suis en ce moment à l'école des Hautes Études
en Sciences Sociales. Je suis en ce moment
à l'école des Hautes Études en Sciences Sociales.
Je suis en ce moment à l'école des Hautes Études
en Sciences Sociales. Je suis en ce moment
à l'école des Hautes Études en Sciences Sociales.

Je suis en ce moment à l'école des Hautes Études
en Sciences Sociales. Je suis en ce moment
à l'école des Hautes Études en Sciences Sociales.
Je suis en ce moment à l'école des Hautes Études
en Sciences Sociales. Je suis en ce moment
à l'école des Hautes Études en Sciences Sociales.
Je suis en ce moment à l'école des Hautes Études
en Sciences Sociales. Je suis en ce moment
à l'école des Hautes Études en Sciences Sociales.





Gabriella Baptist

JACQUES DERRIDA PER L'AMICIZIA DI HEGEL
A proposito di *Glas*

Quale amicizia di Derrida per Hegel? E di noi per Derrida nella mediazione dei classici e della tradizione? Sarà possibile sviluppare un approccio a Hegel per l'amicizia di Derrida e viceversa a Derrida per l'amicizia di Hegel? Saranno semplicemente passaggi da e a prospettive diverse, ponti collocati su epoche e orientamenti disparati, o sarà centrare uno dei cuori non solo della riflessione derridiana, ma anche di quella contemporanea e anzi di tutti i tempi? Sono queste alcune delle domande che resteranno sullo sfondo di questo saggio, che invece si occuperà di indagare brevemente il confronto di Derrida con Hegel, di mettere a fuoco un testo derridiano che in genere si passa sotto silenzio, *Glas*, di svilupparne alcuni aspetti e temi nella direzione di quell'orizzonte rappresentato dalla questione della giustizia e del nuovo tipo di amicizia che prefigura.

1. *Amicus Hegel...*

In un'intervista dell'inizio degli anni Settanta, alla richiesta di chiarire il suo rapporto a Hegel, Derrida rispondeva, come è noto: «Non avremo mai finito di leggere, o rileggere, il testo hegeliano, e, in certo qual modo, io non faccio altro che cercare di spiegarmi su questo punto»¹. In effetti Hegel è tra gli autori di riferimento più presenti nell'opera derridiana, magari solo nei rimandi in nota o quando si tratta, polemicamente o meno, di dialettica o differenza, implicitamente convocato nel confronto con la storia della filosofia o con la discussione contemporanea come bersaglio o interlocutore. Citato fin dai primi scritti e indirettamente coinvolto fin dalla tesi di laurea, è magari uno Hegel di seconda mano, menzionato attraverso il maestro Hyppolite o mediato da Maurice Blanchot, talvolta quell'autore un po' stereotipato di cui si discuteva negli anni Cinquanta e Sessanta, quando ben altri erano gli orientamenti teorici di fondo e le prospettive². Non occorrerà ricordare qui come il rimando esplicito a He-

1 J. Derrida, *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Minuit, Paris 1972, p. 103; tr. it. di M. Chiappino e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, p. 107.

2 Cfr. J. Derrida, *Introduction*, in E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962, pp. 45, 58 (per il rimando a Hyppolite e Blanchot), 104; tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 107, 118-119, 158. Id., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967, pp. 86-87, 115 (per il *cliché* del sapere assoluto come chiusura del sistema e della metafisica); tr. it. a cura di G. Dal-

Il tema di B@bel

gel risulti nella genealogia del celebre concetto/non concetto di *différance*, che naturalmente non può essere appiattito su uno solo dei suoi più o meno contestati referenti, siano poi questi Husserl, Heidegger, Freud, Nietzsche, Saussure, Bataille o Lévinas³.

Quando si tratta di misurarsi con Hegel, Derrida presenta in ogni caso fin dall'inizio uno Hegel sdoppiato: pensatore della necessità sistematica, del senso e del sapere, ma anche dell'impossibile nell'eccedenza dello scacco, della contraddizione e del negativo, come risulta per esempio attraverso l'interpretazione di Bataille⁴; è uno Hegel sistematico, ma che prefigura un'immaginazione poetante, come risalta dal confronto con la sua prospettiva semiologica⁵; è uno Hegel sottoposto ad una doppia lettura e quindi oggetto di uno scrivere doppio nel gioco tra le prefazioni e le postfazioni che serve a rimettere in movimento il rapporto tra fenomenologia e logica, tra la coscienza e il sistema, ma anche tra Hegel e lo hegelismo o quell'antihegelismo (per esempio di Marx) che presto risulterà nell'oscillazione dell'eredità in cui in fondo ancora ci troviamo e in cui sempre di nuovo ci si domanda se si debba o non si debba "rinunciare a Hegel"⁶. Già solo a voler considerare queste prime tre testimonianze significative di un confronto esplicito, Hegel risulta sempre affrontato nel gesto di lettura per cui la coerenza dell'impianto, il meccanismo argomentativo o il famoso e in genere vituperato sapere assoluto sono interrotti dalle loro eccedenze, magari proprio da quella finzione letteraria che prepara l'equivoco di un reale sempre nel rischio di diventare un pretesto.

2. *Amicus Hegel, sed magis amica...*

Ma l'opera che più organicamente si confronta con Hegel, anche se a prima vista in maniera affatto sconcertante, è senza alcun dubbio *Glas*, un testo degli anni Settanta, nato a partire da alcuni seminari tenuti da Derrida presso l'Università di Irvine e presso la Freie Universität di Berlino⁷. Si tratta di un testo sul quale, soprattutto in Italia, in genere si tace o che

masso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 19842, pp. 117, 145-146.

- 3 Sul rapporto tra la *différance* e il problema della differenza in Hegel cfr., per esempio, J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, p. 41; tr. it. a cura di R. Balzarotti et al., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, p. 30. Id., *La différance*, in *Marges-de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 14-15; tr. it. di M. Iofrida, *La "différance"*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 41-42. Id., *Positions*, cit., pp. 59-61; tr. it. cit., pp. 78-79.
- 4 J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, in *L'écriture et la différence* Seuil, Paris 1967, pp. 369-407; tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 20022, pp. 325-358.
- 5 J. Derrida, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, in *Marges-de la philosophie*, cit., pp. 79-127, in part. p. 89; tr. it. di M. Iofrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 105-152, in part. p. 116.
- 6 J. Derrida, *Hors livre. Préfaces*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, pp. 7-67. Si veda anche il riferimento alla postfazione marxiana alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, citata nella sua proposta di un contrasto diretto (*direktes Gegenteil*) e di una *Widerrede* rispetto al metodo dialettico hegeliano in *ivi*, p. 38-39; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Fuori libro. Prefazioni*, in *La disseminazione*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1989, pp. 45-99, 74-75.
- 7 J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris 1974. All'inizio degli anni Ottanta è uscita un'edizione economica in due

II Gabriella Baptist
Jacques Derrida per l'amicizia di Hegel

si nomina solo per amore di completezza e quasi con imbarazzo nelle introduzioni e presentazioni, pure ormai numerose⁸. Diversa è la situazione nell'ambito linguistico anglosassone, grazie anche alla traduzione, approntata a metà degli anni Ottanta e affiancata da un "Glassario" a cura del traduttore, con note, indici, glossari, oltre che saggi interpretativi e una prefazione dello stesso Jacques Derrida⁹. Perfino in ambito tedesco, pure inizialmente perplesso, la letteratura critica si è accorta di quest'opera almeno a partire dalla fine degli anni Ottanta¹⁰.

Certamente *Glas* si trova in continuità con i tre saggi di argomento hegeliano cui si è fatto prima riferimento, saggi dei quali sviluppa numerosi spunti. Per esempio il rimando a Genet come una specie di contraltare e contrappunto si trovava in filigrana già nel confronto con Bataille, di cui si citavano appunto anche i saggi da *La letteratura e il male*, prefigurando una scrittura doppia, che affiancasse al linguaggio del riconoscimento e del dominio (come scrittura maggiore e sovrana del testo e del sapere) anche il linguaggio dello scacco, dell'oblio, della sovversione (come scrittura "minore" della poesia, del non-sapere assoluto, dello sguardo)¹¹. Già lì si contrapponevano, in una trasformazione trasgressiva della *Aufhebung* hegeliana, il mondo del senso e quello del non senso in una lacerazione assoluta¹².

volumi, con paginazione diversa e diversa collocazione del materiale, oltre che con l'aggiunta di un sottotitolo, cfr. Id., *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, Denoël/Gonthier, Paris 1981. Nel novembre del 2004 Galilée ha ristampato l'edizione del 1974. Nel seguito si citerà da questa riedizione. Una traduzione italiana dell'opera è uscita poco dopo la conclusione di questo saggio, cfr. Id., *Glas. Campana a morto*, testo italiano e francese, introduzione e traduzione di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006. Poiché l'edizione italiana mantiene la paginazione dell'originale anche per quanto riguarda la traduzione italiana, si darà nel seguito solo l'indicazione della riedizione francese sopra menzionata.

- 8 Si veda per esempio M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, in cui *Glas* è citato solo in nota o nelle cronologie e bibliografie finali, (cfr. *ivi*, pp. 41, nota 23), p. 127 (Cronologia della vita e delle opere), p. 152 (Bibliografia). Cfr. anche M. Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000, per cui *Glas* è solo un esperimento avanguardistico di scrittura (cfr. *ivi*, pp. 67-68). M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004 che non menziona affatto *Glas*.
- 9 J. Derrida, *Glas*, a cura di J.P. Leavey Jr.-R. Rand, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1986. A cura di J.P. Leavey Jr., *GLASSary*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1986 (al suo interno cfr. in particolare J. Derrida, *Proverb: 'He that would pun...'*, in *ivi*, pp. 17-20; J.P. Leavey Jr., *This (then) will not have been a book...*, *ivi*, pp. 22-128; G.L. Ulmer, *Sounding the Unconscious*, in *ivi*, pp. 23-129; i due saggi di Leavey e Ulmer si intrecciano tra di loro come le due colonne del testo che tematizzano). Un'indagine attenta all'aspetto letterario si trova in G.H. Hartmann, *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*, John Hopkins University Press, Baltimore and London 1981. Cfr. anche a cura di S. Barnett, *Hegel after Derrida*, Routledge, London & New York 1998, in part. la terza parte: "Reading *Glas*", pp. 195-292. Tra le letture più recenti di *Glas* si potrà ricordare infine M. Naas, *Passing on the Mantle. Elijah's Glas and the Second Coming of Dr. John Alexander Dowie*, in *Taking on the Tradition. Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*, Stanford University Press, Stanford, (California) 2003, pp. 170-189 (e 209-211).
- 10 Per la recezione di *Glas* in Germania anche nell'ambito degli studi hegeliani cfr. G. Baptist e H.-Ch. Lucas, *Wem schlägt die Stunde in Derridas "Glas"? Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derridas*, in "Hegel-Studien", 1988, XXIII, pp. 139-179; H. Kimmerle, *Über Derridas Hegeldeutung*, in a cura di A. Gethmann-Siefert, *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, Vol. I, pp. 415-432.
- 11 J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, cit., pp. 389-394; tr. it. cit., pp. 343-347.
- 12 *Ivi*, pp. 406-407; tr. it. cit., pp. 357-358.

Il tema di B@bel

Rispetto a *Il pozzo e la piramide*, che in una nota già annunciava un più ampio lavoro «sulla famiglia di Hegel e la differenza sessuale nell'economia dialettica speculativa»¹³, si può dire che *Glas* indaghi ulteriormente uno Hegel/Edipo che si confronta con un Genet/Sfin-ge, una Grecia della filosofia, della politica, del diritto di proprietà come risposta di senso e significato di contro ad un Egitto enigmatico della letteratura, che continua a porre la domanda simbolica e immemorabile sull'uomo¹⁴; una religione della razionalità di fronte ad un ebraismo hegelianamente pietrificato nella lettera; la piramide trigonometrica della dialettica con la sua triade simbolica della famiglia e il pozzo senza fondo dell'inconscio.

Nella sequela di *Fuori libro* si potrà dire infine che *Glas* realizza quell'introduzione che coinvolge già tutto, quel testo aperto che era poi per Hegel il pensiero filosofico stesso, da accostare senza troppi preamboli, né prolegomeni o prologhi e programmi preliminari e senza affrettare bilanci né epiloghi finali, un testo che, come è stato storicamente il lascito hegeliano, è leggibile da destra a sinistra, come una rivoluzione, e da sinistra a destra, nel gesto della conservazione, un testo che si può dire composto con entrambe le mani e pensato con entrambi gli emisferi cerebrali, da interpretare sia classicamente – dal concetto alla natura, dalla scienza e dalla ragione all'arte e ai sensi, dalla filosofia con il suo vero alla letteratura e il suo verosimile, dalla totalità a tutto il resto –, sia anche a ritroso – dalla datità del singolare alla ricercata essenza dell'universale, dal gioco del linguaggio alla sua logica, dalla poesia alla teoresi che le è sottesa, dal rimosso a quella nostalgia dell'origine cui ogni residuo sembra volerci riportare.

Glas è insieme un testo doppio e dimezzato, originale e secondario, autonomo e parassitario, risultato di un sofisticato montaggio, già solo tipograficamente, e insieme esito di uno smantellamento a prima vista anarchico, ridotto in brandelli da una sorta di castrazione scritturale ed insieme elevato al quadrato di un trionfo da parata, aporetico e impossibile, perché si può dire faccia letteralmente l'impossibile, costringendoci all'esperienza di una lettura sempre sull'orlo della catastrofe, sempre obbligata ad urtare i suoi bordi e testare i suoi limiti. Fratturato, diviso, scisso, inquieto e inquietante, *Glas* si articola in due spezzoni testuali, al loro interno ulteriormente articolati, sminuzzati quasi con le forbici, che propongono un confronto polifonico, inducendo alla diplopia e allo strabismo in una lettura zigzagante che deve certamente molto alle suggestioni di regia della fenomenologia francese del secondo dopoguerra, per esempio a Merleau-Ponty e ai suoi chiasmi e intrecci qui messi letteralmente in scena. Una possibile chiave sta nel seguente passo: «X, chiasmo quasi perfetto, piuccheperfeito, di due testi messi l'uno al cospetto dell'altro: una galleria e una grafia che si guardano a vicenda e si perdono di vista»¹⁵.

Le due colonne, architettate da Derrida in questo che potrebbe essere considerato anche come un suo “fare i conti con Hegel” nel doppio registro di un dare e avere, si levano l'una

13 J. Derrida, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, cit., p. 89; tr. it. cit., p. 115.

14 In *Glas* sono frequenti i rimandi alla Grecia e all'Egitto nella colonna su Hegel, solo all'Egitto invece nella colonna su Genet.

15 J. Derrida, *Glas*, cit., p. 53, a destra. Nel seguito si indicherà con des. e sin. il rimando rispettivamente alla colonna di destra o di sinistra; le traduzioni italiane da *Glas* sono mie, ma sono sempre state confrontate con la recente traduzione italiana, dalla quale in genere si discostano per dettagli trascurabili.



II Gabriella Baptist
Jacques Derrida per l'amicizia di Hegel

di fronte all'altra, l'una a fianco dell'altra e si possono considerare solo nel va e vieni, nell'andata-e-ritorno, nel *double bind* di una lettura schizofrenica, senza circolarità né specularità, che si esprime in un pensiero e in una lingua "riformattati" e sempre ricontestualizzati, ripetendo peraltro i gesti antichi del commento, dell'esegesi, della nota, della glossa, dei *marginalia*, pur disorganizzandoli dall'interno¹⁶. Da un lato si trova un'analisi che potremmo dire ermeneutica di testi hegeliani scelti e decifrati, dall'altro una lettura che potremmo dire critica di Genet; da una parte la filosofia nel suo trionfo sistematico e nella sua aura accademica, ma indagata proprio là dove la dialettica inciampa nella finitezza e nelle sue pochezze, dall'altra parte una letteratura tutt'altro che ornamentale ed anzi impresentabile e infame, che si occupa di rifiuti indecorosi, avanzi di galera, abiezioni, dissolutezze, secrezioni, degni e decomposizioni, presentati peraltro nell'innocenza antologica di florilegi fallici¹⁷. Il sapere assoluto in azione che si innalza da una parte e il gioco all'opera nella materialità del corpo che rovina dall'altra incarnano insieme la tensione al vero e il fittizio esplicito delle storie, articolandosi in una specie di percorso indecidibile "al di là del vero e del falso"¹⁸. Ma le due colonne si intersecano anche continuamente e si contaminano, si mettono in discussione e si rispondono a vicenda, per esempio a sinistra si interroga la famiglia hegeliana, per ricordare poi a destra la discendenza bastarda e matrilineare di Genet; a sinistra si argomenta di sepolture e del loro significato spirituale, per rimandare poi a destra alle genetiane *Pompe funebri* di prostitute e invertiti.

Ma che cosa è mai questo capovolgere o pervertire Hegel, questo smembrarlo, è ancora un sottoporlo a quella *Aufhebung* che toglie e conserva, che mette da parte nel doppio senso del ferro vecchio e della cassaforte, che salva il salvabile nel lavoro dell'eredità? È indubitabile che sia proprio questo uno degli interrogativi che ripetutamente pone la colonna dedicata a Hegel, colonna che inizia appunto con la questione:

[...] che ne è del resto oggi, per noi, qui, ora, di un Hegel? Per noi, qui, ora: ecco ciò che non si sarebbe potuto altrimenti pensare senza di lui. Per noi, qui, ora: questi termini sono citazioni, già sempre, lo avremo appreso da lui¹⁹.

Si tratta dell'assunzione di una filiazione in cui già sempre siamo collocati, volenti o nolenti, anche nell'ipotesi del parricidio. Le campane a morto del titolo ricordano senza equivoci la situazione testamentaria che è quella in cui comunque ci troviamo. Esplicitamente il te-

16 Su una prossimità rispetto a Bateson a proposito della questione del *double bind* cfr. D. Zoletto, *Il doppio legame Bateson Derrida. Verso un'etica delle cornici*, Bompiani, Milano 2003. A proposito di *Glas* e del suo pensiero della *double bande* cfr. *ivi*, pp. 58-60.

17 Sulla questione del resto testuale e letterario nella sua resistenza alla concettualizzazione all'interno di una lettura di *Glas* interessata soprattutto alla colonna su Genet cfr. C. Ramond, *Déconstruction et littérature (Glas, un guide de lecture)*, in Id (a cura di), *Derrida. La déconstruction*, PUF, Paris 2005, pp. 99-142, in part. 106 e ss. Sia consentito rinviare anche ad un mio recente saggio che affronta il tema del resto e del rifiuto in *Glas*, (G. Baptist, *Jacques Derrida e l'eredità che resta*, "Kainos", 2006, 1, *Rifiuti*, pp. 65-74).

18 J. Derrida, *Glas*, cit., pp. 54 des., 144 des., 255 des.

19 J. Derrida, *Glas*, cit., p. 7 sin.

Il tema di B@bel

sto si presenta come un tentativo di elaborazione del lutto per la fine annunciata del significato, del senso, del significante, della proprietà letteraria, del diritto d'autore²⁰ e si potrebbe continuare aggiungendo: per la fine della modernità, della metafisica, della storia, del soggetto, per il tramonto dell'Occidente, la morte dell'arte e via di catastrofi in apocalissi. In un foglio non numerato ed aggiunto all'edizione francese con il titolo: *Prière d'insérer* Derrida chiede:

Che cosa resta del sapere assoluto? della storia, della filosofia, dell'economia politica, della psicoanalisi, della semiotica, della linguistica, della poetica? del lavoro, della lingua, della sessualità, della famiglia, della religione, dello Stato ecc.? Che cosa resta, nel dettaglio, del resto?²¹

Peraltro Derrida ha ripetutamente sottolineato di volersi considerare come un erede fedele/infedele della tradizione, né disposto ad accettare tutto, né intenzionato a fare *tabula rasa*. In un'intervista del 1983 sottolinea apertamente: «Da parte mia, mi sento anche un erede: fedele per quanto è possibile»²². In un dialogo con Élisabeth Roudinesco dedicato appunto al problema della scelta di un'eredità, preciserà in seguito:

Il mio sogno sembra quello di un uomo affezionato alla tradizione ma che vorrebbe al tempo stesso emanciparsi da un atteggiamento conservatore. Immaginate un uomo innamorato del passato, [...] ma un innamorato del passato che rifiuti ogni passatismo²³.

Ma che cosa diventa poi questo Hegel rovesciato che perde letteralmente la testa e con cui non avremo mai finito di fare i conti²⁴? Quale amicizia sarà mai questa per Hegel e a quale altra fedeltà è confrontata? Si può dire che all'ipotesi di assimilazione, interiorizzazione, idealizzazione, rappresentata dalla "classicità" di Hegel, alla filiazione regolamentare ed identitaria garantita dalla tradizione (intesa anche come istituzione, ricapitolazione, capitalizzazione di ogni resto) si contrappone l'espropriazione e l'esposizione della caduta, la rovina, il crollo, il disastro delle macerie, persino dell'escremento, ma che sollecitano poi altri tipi di ascensioni, per esempio quell'erezione fallica scurrile e trasgressiva, ma anche innocente del desiderio, quell'oscenità pudica sempre di nuovo all'opera nello smembramento di Osiride, quel meticcio della diversità nell'economia in perdita, ma seminale, del transito, che si profila già nell'operazione della lettura e che risulta potenziata sulla destra nel rimando a Genet. Si potrà anche dire che l'ontologia storico-sistematica della coscienza, messa allo specchio di un'antologia del desiderio inconscio, rivela altre potenzialità, anche quelle che sembrava-

20 Cfr. *ivi*, p. 39 des.

21 Cfr. anche la tr. it. cit., pp. non numerate, ma 41 e 43.

22 J. Derrida, *Desceller («la vieille neuve langue»)*, in *Points de suspension. Entretien*, a cura di E. Weber, Galilée, Paris 1992, p. 139.

23 J. Derrida-É. Roudinesco, *Choisir son héritage*, in *De quoi demain... Dialogue*, Fayard/Galilée, Paris 2001, pp. 16; tr. it. di G. Brivio, *Scegliere la propria eredità*, in *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Milano 2004, p. 16. Si veda anche il seguente passo: «È vero, mi sono sempre riconosciuto, nella vita o nel lavoro del pensiero, nella figura dell'erede» (*ivi*, p. 15; tr. it. cit., p. 14).

24 In *Glas* non c'è alcuna maiuscola all'inizio, come a dire che si tratta anche di una deposizione, anzi di una decapitazione, così come non si ha alcun segno di interpunzione alla fine, come a sottolineare che il discorso continua.



 Gabriella Baptist
Jacques Derrida per l'amicizia di Hegel

no rimosse. Ma a che cosa si misura, si dovrà chiedere di nuovo, l'amicizia per Hegel, se sarà ancora possibile? Alla fedeltà per la scrittura? per la letteratura? la differenza? la perdita? la disseminazione? la decostruzione? la psicoanalisi? la resistenza? la rivoluzione?

In realtà la questione dell'amicizia non trova più di tanto spazio nella colonna dedicata a Hegel, anche se pure talvolta compare – peraltro nelle inserzioni che interrompono ripetutamente il testo – e significativamente si tratta dell'amicizia del giovane Hegel per una donna, da lui considerata come una sorella²⁵. Forse non a caso il rimando all'amicizia è più presente piuttosto nella colonna su Genet e nel tripudio di una vita incarcerata²⁶.

3. *Amicus Hegel, sed magis amica iustitia*

In *Forza di legge* Derrida sottolinea che l'argomento principale di *Glas* è il problema della giustizia, commisurato al diritto²⁷. Nella colonna di sinistra si tratta in effetti ripetutamente dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, sfondo sul quale si colloca in particolare la questione della famiglia (e dell'amore, anche come sentimento immediato e naturale, si potrebbe dire animale, pulsionale), famiglia che rappresenta già nell'argomentare hegeliano, come è noto, un antidoto o perlomeno un possibile intralcio a quell'uguaglianza formale prevista dall'universalità della legge²⁸. Si tratta in Hegel naturalmente delle istituzioni e delle leggi che ragionevolmente regolano la libertà dell'individuo, più che rappresentare un'istanza di repressione della singolarità, nondimeno fin dagli scritti giovanili precisamente l'amore risulta esserne appunto una possibile istanza di superamento²⁹. La famiglia rappresenta del resto anche il problema della filiazione, della derivazione, dell'eredità reale e simbolica in cui comunque ci troviamo immersi e costituisce anche un filo conduttore con cui il giovane Hegel legge per esempio la sequenza del cristianesimo dal giudaismo, ma anche la scissione presente a livello politico, ossia le formazioni dello spirito oggettivo ed assoluto.

In questo contesto, la questione della giustizia compare in genere sempre al margine, magari allorché si tratta dei crimini commessi dai personaggi-fiori di Genet³⁰, oppure negli stralci citati dalle sue opere, dove risulta spesso maestosamente impersonificata nelle rappresentazioni che ornano le sale dei tribunali, teatro dei processi e sfondo per le pene commi-

25 Derrida riporta alcune lettere scritte da Hegel a Nanette Endel, si veda per esempio la lettera del 17 luglio 1797: «è solo nell'amicizia che si trovano la vita e la luce!» (J. Derrida, *Glas*, cit., p. 173 sin.). L'amicizia era precedentemente comparsa nella colonna su Hegel, affiancata all'amore e alla comunione, anche nei rimandi all'Ultima cena, cfr. *ivi*, pp. 77 sin. e s.

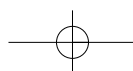
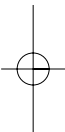
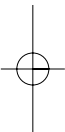
26 *Ivi*, pp. 12 des., p. 18 des., 211 des.

27 J. Derrida, *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris 1994, p. 21; tr. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il "Fondamento mistico dell'autorità"*, a cura di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 54.

28 Tematizza in particolare la lettura derridiana della famiglia nel sistema di Hegel F. Vitale, *Hegel: la famiglia e il sistema. Derrida interprete di Hegel (II)*, in "Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche", CXI, 2000, pp. 117-158.

29 Cfr. per esempio J. Derrida, *Glas*, cit., pp. 42 sin. e ss., 69 sin., 74 sin.

30 Cfr. per esempio *ivi*, pp. 85 des., 87 des.



Il tema di B@bel

nate dai “Palazzi”³¹. La “mano della giustizia”³² di cui talvolta si parla sembra essere comunque ancora quella di una giustizia positiva da tribunale che computa e condanna secondo retribuzioni, equivalenze e compensazioni, secondo registri di scambio e rendicontazioni³³. Più frequentemente che della giustizia, si tratta invece in *Glas* delle leggi e delle norme, per esempio della doppia legge dell’universalità e della singolarità in reciproca opposizione antitetica, legge che sembra regolare anche la stessa partizione testuale. Quale equilibrio sarà da cercare sulla bilancia nel tentativo di una conciliazione tra il funzionamento del sistema (della tradizione, della convenzione, della normalità, dell’ordinario) e l’orientamento all’esigenza di considerare il singolo, il caso, l’evento nella sua diversità ed unicità irriducibile e straordinaria, a costo di essere ingiusti. Sarà mai possibile “essere giusti con Hegel”?

In realtà in Hegel Derrida continua a cercare l’istanza del singolare non sussumibile alla norma. Antigone ne è un possibile emblema, anche se rappresenta a sua volta innanzitutto la legge della singolarità e della famiglia ed è quindi inquadrata anch’essa nel sistema delle norme e delle regole. Ma Antigone, nel cordoglio del lutto per la pena di morte comminata dal potere, risultato della guerra o comunque richiesta per la salute pubblica, è anche la “singolarità singolare”³⁴, la contingenza orfana ed esposta che non si può più ridurre e resta quindi cripticamente alla base di ogni trascendentalità, rimozione o esclusione³⁵. Si potrebbe dire che in Antigone è prefigurata una sorella che non ridiventa un caso della fraternità, che non rientra nel conflitto delle leggi, che addita un altro orientamento e un’altra esigenza, come una specie di partigiano clandestino fuori dai giochi³⁶. Allora si potrà dire che

31 *Ivi*, pp. 89 des., 90 des. Ma cfr. anche *ivi*, pp. 104 des., 246 des.

32 *Ivi*, p. 270 des.

33 Cfr. per esempio *ivi*, p. 70 sin.

34 *Ivi*, p. 184 sin.

35 Cfr. *ivi*, p. 187 sin. Per Simon Critchley l’Antigone di Hegel risulta essere, nell’interpretazione derridiana, insieme il fondamento e l’abisso del sistema (*Grund e Abgrund*), perciò può essere accomunata a Genet, come lui orfana e fuori legge, nella ricerca di “un’etica del singolare” (S. Critchley, *A Commentary Upon Derrida’s Reading of Hegel in Glas*, in a cura di S. Barnett, *Hegel after Derrida*, cit., pp. 197-226, in part. 210-211, 221).

36 Cfr. in proposito il successivo J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris 1994, tr. it. di G. Chiu-razzi, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, dove ripetutamente si chiede: «E la sorella?» (*Ivi*, pp. 118, 172; tr. it. cit., pp. 119, 178). Cfr. anche, con riferimento a Carl Schmitt: «Le sorelle, se ce ne sono, sono specie del genere fratello» (*ivi*, p. 179; tr. it. cit., p. 186). Poco prima, nel constatare una sorta di desertificazione dell’umano operata da Schmitt, Derrida aveva esclamato che si trattava sempre di una folla al maschile: «sì, ma di uomini, di uomini, di uomini, di secoli e secoli di guerre e di costumi, cappelli, uniformi, tonache, e guerrieri, colonnelli, generali, partigiani, strateghi, e politici, professori, teorici del politico, teologi. Invano cercherete una figura di donna, una silhouette femminile, e la benché minima allusione alla differenza sessuale» (*ibidem*). Si veda anche il riferimento ad Aristotele e alla sua considerazione dell’amicizia familiare, laddove però «Né donna né figlia né sorella sono nominate in questo contesto» (*ivi*, p. 227; tr. it. cit., p. 234). Per Aristotele, come sottolinea Derrida, l’amicizia tra uomo e donna, non esclusa in linea di principio, è però “seconda” e secondaria perché fondata sull’utile o sul piacere, in quanto comunità di servizi, di interessi, di sentimenti. Cfr. inoltre anche *ivi*, pp. 254 e 266-267; tr. it. cit., pp. 266 e 279-280 (con riferimento a Michelet). E infine si consideri, con riferimento a Kant, di nuovo il problema del “perché non ha detto la sorella?” (*Ivi*, p. 293; tr. it. cit., p. 310).

**II**Gabriella Baptist
Jacques Derrida per l'amicizia di Hegel

nella lettura proposta della celebre interpretazione hegeliana di Sofocle, Antigone diventa un emblema di giustizia, di quell'istanza da tenere in buon conto, ma che non rientra nel rendiconto. E in questo senso risulta una figura impossibile.

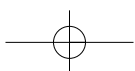
È forse anche un simbolo della sorellanza che la filosofia cerca nella vita, nell'arte e nella letteratura come luoghi della contingenza, ma anche come aperture a compiti che sono ancora da pensare, oltre la sera che la civetta chiude e commemora, oltre la tradizione e il lascito testamentario. Perciò "essere giusti con Hegel" potrà significare essere pronti alla genesi dell'avvenire nelle sorprese impensate permesse dal passo laterale che sconfinava, anche se sulla base di un'amicizia paradossale, di una fedeltà infedele³⁷.

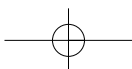
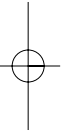
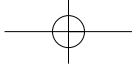
In un passo che compare sulla colonna dedicata a Genet si legge: «se scrivo per il suo testo, scrivo contro di lui, se scrivo per lui, scrivo contro il suo testo. Questa amicizia è irconciliabile»³⁸. Sarà magari per questo che il confronto con Hegel fin dall'inizio è presentato come "una leggenda"³⁹, che è da intendersi nel senso letterale del gerundivo, come uno Hegel da leggere ancora sempre di nuovo, di cui non dovremo mai venire a capo, se vorremo essere amici della giustizia, ma anche se vorremo essere ancora amici di Hegel.

37 Si veda di nuovo come Derrida caratterizzi il suo rapporto all'eredità della tradizione e alla sua assunzione: si tratta di permettere che il lascito di un passato non scelto possa vivere diversamente e altrimenti, accettando così il legame doppio di un'ingiunzione ad "essere infedele per puro spirito di fedeltà" (J. Derrida-É. Roudinesco, *Choisir son héritage*, cit., p. 15; tr. it. cit., p. 14). Si tratta di accogliere l'alterità del passato per farla vivere ancora, ma senza assimilarla, il lavoro del lutto è allora insieme necessario e impossibile: «La fedeltà mi prescrive al tempo stesso la necessità e l'impossibilità del lutto. Mi ingiunge di assumere l'altro in me, di farlo vivere dentro di me, idealizzandolo, interiorizzandolo, ma anche di far sì che il lavoro del lutto non si compia. L'altro deve restare altro» (J. Derrida-É. Roudinesco, *Peines de mort*, in *De quoi demain... Dialogue*, cit., p. 258; tr. it. cit., p. 220).

38 J. Derrida, *Glas*, cit., p. 224 des.

39 *Ivi*, p. 7 sin.







Carmine Di Martino

DERRIDA E L'ESPERIENZA DELL'IMPOSSIBILE

1. Le condizioni di im-possibilità

Nel 1997 Derrida scrive una prefazione alla nuova edizione di un testo di Silvano Petrosino interamente dedicato al suo pensiero e intitolato *Jacques Derrida e la legge del possibile*¹. Niente di più adatto e stimolante di questo titolo incentrato sul possibile, per fare il punto – in una sorta di controcanto – sulla questione dell'*impossibile* e per ricostruirne sinteticamente (nello spazio di alcune lunghe note) l'apparizione all'interno della sua opera. Centro di gravitazione di questo breve e assai istruttivo testo introduttivo, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, è immediatamente e senza preamboli il nesso tra l'impossibile e l'evento. Quando, a quali condizioni, possiamo parlare di evento? Un pensiero dell'evento ci obbliga a chiamare in gioco l'impossibile. Con il concetto classico di possibile, infatti, si può pensare tutto tranne l'evento. Se si tratta di "evento", non ci si può limitare al possibile. L'evento – ciò che nella nostra lingua chiamiamo evento – è, deve essere, l'accadere dell'impossibile.

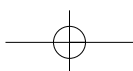
Nei termini tradizionali di una critica trascendentale si direbbe: *può accadere solo il possibile*. Ma, sostiene Derrida, se accade solo ciò che è possibile, non accade nulla, non fa che attuarsi, attualizzarsi, ciò che era già lì, pre-visto, pre-compreso, pre-figurato, pronosticato e atteso, come uno sviluppo di fattori antecedenti. Non si tratterebbe più di evento. L'evento non può essere solo *possibile*.

Se un evento è solamente possibile, non fa che svolgere esattamente le possibilità che sono là, e dunque non è evento. Un evento per essere tale deve essere una sorpresa assoluta, deve interrompere il corso della storia e di conseguenza l'intreccio delle possibilità. L'evento deve essere possibile come impossibile, non può essere un evento se non a condizione che giunga laddove non è anticipabile, dove sembrava impossibile².

Se interroghiamo l'accadere di un evento – un evento puro, come tale –, dobbiamo dire che esso deve eccedere le condizioni di possibilità. «Affinché un evento abbia luogo, affin-

1 S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 1983; Jaca Book, Milano 1997, edizione ampliata. Si tratta di un pregevole lavoro e di una delle prime monografie apparse in Italia sul pensiero di Jacques Derrida.

2 J. Derrida, *L'ordine della traccia*, intervista a cura di G. Dalmaso, in "Fenomenologia e società", 1999, 2, XXII, p. 13.



Il tema di B@bel

ché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile»³. Perciò si può parlare di *evento* solo quando ha luogo l'impossibile. «Quando l'impossibile *si fa* possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa, irrecusabile, la forma paradossale dell'evento»⁴. Se si vuole essere rigorosi con l'evento, la posizione che abbiamo chiamato tradizionale va dunque rovesciata: *può accadere*, se si tratta di evento, *solo ciò che è impossibile o più che possibile*, oltre il possibile. «Se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento»⁵.

Fissiamo il punto. Perché vi sia evento, perché un evento abbia luogo, occorre che esso non sia semplicemente possibile, che non si riduca al passaggio all'atto di un possibile, che sia *più che* possibile, che vi sia *eccedenza*, sospensione, oltrepassamento del regime della possibilità: questa *impossibilità* – il *più che* possibile – è allora la sua possibilità. L'evento non può essere la

[...] semplice attualizzazione di un possibile, un semplice passaggio all'atto, una realizzazione, una effettuazione, il compimento teleologico di una potenza, il processo di una dinamica dipendente da 'condizioni di possibilità'⁶.

Per pensare la possibilità dell'evento, bisogna dunque ricorrere a questa logica aporetica ricca di *chance* del "possibile-impossibile": l'evento implica la possibilità come impossibilità, esso è, potremmo dire, un "effetto" irriducibile a cause, una «quercia senza ghianda», per usare le parole di Derrida in *Posizioni*, nulla di cui si possa dire «questa è una quercia in cui riconosciamo (Hegel) lo sviluppo di una ghianda»⁷. È questo il concetto di evento – «l'unico, l'imprevedibile, senza orizzonte d'attesa e senza maturazione teleologica, quercia senza ghianda»⁸ – che Derrida ha di mira fin dall'inizio. La possibilità dell'evento implica l'interruzione del regime della possibilità, della previsione, della rappresentazione, del calcolo, dell'economia.

L'evento è l'accadere dell'impossibile. In questo senso si deve anche dire: l'evento eccede le "condizioni di possibilità" (Kant) ed eccede l'"orizzonte" (Husserl, Heidegger). Riflettere sulle condizioni di *impossibilità* dell'evento significa pensare la necessità di una «certa assenza d'orizzonte»⁹. Se, da una parte, vi è sempre orizzonte d'attesa, poiché tutto ciò che accade ci viene incontro in un orizzonte di senso "pre-compreso", e questo, a un certo livello, non si può misconoscere, come Derrida sa benissimo, dall'altra, affinché vi sia evento, occorre anche che l'orizzonte venga interrotto, lacerato, sospeso. «Paradossalmente, l'assenza

3 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 12.

4 *Ivi*, pp. 11-12.

5 *Ivi*, p.12.

6 *Ivi*, p.14.

7 J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, p.134.

8 *Ibidem*.

9 J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Aa.Vv., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 9.



II Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

di orizzonte condiziona l'avvenire stesso. Il sorgere dell'evento deve forare ogni orizzonte d'attesa¹⁰. L'evento – nel senso che è stato messo in luce – è il correlato di un'attesa senza ciò che filosoficamente chiamiamo orizzonte d'attesa, un'attesa che non attende nulla di riconoscibile, un'attesa senza aspettativa e senza prefigurazione. Sono questi i termini di una certa – determinata, relativa – presa di distanza derridiana da «una fenomenologia, una ontologia e una ermeneutica che descrive, secondo necessità d'altronde, l'orizzonte di attesa a partire dal quale qualcuno viene verso di noi o l'avvenire viene verso di noi»¹¹. In questione è il regime della “pre-struttura” – della precomprensione, della previsione, dell'anticipazione – che si trova necessariamente all'opera nel discorso sull'orizzonte.

Io – osserva Derrida – mi provo a richiamare, contro la grande tradizione ontologica, fenomenologica del discorso sull'orizzonte, secondo la quale tutto si annuncia in un orizzonte (finito o infinito), che ciò che arriva non arriva che là dove non c'è orizzonte o anticipazione¹².

Non si tratta qui, a nostro avviso, semplicemente di rinunciare al discorso sull'orizzonte – il che non è, entro certi limiti, né possibile né sensato –, quanto di metterne allo scoperto e marcare il limite. Derrida intende segnare cioè il limite del “limite” (orizzonte), quel punto in cui esso stesso, l'orizzonte, “eviene”, poiché si dà evento *dell'*orizzonte stesso. Pensare “contro” la tradizione ontologico-fenomenologica del discorso sull'orizzonte equivale dunque a mostrare al tempo stesso la sua pertinenza relativa e la necessità della sua sospensione.

Quando c'è un orizzonte sul fondo del quale io posso determinare ciò che arriva, in questo momento ciò che arriva è secondario, prevedibile, programmabile, ecc., e dunque niente arriva veramente. È l'assenza d'orizzonte che è la condizione dell'evento¹³.

Perciò, se da una parte vi è sempre orizzonte, vi è sempre anticipazione, precognizione, prefigurazione, dall'altra deve esservi anche e necessariamente interruzione e, più radicalmente, *evenemenzialità* dell'orizzonte stesso.

L'evento ha luogo solo quando è forato ogni orizzonte d'attesa, quando l'orizzonte è sospeso, fessurato ed interamente riscritto da ciò che non si lascia determinare in anticipo, che non posso né devo veder venire, e che chiamiamo evento. Il discorso sulle condizioni di possibilità e sull'orizzonte non è sufficiente a rendere ragione dell'evento, quindi della possibilità della storia e dell'avvenire, dell'altro e della singolarità. «L'evento è un altro nome per quanto, *in* ciò che accade, non si riesce né a ridurre né a disconoscere»¹⁴. L'evento, allora, per esempio un evento storico, è l'accadere del *double bind* tra la continuità e l'interruzione assoluta; più è gravido di conseguenze, meno è possibile pensarlo a partire da cause.

10 *Ibidem*.

11 *Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello*, in “Il pensiero”, 1998, 2, p. 27.

12 J. Derrida, *Sur parole. Instantanées philosophiques*, Edition de l'Aube, Paris 1999, p. 49.

13 *Ibidem*.

14 J. Derida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 11-12.

Il tema di B@bel

Qui – afferma Derrida – ci imbattiamo in una contraddizione strutturale nel concetto di storicità: perché ci sia storia occorre che si dia storicità, è necessario il connettersi di tutto ciò che accade; ma occorre anche l'interruzione assoluta, cioè qualcosa di inanticipabile che interrompa il tessuto della catena storica in un punto in cui non si può nemmeno più parlare di storia¹⁵.

Ricapitoliamo. Se stiamo solo al possibile e all'orizzonte, non c'è evento, vale a dire non c'è storia e non c'è avvenire, non c'è singolarità e non c'è alterità (novità). Se parliamo di evento, la condizione di possibilità, il più irrinunciabile dei concetti di una filosofia trascendentale, deve essere intesa come condizione di *impossibilità*.

Occorre quindi che l'evento si annunci anche come impossibile o che la sua possibilità sia minacciata [...]. Perché 'occorre'? Qual è lo statuto di questa necessità, di questa legge, apparentemente contraddittoria e doppiamente obbligatoria? Che cos'è questo '*double bind*' a partire dal quale *occorrerebbe* ancora ripensare il possibile come *im-possibile*¹⁶?

Lo statuto di questa strana necessità e di questa legge è, dapprima implicitamente e poi sempre più esplicitamente, al centro dell'intera produzione derridiana. Nella ricostruzione che Derrida stesso ci fornisce in *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, esso è chiamato in gioco innanzitutto a proposito della questione della destinazione.

Dal momento in cui una lettera può non arrivare a destinazione, le è impossibile arrivare *pienamente*, o *semplicemente*, ad un'unica destinazione. L'impossibilità, il possibile come impossibile, si lega sempre ad una divisibilità irriducibile che intacca l'essenza stessa del possibile¹⁷.

Dunque, affinché rimanga *possibile* per una lettera arrivare a destinazione, il suo *poter non* arrivare deve tormentarla intimamente: una simile *impossibilità* è *necessaria*: l'*impossibilità* (di arrivare) è – mantiene aperta – la *possibilità* (di arrivare). Formalizzando e generalizzando al massimo bisogna dire allora: un possibile è – si mantiene aperto come – possibile nella misura senza misura di questa impossibilità; ogni possibilizzazione è nello stesso tempo consentita e minacciata dallo spettro della sua impossibilità; questa *im-possibilità* è la sua possibilità stessa; ciò che rende possibile rende impossibile la realtà stessa che rende possibile ed introduce quindi – ma come una *chance*, una *chance* non negativa – una inquietudine, un'assenza, un punto di fuga in ciò stesso che produce o promuove¹⁸. Vi ritorneremo più avanti.

Qual è la portata di questa legge o necessità dell'impossibile?

Non vi è nulla di fortuito – sottolinea Derrida – nel fatto che questo discorso sulle condizioni di possibilità, persino laddove la sua pretesa è ossessionata, 'travagliata dall'impossibilità di superare' la propria performatività, possa estendersi a *tutti i luoghi in cui* la performatività, anzi l'*eventualità* è *all'opera* (l'evento, l'invenzione, il dono, il perdono, l'ospitalità, l'amicizia, la promes-

15 Conversazione con Jacques Derrida, in J. Derrida, *Ritorno da Mosca*, in V. Vitiello (a cura di), *Omaggio a Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 207.

16 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, cit., p. 14.

17 *Ivi*, p. 14 (nota 4).

18 Cfr. *ivi*, p. 13.



II Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

sa, l'esperienza della morte – possibilità dell'impossibile –, *l'esperienza in generale*, ecc. *Ecce-tera*, poiché il contagio è senza limite; ultimamente esso trascina tutti i concetti e senza dubbio il concetto di concetto, ecc.)¹⁹.

Il discorso sulle condizioni di *im*-possibilità si estende dunque all'esperienza in generale. In che senso va intesa questa estensione? Tenteremo precisamente di rispondere qui a tale interrogativo. Cerchiamo in primo luogo di mettere a fuoco la logica dell'impossibile.

2. Ai limiti della fenomenologia

La figura che si presta alla massima formalizzazione della logica aporetica del possibile-impossibile, insieme all'evento, è quella del dono. Se ne può delineare in estrema sintesi il profilo. Quando e a quali condizioni vi è – o si può parlare di – dono? Scrive Derrida in *Donare il tempo*:

Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere *aneconomico*. Non che esso rimanga estraneo al circolo, ma deve *mantenere* nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. È forse in questo senso che il dono è l'impossibile. Non impossibile, ma *l'impossibile*. La figura stessa dell'impossibile. Esso si annuncia, si dà a pensare come l'impossibile²⁰.

Poiché nella semantica ereditata della parola dono è implicato che il dono sia l'assolutamente aneconomico, esso si annuncia per ciò stesso – a patto di essere rigorosi con il suo senso – come figura emblematica dell'impossibile. Se infatti parliamo del dono come l'aneconomico, dobbiamo dire che esso può aver luogo solo dove non vi è reciprocità, ritorno, scambio, debito, rimborso: nella logica della restituzione, reale o simbolica che sia, non vi potrà essere dono. Ma ciò ha evidentemente delle implicazioni e delle conseguenze che non si possono evitare; in una battuta: affinché non si avvii il ciclo del ritorno, dell'economia, occorre che il dono *non si faccia fenomeno*, non appaia *come tale*, non si presenti e non venga percepito o riconosciuto come tale né dal donatario né dal donatore.

Se si tratta di dono, dono puro, incondizionato, cioè dell'assolutamente aneconomico, bisogna che il donatario non entri in un contratto, e perciò non rimborsi, non si sdebiti, non abbia mai contratto un debito. Ma ciò è possibile solo a condizione che il dono non appaia come tale, giacché il semplice riconoscimento del dono costituirebbe già un risarcimento, per quanto simbolico (prima ancora di ogni ringraziamento esplicito), e annullerebbe il dono. Lo stesso si deve dire dal lato del donatore. Nemmeno a quest'ultimo il dono deve apparire come tale: se egli sa che dona, se ha coscienza di donare, se dice: "io dono", "sono io che dono", di nuovo è distrutto il dono, poiché il donatore comincia egli stesso a rimborsarsi con un riconoscimento.

¹⁹ *Ivi*, p. 13 (nota 3). Corsivi miei.

²⁰ J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 9.



Il tema di B@bel

Ecco l'aporetica condizione del dono: esso può essere ciò che è, un dono puro e incondizionato, solo a condizione di non apparire e di non essere percepito *come tale*, di non presentarsi e significarsi *in quanto* dono. Se il dono appare come tale, scompare come tale. Oppure, detto positivamente: un dono può apparire come tale solo scomparendo come tale. Esso non deve apparire e presentarsi come tale al destinatario del dono, poiché solo questo basterebbe a innescare il processo di sdebitamento, reale o simbolico, e a garantire il ritorno economico. Per lo stesso motivo, non deve apparire come tale nemmeno al donatore: il suo farsi fenomeno darebbe luogo a quel "sapere" di donare che di nuovo equivarrebbe a una restituzione, sia pure simbolica. Occorre allora ammettere, in forza di quanto detto, che il dono non è mai donato da un soggetto che "intende" donare, che "sa" di donare, che "può" donare, che "vuole" donare: il dono sorprende ed eccede la soggettività del soggetto, costringe a rimettere in questione l'assiomatica moderna di un soggetto sovrano, padrone di sé e dei suoi atti. All'opposto e nello stesso tempo, tuttavia, se io dono senza saperlo e senza volerlo, non dono affatto, non c'è alcun dono: per essere tale il dono richiede una libertà e una volontà di donare, un'intenzione e un sapere. Si domanda infatti Derrida:

Che cosa sarebbe alla fine un dono che soddisfacesse la condizione del dono, e cioè di non apparire come dono, di non essere, esistere, significare, voler-dire come dono? Un dono senza voler, senza voler-dire, un dono insignificante, un dono senza intenzione di donare? Perché chiameremmo ciò ancora un dono? Ciò, cioè che cosa²¹?

Affinché vi sia dono, quindi,

[...] ci vuole del caso, dell'occasionalità, dell'involontario, cioè dell'incoscienza e del disordine, e ci vuole della libertà intenzionale, e un accordo – miracoloso, gratuito – di queste due condizioni, l'una con l'altra²².

Il dono, se ce n'è, è possibile solo come l'accordo miracoloso e gratuito di queste due istanze contrapposte e inconciliabili: ecco il carattere eccessivo, eccedente, smisurato e impossibile del dono. Esso può aver luogo solo a condizione di non aver luogo. Bisogna che il dono appaia senza apparire, si annunci senza presentarsi, sia avvertito come tale senza essere avvertito come tale, sia cosciente e incosciente, intenzionale e involontario, ricordato e obliato. Nello stesso tempo. Entrambe le cose simultaneamente. È possibile? È impossibile. Ma il dono, se ce n'è, richiede la sopportazione di questa aporia, la venuta di questo impossibile. È per questo che il dono, come l'evento, è l'impossibile, l'accadere dell'impossibile.

Beninteso, con ciò non si dice che non vi può essere dono, che mai si è dato né mai si darà dono, ma che il dono, se e finché ce n'è, è possibile solo come *più che* possibile, *al di là* del possibile, come *impossibile*, come l'impossibile e necessaria simultaneità di due esigenze contraddittorie. Se anche non avesse mai avuto luogo, il dono, il dono puro, incondizionato, resterebbe possibile solo come l'accadere dell'impossibile – dell'impossibile (necessario) accordo e doppio legame tra due serie di istanze inconciliabili e parimenti inderogabili, come si è detto.

21 *Ivi*, p. 29.

22 *Ivi*, p. 124.



II Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

Ma – occorre sottolinearlo – l'impossibile non è l'utopia, il senza luogo: «Non l'utopia, l'im-possibile»²³. Riconoscere il dono come l'impossibile non equivale a dichiararlo impossibile. «Se ce n'è» (per esempio, nell'espressione: «il dono, *se ce n'è*, non è possibile che come impossibile») non vuol dire «non ce n'è». Commentando, in *Le toucher*, il gesto decostruttore di Nancy – che si colloca nel solco derridiano e si produce invece nella forma del «non c'è il...» o «non c'è la...» –, Derrida coglie l'occasione per evidenziare uno scarto, segnalare la sua posizione:

Mi accorgo che il sintagma che mi si è imposto in questi ultimi anni (o decenni), e proprio mentre insistevo sulla molteplicità delle decostruzioni, non è 'non c'è il...' o 'non c'è la...', ma 'se ce n'è' (il puro e l'incondizionato sotto numerose forme: l'evento, l'invenzione, il dono, il perdono, la testimonianza, l'ospitalità, ecc. 'se ce n'è'). Ogni volta bisognava fare segno verso il possibile (la condizione di possibilità) *come* verso l'impossibile stesso. E il 'se ce n'è' non dice 'non ce n'è', ma non c'è niente che possa dar luogo a una prova, a un sapere, a una determinazione constativa o teorica, a un giudizio, soprattutto a un giudizio determinante²⁴.

Rispondendo – in un noto dibattito – alle critiche di J-Luc Marion, Derrida ribadisce con una certa veemenza quanto appena richiamato:

Io ho precisamente cercato di spostare la problematica del dono, di estrarla dal cerchio dell'economia, dello scambio, ma *non* ho tentato di concludere, a partire dall'impossibilità per il dono di apparire e di essere determinato come tale, *la sua impossibilità assoluta*. Ho affermato, per essere estremamente schematico e conciso, che è impossibile per il dono apparire come tale. Il dono non esiste come tale, se per esistenza si intende il fatto di essere presente e di essere intuitivamente identificato come tale [...]. Ma non ho mai concluso che non c'è dono. Ho proseguito nell'affermare che se, attraverso questa impossibilità, c'è dono, quest'ultimo deve essere *l'esperienza di questa impossibilità* e deve *apparire come impossibile*. L'evento chiamato dono è completamente eterogeneo all'identificazione teoretica, all'identificazione fenomenologica²⁵.

Dunque si tratta dell'impossibilità, non del dono, bensì della *fenomenalità* del dono, se per fenomenalità si intende l'apparire *come tale*, in carne e ossa, di un presente che si sottomette alla presa dell'intuizione, che si offre a una percezione diretta, a un sapere o a una appropriazione.

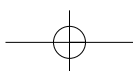
Il tema, a ben vedere, non è per nulla nuovo nella produzione derridiana.

Ultimamente – continua infatti qualche pagina oltre Derrida –, ciò che mi guida in questo argomento riguardo alla *non-fenomenalità* del dono è anche la non-fenomenalità dell'altro in quanto tale, che è qualcosa che ho imparato dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl. Husserl dice che nel caso dell'*alter ego* non possiamo avere intuizione pura, una originaria percezione dell'altro; dob-

23 J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, pp. 349 e ss.

24 J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, p. 323.

25 J.D. Caputo-M.J. Scanlon (a cura di), *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1999, p. 59 (corsivi miei).



Il tema di B@bel

biamo passare attraverso l'appresentazione. Questo è un limite della fenomenologia che appare all'interno della fenomenologia. Questo è il luogo in cui anch'io lavoro²⁶.

L'impossibile, il dono, l'impossibile del dono, rimette in questione allora la fenomenologia e il principio di tutti i principi, come Husserl lo formula nel § 24 di *Idee I*, il quale implica in ultima analisi la presenza immediata, l'intuizione, il riempimento dell'intuizione. Ridurre il dono a un "presente" significherebbe allora, coerentemente a quanto detto, annullarlo, nello stesso modo in cui ridurre l'altro (l'*ego* dell'*alter ego*) a un "presente" significherebbe cancellarne l'alterità. Il dono marca, perciò, per Derrida, il limite della fenomenologia, dell'apparire e del come tale: perché vi sia dono, occorre che esso non appaia come tale, che non si offra direttamente, che non si sottometta all'intuizione, alla percezione. Il darsi del dono *eccede* il dominio della presenza, di quella presenza che si vorrebbe semplice e piena, senza opacità e senza vuoti, disponibile alla presa dell'intuizione (in senso fenomenologico). Questo eccesso fa sì che, se ce n'è, il dono sfugga alla fenomenologia (almeno nel senso in cui la intende Derrida, come indissolubilmente legata a un determinato concetto di intuizione e di riempimento).

Il dono è irriducibile al *come tale*, non si presenta davanti a me in carne e ossa, offrendosi all'afferramento diretto dell'intuizione, così come l'*alter ego* (la *sua* egoità, e prima ancora il *suo* stesso *Leib*, la sua corporeità vissuta) non si presenta direttamente al mio sguardo, ma si dà solo indirettamente, mediatamente: il senso "alter ego" si "costituisce" infatti in quella modalità intenzionale indiretta che è l'"appresentazione analogica", come scrive Husserl nella *V Meditazione cartesiana*, a partire dal corpo dell'altro, in primo luogo come *Körper* e poi come corpo espressivo. Il dono, dunque, come l'*alter ego*, non è una "cosa", non si riduce a un presente, a un che di appropriabile; se il dono si presentasse come tale scomparirebbe come tale (allo stesso modo, se l'altro si presentasse come tale al mio sguardo scomparirebbe come tale, ne risulterebbe espugnata e risolta l'alterità); la sua apparizione come tale equivarrebbe alla sua sparizione come tale. Ma questo, l'abbiamo visto, non vuol dire affatto concludere per l'impossibilità assoluta o per l'inesistenza assoluta del dono (come l'indisponibilità dell'altro, della sua alterità, della sua egoità, alla presa diretta dell'intuizione non implica affatto la sua impossibilità né tanto meno la sua inesistenza).

È nel varco di questa determinata sospensione del *come tale* e della fenomenologia, è in prossimità o in corrispondenza di questo limite della fenomenologia interno alla fenomenologia, che Derrida fa appello, ripetutamente, in più occasioni, all'esperienza dell'impossibile (esperienza dell'impossibile ed esperienza dell'altro vengono qui significativamente a coincidere).

Ciò che mi interessa – e spesso ripeto che la decostruzione che cerco di praticare è impossibile, è l'impossibile – è precisamente *l'esperienza dell'impossibile*. Non è semplicemente una esperienza impossibile. L'esperienza dell'impossibile, *ciò che accade nell'esperienza dell'impossibile* che non sarebbe solamente una non-esperienza²⁷.

²⁶ *Ivi*, pp. 75-76.

²⁷ *Ivi*, p. 72 (corsivi miei).

Occorre distinguere al riguardo l'esperienza impossibile dall'esperienza *dell'impossibile*.

Da un lato, infatti, se si pensa l'esperienza come quel rapporto al presente caratterizzato in termini di "intuizione" (nel senso stabilito nel § 24 di *Idee I*), bisogna parlare di una impossibile esperienza del dono e, più radicalmente, di una impossibilità dell'esperienza in generale. L'intuizione pura, piena, semplice e senza vuoti è costantemente rinviata, è impossibile. In questo senso, in ragione della sua non-fenomenalità, del dono non vi è esperienza né fenomenologia possibile. Se infatti l'evento del dono esclude l'apparire del dono *come tale*, tanto dal lato del donatario quanto da quello del donatore, se il dono non può essere un presente, non si presenta come tale, non si fenomenizza, che cosa resta all'analisi fenomenologica? Non vi è alcun esercizio della fenomenologia «senza almeno mantenere alcuni assiomi di ciò che è chiamato fenomenologia: il fenomeno, la fenomenalità, l'apparire, il significato, l'intuizione, se non l'intuizione almeno la promessa dell'intuizione, e così via»²⁸. E l'analisi fenomenologica non può, nel caso del dono, appellarsi all'esperienza intenzionale del donatore e del donatario, né – ovviamente – alla presenza della cosa stessa.

Dall'altro lato, tuttavia, se si tiene ferma (seguendo l'indicazione fornita da Derrida stesso a proposito dell'alterità dell'altro in *Violenza e metafisica*) la necessità di una «fenomenalità della non-fenomenalità»²⁹, si può e si deve parlare di una "esperienza" dell'impossibile o dell'impossibilità. Dell'impossibilità, dell'impresentabilità, dell'evenemenzialità del dono vi è – vi deve essere – "esperienza". Senza di essa il dono, l'impossibile del dono, non sarebbe che una impossibilità assoluta, una inesistenza assoluta. Della non-fenomenalità del dono, se ce n'è, come della non-fenomenalità dell'altro, vi deve essere fenomenalità; dell'eccesso del dono, della sua irriducibilità al *come tale*, alla fenomenalità, della sua "impossibilità" vi deve essere esperienza: una esperienza senza intuizione (senza appropriazione), che non è tuttavia una non-esperienza.

Ora, questa distinzione tra "intuizione" (in senso fenomenologico) ed "esperienza" (che in questo caso sta dalla parte della appresentazione analogica), tra fenomenalità e non-fenomenalità, tra ciò che si dà direttamente e ciò che si sottrae all'esibizione diretta senza tuttavia essere un niente (come nel caso dell'*alter ego*), si riflette in una singolare riproposizione della distinzione kantiana tra conoscere e pensare.

Vorrei che provassimo a trovare qualche nuova apertura – osserva Derrida –. Vorrei suggerire che ciò che questo problema del dono ci costringe a fare, forse, è di riattivare, nel ricollocarla, la famosa distinzione che Kant fece tra conoscere e pensare, ad esempio. Il dono, vorrei affermare, vorrei argomentare, come tale non può essere conosciuto; nella misura in cui lo si conosce, lo si distrugge. Così il dono in quanto tale è impossibile. Mi soffermo sull'in quanto tale. Spiegherò perché in breve. Il dono in quanto tale non può essere conosciuto, ma può essere pensato. Possiamo pensare ciò che non possiamo conoscere³⁰.

28 *Ivi*, pp. 60-61.

29 Scrive Derrida: «Husserl et Lévinas sont ici très proches. Mais en reconnaissant à cet infiniment autre *comme tel* (apparaissant comme tel) le statut d'une modification intentionnelle de l'ego en general, Husserl se donne le droit de parler de l'infiniment autre comme tel, rend compte de l'origine et de la légitimité de son langage. Il décrit le système de la phénoménalité de la non-phénoménalité» (J. Derrida, *Violence et métaphysique*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 183).

30 J.D. Caputo-M.J. Scanlon (a cura di), *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, cit., p. 60.

Il tema di B@bel

Ciò che non si può conoscere si può – si deve poter – pensare. Il pensiero dell'impossibile tenta allora precisamente di accordarsi con l'eccedente, l'evento, l'evenemenzialità – nella scia di Heidegger, ma soprattutto al di là di Heidegger –, cioè di interrogare e cogliere altrimenti ciò che si rifiuta al dominio fenomenologico dell'apparire e alla obbiettivazione teoretica.

Forse pensare non è la parola giusta. Ma c'è qualcosa che eccede la conoscenza. Abbiamo una relazione al dono al di là del cerchio, il cerchio economico, e al di là delle definizioni teoretiche e fenomenologiche. È questo pensare, questa eccedenza, che mi interessa. È questa eccedenza che mette in moto il cerchio [...]. Non ho mai detto – questo è un fraintendimento che in Francia capita ogni volta – non ho mai detto che non c'è dono. No. Ho detto esattamente il contrario. Quali sono per noi le condizioni per dire che c'è un dono, se non possiamo determinarlo teoreticamente, fenomenologicamente? È attraverso l'*esperienza dell'impossibilità*; che la sua possibilità sia possibile come impossibile³¹.

Per pensare la possibilità di ciò che appare estraneo all'orizzonte della fenomenologia, delle determinazioni e dei giudizi teoretici, per pensare la possibilità dell'impossibile, per esempio un dono, un evento di dono, occorrerebbe allora prendere in carico e interrogare questa esperienza dell'impossibilità. Che cosa accade e si annuncia in essa? Si tratta di pensare, come si diceva prima, una eccedenza, un eccesso, un al di là del cerchio che mette in moto il cerchio.

Cerco di affermare che questo cosiddetto cerchio, questo cerchio economico, per circolare, per essere messo in moto, deve corrispondere a un movimento, un moto, un desiderio – qualunque sia il nome –, un pensiero del dono che non potrebbe essere esaurito da una descrizione fenomenologica, da una determinazione teoretica, da una definizione scientifica, da una economia³².

Attraverso l'esperienza dell'impossibilità, bisogna dunque pensare quel movimento che mette in moto il cerchio (il cerchio economico dello scambio) senza risolversi in esso, e che non può essere descritto fenomenologicamente; bisogna portarsi ai limiti della fenomenologia, oltrepassare fenomenologicamente la fenomenologia:

Quando Lévinas si riferisce all'eccedenza dell'infinitamente altro dice che l'altro, il volto, per l'appunto non appare in quanto tale. Dice molte volte che vuole trovare all'interno della fenomenologia la necessità di proseguire oltre la fenomenologia. Ci sono molti luoghi in cui dice che dobbiamo oltrepassare fenomenologicamente la fenomenologia. È quello che cerco di fare anch'io. Io rimango e voglio rimanere un razionalista, un fenomenologo [...], vorrei rimanere un fenomenologo in ciò che dico contro la fenomenologia³³.

31 *Ibidem* (corsivi miei).

32 *Ivi*, pp. 59-60.

33 *Ivi*, p. 75.

3. Verso un'aporetologia generale

L'esperienza dell'impossibile. Di che si tratta? Fin dove si estende? Ritornano le nostre domande. Prima di affrontarle, compiamo un piccolo passo indietro, alla logica aporetica dell'impossibile. In un atteggiamento al tempo stesso fedele e infedele alla critica trascendentale – «da illuministi moderni che vogliamo ancora essere»³⁴ –, la formalizzazione della legge dell'impossibile si lascia leggere come un discorso “quasi-trascendentale” sulle condizioni di (im)possibilità dell'esperienza: è, potremmo dire, il modo stesso con cui Derrida decostruisce la filosofia trascendentale, senza mai troncarsi con essa, senza mai rinunciare alla sua istanza. Ciò che intendiamo mostrare qui è che questa logica aporetica ricca di *chance* del “possibile-impossibile” reca in sé il germe di una *aporetologia generale* che copre tutto il campo dell'accadere, raccogliendo l'eredità del discorso sulla *différance*.

Alle prese con quelle che egli ha voluto riassumere sotto il titolo di «questioni di responsabilità», affrontate in seminari che si sono snodati nel corso degli ultimi quindici anni della sua attività, Derrida ha messo ripetutamente alla prova la strana logica del possibile *come* impossibile. Rispetto ai diversi temi dell'ospitalità, dell'amicizia, della responsabilità, della decisione, del dono, del perdono, è sempre stata portata alla luce la stessa legge: ognuno di questi “concetti”, ognuna di queste “esperienze”, implica la possibilità *come* impossibilità, è possibile solo al prezzo della sopportazione dell'impossibile, non esiste che impossibilizzandosi, è ogni volta la venuta dell'impossibile. Nel cuore stesso di queste “parole”, nella semantica che vi si condensa, nell'eredità cui esse alludono, vi è «una potenza di impossibile»³⁵. A quali condizioni *può* esservi dono, perdono, ospitalità, amicizia, responsabilità, democrazia, ecc., in senso puro, incondizionato? A questa domanda, che coinvolge tutte le tematizzazioni etico-giuridico-politiche, corrisponde la forma astratta e generale di un'aporia: tutto ciò *non è possibile, se ce n'è, che come impossibile*.

Le condizioni di possibilità del dono, del perdono, dell'ospitalità, dell'amicizia, della responsabilità, della democrazia ecc., si presentano come condizioni di impossibilità. In tutti gli “incondizionati” etici, in tutti gli “impossibili”, vi è un “più che”, un oltre, un eccesso rispetto al possibile; un eccesso che deve tracciarsi, scriversi, marcarsi, affinché il dono, il perdono, la responsabilità, ecc. abbiano luogo. L'“im-” dell'impossibile segnala precisamente quest'eccezione, questo “eccesso”, cui ogni volta ci si trova davanti. Vi è dono, come abbiamo visto, un dono puro e incondizionato, solo dove ha luogo l'impossibile, vale a dire l'accordo miracoloso e gratuito di due esigenze inconciliabili. Vi è perdono, un perdono puro e incondizionato, solo se si perdona l'imperdonabile: «Il perdono prende *sensu* (se almeno deve mantenere un *sensu*, cosa che non è sicura), trova la sua *possibilità* di perdono solo laddove esso è chiamato a fare l'im-possibile e a perdonare l'imperdonabile»³⁶. Oppure, vi è responsabilità, una responsabilità pura e incondizionata, solo laddove sono chia-

34 J. Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990, tr. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 189.

35 J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris 2004, tr. it. di L. Odello, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 46.

36 *Ivi*, pp. 45-46.

Il tema di B@bel

mato a fare più di quello che posso, a rispondere a un appello che si sdoppia e si contraddice senza smettere di restare lo stesso, i cui due lati si presentano come ugualmente vincolanti, inderogabili, urgenti, e non si tratta di applicare una regola, di seguire una prassi o di eseguire un programma, ad esempio quando due persone stanno annegando e noi possiamo salvarne una sola. Potremmo proseguire, ma non farebbe che riproporsi la stessa logica.

Ci interessa qui fermare la nostra attenzione sul peculiare carattere che occorre riconoscere all'im- dell'impossibile. Come va inteso? La posta in gioco di questo discorso è, in ultima analisi, «tutta la storia della filosofia del 'possibile', della potenza e del potere, in particolare dell' 'io posso' e dell'ipseità in tutte le lingue europee»³⁷. Ora,

[...] l'im- dell'im-possibile – scrive Derrida – è senz'altro radicale, implacabile, innegabile, ma non è semplicemente negativo o dialettico, esso *introduce* al possibile, ne è *l'uscire*; lo fa venire secondo una temporalità anacronica o secondo una filiazione incredibile³⁸.

Osservazione preziosa. L'im- dell'impossibile non sta dunque ad indicare – ecco il punto – un'impossibilità, l'opposto del possibile, ma quell'abissale "possibilità" che "fa venire" il possibile secondo "una filiazione incredibile" e una "temporalità anacronica". L'im- dell'impossibile allude cioè a un *movimento generativo* che non si lascia tradurre o risolvere in termini di condizioni di possibilità, di cause analizzabili, di potenza o di potere, e innanzitutto di potere del soggetto. Quando si dice che il dono è "impossibile", non si dice pertanto che "non è possibile", ma che il suo aver luogo si situa oltre il possibile inteso come ciò che è producibile, programmabile, realizzabile, prevedibile, anticipabile. È in questo senso che gli "impossibili", vale a dire gli "incondizionati" etico-giuridico-politici citati (ma la loro lista è di principio aperta) si annunciano come irriducibili alle condizioni di possibilità: essi sono figure dell'impossibile in quanto sono, per così dire, in modi volta a volta diversi, «querce senza ghiande», querce in cui non è possibile riconoscere semplicemente e soltanto lo sviluppo di una ghianda, in cui vi è *più che* lo sviluppo – previsto, anticipabile, analizzabile – di antecedenti, *più che* la realizzazione di condizioni di possibilità, *più che* l'effetto di cause. Tutti gli incondizionati etici incarnano perciò, ciascuno a suo modo, lo statuto dell'*evento* su cui abbiamo riflettuto all'inizio.

È in questa linea che vorremmo sorprendere la profonda continuità e, sotto un certo profilo, la singolare medesimezza tra la questione dell'impossibile e il tema della *différance*. Nell'impossibilità del dono e di tutti gli incondizionati etici, infatti, viene a nostro avviso pensata, sebbene ad un nuovo livello e in un nuovo senso, proprio quella "impossibilità" della presenza che era al centro di testi come *La voce e il fenomeno* o *Della grammatologia* e che, anche allora, non significava impossibilità in senso meramente negativo o dialettico,

37 *Ivi*, p. 101. Riportiamo la frase per intero: «Avete compreso come questo discorso sarebbe anche una riflessione sul possibile e sull'im- che viene incontro a lui, a un impossibile che non è né negativo, né non negativo, né dialettico. La posta in gioco di tali questioni non è nient'altro che tutta la storia della filosofia del 'possibile', della potenza e del potere, in particolare dell' 'io posso' e dell'ipseità in tutte le lingue europee».

38 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, cit., p. 13.

ma rimando a un movimento generativo, a una “produttività”, che non si lasciava ridurre in termini di condizioni di possibilità, di cause analizzabili. Il presente si annunciava come tormentato al suo interno da un’impossibilità che alludeva a una produttività *sui generis*, che andava sotto il titolo (non unico, sostituibile) di *différance* e che si mostrava al tempo stesso come un principio di appropriazione e di espropriazione. Domandiamoci: non è allora proprio la logica aporetica dell’impossibile ad essersi fin dall’inizio imposta – pur sotto altra forma – in tutta la messa in questione della “presenza” o della “metafisica della presenza” (per usare un lessico ormai divenuto esausto)? Il corpo a corpo di Derrida con la fenomenologia husserliana, ingaggiato nelle prime opere, non era precisamente teso a mostrare, attraverso analisi straordinariamente meticolose, il presente stesso come “impossibile”, e a segnalare un eccesso, una dismisura, un’alterità all’opera nel cuore stesso della presenza, che ne “de-istituiva” la possibilità?

Rileggiamo qualche passaggio dalla celebre conferenza del ’68.

In una concettualità e con delle esigenze classiche, si potrebbe dire – osserva Derrida – che la *différance* designa la causalità costituente, *produttrice e originaria*, il processo di scissione e di divisione di cui i differenti o le differenze sarebbero i prodotti o gli effetti costituiti³⁹.

Beninteso, «ciò che si lascia designare con *différance* non è semplicemente attivo né semplicemente passivo [...] dicendo *una operazione che non è una operazione*»⁴⁰. Si tratta di “un operare senza atto”, come Derrida sottolineerà nei testi successivi.

La *différance* viene a istituire e a dividere il presente in se stesso, spartendo così, insieme al presente, tutto ciò che si può pensare a partire da esso, cioè *ogni ente*, in particolare la sostanza o il soggetto⁴¹.

La *différance* si annuncia dunque come quella “causalità produttrice e originaria” che non va più intesa come causa, come quella “condizione” che sfugge al concetto classico di “condizione di possibilità”. Essa nomina, potremmo dire, la condizione di “im-possibilità” di tutte le forme della presenza, del presente e del rapporto al presente.

La questione è in cammino fin da *Della grammatologia*: «La *différance* produce ciò che interdice, rende possibile proprio ciò che rende impossibile»⁴². Ciò che impedisce, consente; ciò che rende impossibile, rende possibile: è la logica aporetica della *différance*. Essa si dà a leggere come movimento im-possibilizzante, de-istituente (vale a dire, al tempo stesso e inseparabilmente possibilizzante e impossibilizzante, appropriante ed espropriante, istituente e destituente, perché occorrono entrambi i lati, allo stesso tempo, necessariamente): la *différance* consente e limita, rende possibile ciò di cui rende impossibile la purezza, l’iden-

39 J. Derrida, *La différence*, in Id., *Marges-de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 35.

40 *Ibidem* (corsivi miei).

41 *Ivi*, p. 40 (corsivi miei).

42 J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, tr. it. di R. Balzarotti-F. Bonicalzi-G. Contri-G. Dalmasso-A.C. Loaldi, *Della grammatologia* (1969), Jaca Book, Milano 1989, p. 165.

Il tema di B@bel

tità a sé, la semplicità ontologica. Con l'entrata in gioco della *différance* Derrida pensa quindi l'impossibilità della presenza semplice, pura, piena, identica a sé, il che significa sempre: la possibilità della presenza come *traccia*. E bisogna pensare questa contraddizione come necessaria: la condizione di possibilità (della presenza come traccia) è condizione di impossibilità (della presenza piena e identica a sé).

Ciò che si tratta a questo punto di considerare è la comunicazione profonda tra l'im- dell'im-possibile, inteso come "eccesso" produttivo, che "fa venire" il possibile secondo una "filiazione incredibile", non dominabile, e il movimento im-possibilizzante della *différance*. Com'è noto, sul modello dell'"essere" e della "differenza" heideggeriana, la *différance* non si presenta né si assenta, ma è all'opera *nell'* apparizione di ogni presente, si sottrae *in* ogni manifestazione.

La dif-ferenza, che non (è) niente, è (nella) cosa stessa. Essa è (data) nella cosa stessa. Essa (è) la cosa stessa. Essa, la dif-ferenza, la cosa (stessa). Essa, senza nient'altro. Essa stessa, niente⁴³.

La *différance* viene cioè pensata come inquietudine trascendentale intensivamente operante *in* tutto ciò che si presenta, come *forza* produttiva che è all'opera qui, ora, sempre; un operare senza atto, un atto senza attività, un movimento o una pulsazione generativa che si produce in ogni punto della scena della presenza. A tale anonima produttività vorremmo qui applicare una formula che Derrida preleva da un testo levinassiano dedicato al politico: «*Al di là nel: trascendenza nell'immanenza*»⁴⁴: è quello che proponiamo di chiamare *trans-immanenza* della *différance*. Dunque, la *différance* si annuncerebbe come movimento ad un tempo *immanente* a ogni presentazione del presente e *al di là* di essa, *trans-immanente*, come "produzione", invenzione, evento *di* tutto ciò che si presenta.

Ora, se questo è vero, se la legge dell'impossibile e la legge della *différance* non sono che una e medesima legge, soltanto colta da due lati, allora nell'impossibile del dono, del perdono, della responsabilità, ecc., si dà a vedere lo statuto stesso di ogni ente, di ogni presente. Ciò significa che tutto il problema della "presenza" e del "presente", della "vita" e del "vivente", oltre a quello del dono, del perdono, della responsabilità, ecc., può (e forse deve) essere riguadagnato sotto il profilo dell'im-possibile, del *più-che* possibile: la legge dell'impossibile, che caratterizza l'evento, il dono, il perdono, ecc., riguarda cioè il venire alla presenza di ogni presente. Anche il presente è tormentato al suo interno da un'impossibilità che non è semplicemente negativa, che anzi rappresenta la sua *chance* (come il poter *non* arrivare a destinazione della lettera mantiene aperto il suo poter arrivare): «questa impossibilità è necessaria»⁴⁵. Vale a dire, il presente stesso è possibile solo come impossi-

43 J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 43.

44 J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998, p. 144. Scrive Derrida: «La forma deliberatamente aporetica, paradossale o in-decidibile degli enunciati sul politico troverà più tardi uno dei suoi titoli in quella Lezione del 5 dicembre 1988 raccolta quest'anno, dopo la morte di Emmanuel Lévinas, nelle *Nouvelles lectures talmudiques*. In questo titolo il politico sembra sfidare una semplicità topologica: 'Al di là dello Stato nello Stato'. *Al di là nel: trascendenza nell'immanenza, al di là del politico, ma nel politico*».

45 *Ivi*, p. 97.



II Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

bile, non è possibile che impossibilizzandosi, eccettuandosi dalla legge del possibile, è esso stesso *evento*, ed è proprio questo che esso ha in comune con il dono, il perdono, ecc...

Non bisognerebbe allora dire soltanto: il dono è l'impossibile, ma anche: il presente – ogni presente – è l'impossibile, proprio in quanto è abitato, de-istituito, ex-appropriato dalla *différance*, da quel movimento che nello stesso tempo identifica e altera, appropria ed espropria, apre e limita la presenza del presente, impedendo a quest'ultimo di essere semplicemente presente e identico a sé, mantenendolo sempre in una «permanente impermanenza»⁴⁶, rilanciandolo come possibile. Il campo degli "impossibili" va dunque allargato, senza limiti e senza esclusioni: parlare del presente come traccia (con il linguaggio dei primi testi, dedicati alla *différance*) non è che un altro modo per dire che il presente – ogni presente – è esso stesso, come il dono, impossibile, l'impossibile, una figura dell'impossibile, evento.

Si tratterebbe di pensare, insomma, che il carattere di *evento* come venuta dell'impossibile non deve essere riservato al dono, al perdono, all'amicizia, alla decisione, ecc., ma, in un senso certamente diverso e tuttavia profondamente comune, esteso a tutto ciò che si presenta, che mi si rivela e mi viene incontro, a cominciare dall'altro, dal tu. Derrida prende come esempio la nascita di un bambino. Preparata, condizionata, preannunciata, anticipata entro un orizzonte d'attesa, se ne possono analizzare le premesse genealogiche, genetiche o simboliche, essa non sarà mai tuttavia la semplice attuazione di un programma, «non se ne ridurrà mai l'alea»⁴⁷. «Il bambino che giunge resta imprevedibile»⁴⁸, assolutamente nuovo, assolutamente altro. La venuta dell'altro è sempre la venuta dell'impossibile. L'altro in quanto altro è refrattario al regime del possibile, del prevedibile, del calcolabile. Ma, alla luce di quanto abbiamo mostrato, lo stesso va detto di ogni presente: anche l'ente o il presente è a suo modo la venuta dell'impossibile, un evento. È proprio questa *evenemenzialità* generalizzata che si delinea nell'intreccio dell'impossibile e della *différance*. Se cioè l'*im-* dell'impossibile si lascia cogliere come la produttività stessa della *différance*, il campo degli "impossibili" deve essere esteso fino a una inedita generalizzazione della evenemenzialità che non lascia nulla fuori di sé.

Ma allora occorre trarre un'ulteriore conseguenza. Non solo si deve parlare, come abbiamo fatto a suo tempo, di un'esperienza dell'impossibile o dell'impossibilità riguardo al dono, al perdono, e a tutti gli incondizionati etici: vi è anche e necessariamente esperienza dell'impossibile in riferimento alla presenza e al presente, alla vita e al vivente, in tutte le sue forme. In ogni rapporto al presente *vi è esperienza dell'impossibile*, ogni esperienza è cioè sempre e necessariamente esperienza dell'impossibile, vale a dire del movimento impossibilizzante e de-istituente della *différance* che si trova iscritto in ogni accadere (incluso l'accadere di questo discorso), che è *in e al di là* di esso, trans-immanente, come dicevamo. Se la *différance* è tale movimento im-possibilizzante, ovvero «produce ciò che interdice, rende possibile proprio ciò che rende impossibile», così che ogni identità è costitutivamente in via di identificazione-alterazione, appropriazione-espropriazione, non può autarchicamente chiudersi su di sé, non si possiede e non si domina, è sbilanciata oltre sé, è

46 Abbiamo tratto l'espressione da C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 100.

47 J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, cit., p. 22.

48 *Ivi*, p. 13.

II tema di B@bel

strutturata dall'alterità, è sempre e soltanto possibile, puramente possibile, mai sicura di sé; se insomma la *différance* è un altro nome della condizione di im-possibilità, del movimento ex-appropriante che si traccia in tutto ciò che appare, allora *non vi è che* esperienza dell'impossibile. Si può dire anche in un altro modo: l'esperienza dell'impossibile non è nient'altro che l'esperienza del rapporto a ogni presente, vale a dire ciò che viviamo, senza deciderlo, in ogni prassi. Qui il sublime e il banale si toccano: impossibile (l'impossibile, la venuta dell'impossibile) è ogni rapporto, ogni gesto, ogni accadere, l'accadere stesso, senza ulteriori distinzioni e senza eccezioni.

Con queste ultime battute ci avviciniamo anche al senso più profondo della decostruzione, così come si è venuto delineando sempre più esplicitamente negli ultimi testi di Derrida. In quanto ciò che accade è abitato e istituito dalla *différance*, esso accade decostruendosi, è costitutivamente attraversato da un movimento di dislocazione, disaggiustamento, disgiunzione, non è mai semplicemente presente, bensì sempre proteso oltre sé, verso il proprio altro e il proprio a venire. L'aver luogo della decostruzione dice dunque l'impossibilità per il presente (in tutte le sue forme, e in primo luogo in quella del "soggetto") di possedere, di fare sistema, di costituire una totalità, perciò l'impossibilità della presenza piena, di una pura autoaffezione. È perché la *différance* è all'opera come condizione di im-possibilità che tutto ciò che appare "diviene", si altera, è aperto al suo avvenire, non è mai semplicemente presente e identico a sé, bensì in uno stato permanente di *decostruzione*.

Tutto ciò che accade, accade decostruendosi, perché la *différance* è all'opera.

La decostruzione è un evento che non attende la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, e nemmeno della modernità. *Ça se deconstruit*. Il *Ça* non è qui una cosa impersonale che si opporrebbe a qualche soggettività egologica. *Ç'est en déconstruction* (Littre diceva: 'decostruirsi [...] perdere la propria costruzione'). E intorno al 'si' del 'decostruirsi', che non è la riflessività di un io o di una coscienza, si pone tutto l'enigma⁴⁹.

Questo "si" del *decostruir-si* sta a significare che la decostruzione, prima di essere un atto cui si può assegnare un tale senso, coincide con il "divenire" stesso di tutto ciò che accade. Ovunque vi sia qualcosa, la decostruzione ha luogo, *ça se deconstruit*; niente può identificarsi se non alterandosi, aprendosi all'altro, ad altro. La decostruzione è un altro modo per denunciare l'impossibilità a consistere in sé di ogni identità, il carattere irriducibilmente eteronomico di tutto ciò che appare. La vita stessa è in questo senso in un permanente stato di decostruzione, di disaggiustamento, di cambiamento, poiché essa è strutturale esposizione all'altro. Se c'è vita, c'è decostruzione, vale a dire eteronomia, alterazione, e quindi identificazione.

Prima di essere un'operazione determinata, la decostruzione è pertanto ciò che avviene, essa ha a che fare con il carattere evenemenziale della presenza, con la sua "impossibilità". Vi sono allora due decostruzioni; della decostruzione bisogna parlare in almeno due sensi: in primo luogo, essa è ciò che avviene a prescindere da qualsivoglia deliberazione; in secondo luogo, essa si presenta come un atto, un'operazione, una pratica. La decostruzione come pra-

49 J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 391.

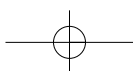
**II**Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

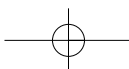
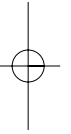
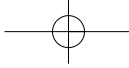
tica deliberata si configura come il raddoppiamento di quella adesione all'im- dell'impossibile, alla *différance*, e dunque, a tutto ciò che accade, che già sempre e necessariamente avviene in ciò che chiamiamo la "vita". La vita è cioè strutturalmente esperienza dell'impossibile; non solo perché essa non ha luogo che impossibilizzandosi, eccettuandosi dal possibile, ma anche e soprattutto perché essa è come tale continua adesione al movimento impossibilizzante della *différance* inscritto in ogni presentarsi del presente: la vita, che lo si sappia o no, è un "sì" continuamente detto – un "sì" che precede ogni "no" – a quel movimento che si annuncia come l'indecostruibile *di e in* ogni decostruzione. Qual è il senso allora della pratica decostruttiva? Essa raddoppia quel "sì", dice "sì" al movimento de-stituente della *différance* e al decostruirsi stesso, afferma ciò che avviene, asseconda e accompagna, e in un certo senso accelera, la trasformazione in corso, la venuta dell'altro, di altro.

Vado nel senso della decostruzione perché è ciò che avviene, ed è meglio che ci sia un avvenire piuttosto che non ci sia. Perché qualcosa venga bisogna che ci sia un avvenire, e dunque, se c'è un imperativo categorico, è di fare tutto il possibile perché l'avvenire resti aperto⁵⁰.

Decostruire, perciò, è fare deliberatamente quello che facciamo, senza deciderlo, in ogni prassi (come si diceva): è affermare, non solo subire, l'imminenza dell'avvenire, è andare incontro all'altro, ad altro, a ciò che può venire, che sta per venire. Praticare la decostruzione non significa dunque in alcun modo demolire, distruggere, annichilire, smantellare. A dispetto di un'immagine negativa o negatrice che si è subito imposta, decostruire è rapportarsi affermativamente all'impossibile, è fare posto all'altro, a ciò che rende possibile-impossibile ogni presente. Questo è il senso dell'iniziativa decostruttrice, che ha preso di mira in un vasto arco di anni il testo filosofico e letterario, i luoghi dell'etico e del politico. Per decostruire bisogna essere positivamente aperti all'avvenire, avere la passione dell'avvenire e dell'evento: niente di meno negativo, niente di più affermativo. «Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza». È l'ultimo saluto di Jacques Derrida. Più ancora, è il motto e il senso della decostruzione.

50 J. Derrida-M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 100.





Claudia Dovolich

PER JACQUES DERRIDA
Amicizia e Ospitalità

Tra le rilevanti questioni etiche che Derrida ha posto al centro della sua meditazione, ma bisognerebbe forse dire al margine essendo questo il luogo privilegiato dell'interrogazione, amicizia e ospitalità occupano un posto di primo piano, perché ci impegnano tutti, ma ciascuno singolarmente, ad assumere l'eredità della sua scrittura e con essa la responsabilità del suo a-venire. Amicizia e ospitalità sono due pensieri iperbolici che denotano e performano l'*ethos* politico di cui Derrida è testimone, dando espressione alla forte dimensione pratica da sempre attiva nelle sue diverse decostruzioni.

Ponendomi sulla traccia delle riflessioni che ad esse ha dedicato il nostro autore mi interessa soprattutto seguire quelle indicazioni che possono aiutarci a *ritrovare l'amicizia oltre la fraternità* e aprirci una strada verso quell'*ospitalità incondizionata* alla quale il nostro affida la possibilità di una risposta/responsabilità all'insopprimibile bisogno di *giustizia* che eccede quanto sanzionato dalla leggi del *diritto*. Amicizia e ospitalità rimandano alla decostruzione come una certa esperienza dell'impossibile, cioè dell'altro, in un'apertura all'alterità senza calcolo e senza condizioni; esse segnano quasi un'esposizione all'evento dell'altro e per questo illustrano in modo molto evidente il passaggio avvenuto nella filosofia di Derrida da una sorta di privilegio accordato alla *domanda* ad un'attenzione crescente per la *risposta* quale modalità originaria della parola, e nello stesso tempo il radicalizzarsi della questione della *differenza* in quella dell'*alterità*, o meglio della relazione all'alterità.

Una tappa importante in questo itinerario di pensiero è costituita da *Politiche dell'amicizia* che si propone di decostruire l'amicizia fraterna, di fare, cioè disfare, la storia dell'amicizia, così come essa si è sviluppata nel pensiero occidentale in una sostanziale continuità tra i modelli greco, romano e cristiano. Tutto ciò per sondare la possibilità di passare dall'amicizia com'è teorizzata dalla filosofia, ad un'esperienza dell'amicizia, ad una pratica dell'amicizia che consiste nel rivolgersi, nell'indirizzarsi all'amico/amica/amici/amiche, e prende le mosse da quelle "amicizie stellari" invocate prima da Nietzsche, in seguito da Bataille e da Blanchot, sulla cui traccia il nostro si impegna in una ricerca paradossale di improbabili *politiche dell'amicizia* in cui questa viene coniugata *versus* la fraternità per rivendicare l'urgenza di pensare e praticare un "essere insieme altrimenti". Ma occorre tenere sempre presente che la filosofia è nata da "una certa" esperienza della *philia* e del *philein*, e contemporaneamente tutte le riserve espresse in più occasioni da Derrida sulla *comunità*, complesse ma riassumibili nell'affermazione «è lo schema identitario che temo nella parola comunità»¹.

1 J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 73.

Il tema di B@bel

In questo testo così importante per la maturazione etico-politica del pensiero di Derrida, nell'impossibilità di riassumerne anche solo i motivi principali, mi limito ad alcune argomentazioni e sollecitazioni che mi sembrano utili per cercare di dare risposte efficaci alle questioni che il nostro tempo ci pone. Ed allora lo seguo con particolare attenzione quando cerca di sollecitare la nostra vigilanza circa la necessità di tenere sempre aperta, di problematizzare continuamente la questione dell'*identità*, ricordando tutte le analisi svolte dal nostro negli anni precedenti, quando sul piano teorico si impegnava nella decostruzione del "proprio" e di ogni "proprietà". Sul piano etico-politico è proprio la questione dell'*identità* che deve restare sempre aperta, soprattutto non deve mai chiudersi con o nei processi di introiezione, interiorizzazione, tanto meno di incorporazione, perché Derrida, che teme oltre ogni cosa la confusione, il come-uno, esapera per iperbole lo schema identitario difensivo, e gli fa assumere negli ultimi testi il nome e la struttura dell'"immunitario", e poi anche dell'"auto-immunitario"².

E collegando, come spesso gli accade, approcci nuovi a questioni antiche, si pone alla ricerca di "un altro raggruppamento di singolarità, di un'altra amicizia", come annunciava già in *Salvo il nome*, nella chiara consapevolezza, che "l'altro non può essere quello che è, infinitamente altro, se non nella finitezza e nella mortalità", come è detto in *Violenza e metafisica*, testo in cui i filosofi erano chiamati "la comunità dell'interrogazione", perché come aveva scritto poco prima

[...] l'altro fraterno non è *fin da principio* nella pace di ciò che si chiama l'intersoggettività, ma nel travaglio e nel pericolo dell'interrogazione; non è fin da principio sicuro nella pace della *riposta* dove due affermazioni si congiungono, ma è chiamato nella notte dal lavoro di scavo dell'interrogazione³.

Il filo conduttore scelto per attraversare *Politiche dell'amicizia* è quello di mobilitare amicizia *versus* fraternità che vuol dire moltiplicare i sospetti e le domande nei confronti di una politica che, fondandosi su una comunità di nascita, pone problemi di discendenza legittima, e nella ricerca di un'origine comune, unitaria (per *nomos* o per *physis*), cerca di giustificare la convivenza politica basandola sulla consanguineità, sull'autoctonia, rimanda di fatto ad una idea forte e preconcepita di *identità*. Ed è soprattutto contro questa che Derrida mette in atto le problematizzazioni decostruttive di concetti quali amicizia, fraternità, democrazia, sovranità, che sono parole/concetti chiave della nostra tradizione ontoteologica del-

2 In queste brevi note è impossibile affrontare le ardue questioni che questi temi pongono, indico solo che esse cominciano a prendere forma nel testo *Fede e sapere* del 1992 in cui lo schema immunitario si configura in analogia ad un organismo che, in un eccesso di difesa, diventa aggressivo nei confronti di se stesso, del proprio preteso/presunto *autos*. Seguendo la catena semantica *munus/comune/obbligazione*, Derrida giunge a indicare la "comunità come comune auto-immunità", e questa auto-immunità, prendendo forma in una reazione identitaria, distrugge le sue stesse difese e finisce per aggredire se stessa, secondo quella logica auto-distruttiva rivelata, secondo il nostro autore, da «quella pulsione di morte che tormenta in silenzio ogni comunità, ogni *auto-co-immunità*» (J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Aa.Vv., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 57).

3 J. Derrida, *Forza e significazione* (1963), in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 37-38.



II Claudia Dovolich
Per Jacques Derrida. *Amicizia e Ospitalità*

la politica, mettendo in atto una sorta di “decostruzione genealogica della genealogia”, a cominciare dall’origine comune, dallo schema familiare tutto centrato sul ruolo egemone del padre, della posizione paterna che apre la questione della discendenza legittima. Da questa prende le mosse la lotta tra fratelli per l’eredità paterna, intesa soprattutto come s/partizione del potere, della sovranità, per altri versi indivisibile e indelegabile.

L’amicizia fraterna, la concezione del fratello amico/nemico, gli appare troppo legata a ciò che è proprio, appropriato, *conveniente*, questa è la traduzione del termine *oikeios* che Derrida sembra preferire, accanto a quella di *familiare*, e questo valore di *oikeiotes* domina gran parte della tradizionale riflessione filosofica sull’amicizia che si estende dalla fine del *Liside* fin quasi ai giorni nostri, privilegiando una idea di convenienza raccolta attorno al focolare, alla parentela letterale e figurata, naturale o spirituale, in una idea di familiarità che si estende al vicino (*proche*) ed al prossimo (*prochain*). Nel corso di *Politiche dell’amicizia* Derrida così esplicita le sue intenzioni:

[...] se nel focus semantico della *philia* si trova il focolare, e la *philia* non va senza *oikeiotes*, non si farà una forzatura dicendo che la questione che orienta il presente saggio [...] è quella di un’amicizia senza focolare, una *philia* senza *oikeiotes*. Al limite senza presenza, senza somiglianza, senza affinità, senza analogia – insieme alla presenza anche la verità vi tremerebbe. [...] Un’amicizia veramente *anaeconomica* è possibile? Ce ne può essere un’altra? Ce ne devono essere altre? Possiamo rispondere a questa domanda altrimenti che ‘forse’, cioè sospendendo anticipatamente la stessa forma ‘domanda’^{4?}.

Ricordando che alla fine del *Liside* nessuno è stato in grado di rispondere alla domanda “che cos’è un amico?”, domanda che nella sua essenza anch’essa si pone all’interno di una certa esperienza (greca) dell’amicizia, Derrida si chiede invece se esista un paradigma unitario dell’amicizia. L’esperienza greca dell’amicizia perfetta, quella che secondo Aristotele si dà tra uomini virtuosi, pone il problema del numero degli amici e complica la questione dell’uguaglianza, proprio quella che apre la dimensione politica. Esigendo un calcolo abissale, la sproporzione del dono, l’amicizia sovrana non mette in pericolo, una volta tradotta in politica, proprio il principio di uguaglianza? e come si coniuga con la giustizia, virtù politica per eccellenza? La questione, più volte ripresa nel corso del testo si configura per Derrida come la necessità di coniugare obblighi contrastanti (*il faut*) come quello di salvaguardare il rispetto delle singolarità dissimetriche ed eteronome degli amici e garantire, nello stesso tempo, le istanze ugualitarie ed universalizzanti della giustizia, una giustizia che resta sempre eccedente nei confronti del diritto e che apre ad una democrazia-a-venire.

E in un punto più avanzato del testo di *Politiche dell’amicizia* Derrida rileva come

[...] si tratterebbe di pensare un’alterità senza differenza gerarchica, alla radice della democrazia. [...] Questa democrazia libererebbe una certa interpretazione dell’uguaglianza sottraendola allo schema fallogocentrico della fraternità. Esso sarebbe stato determinante nel *nostro* concetto tradizionale, canonico, dominante di amicizia, *tanto* nel *finitismo* apparente della cultura filosofica greca e romana *quanto* in una cultura testamentaria *infinitista*, specificamente nella sua forma cristiana⁵.

4 J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 184-185.

5 *Ivi*, pp. 271-272.

II tema di B@bel

Siamo al nodo centrale, alla necessità di interrogare il privilegio accordato all'amicizia fraterna nella storia della filosofia, o meglio nella storia come filosofia, il privilegio accordato alla "storia della fraternizzazione", alla "storia come fraternizzazione" che si giustifica agli occhi del nostro autore

[...] solo e provvisoriamente per il ruolo che essa ha giocato, nel punto di innesto teologico-politico tra il mondo greco e il mondo cristiano, nella costruzione dei modelli e del discorso politico dell'Europa moderna⁶.

Alla domanda, alla richiesta, di "pensare un'alterità senza differenza gerarchica" Derrida abbozza un tentativo di risposta, indicandoci una possibile traccia da seguire, ma come sempre fino ad un certo punto. Si tratta dell'opportunità, ma dobbiamo anche chiederci se sia veramente tale, offerta da una "certa esperienza del forse", di quel "pericoloso forse" di cui Nietzsche è il maestro indiscusso, e di ciò che lega felicemente insieme nell'espressione francese *peut-être* l'essere e il potere, l'esistente e il possibile, il presente e l'a-venire, che non limita l'essere all'esistente, ma lo apre al possibile, al vero possibile che sempre più verrà configurandosi come im-possibile, come una certa esperienza dell'impossibile, cioè dell'altro segnata da un'apertura senza calcolo e senza condizioni. Apertura che ha la forma di un rivolgersi a, di un indirizzo, di un'apostrofe, di quella *destinerrance* in cui consono destino ed erranza, ogni volta unici e singolari, in ogni apertura all'altro, in ogni esposizione all'evento dell'altro, alla venuta di un evento inatteso, in cui ogni parola, ogni gesto, anche ogni omissione hanno comunque la forma di una risposta/responsabilità all'appello di una parola che dice di un rapporto all'alterità segnato dalla dissimetria e dall'anacronia, dal contro-tempo di ogni *qui e ora* sempre singolare ma preso in una molteplicità di relazioni non dialettizzabili, non riconducibili sotto un *maître nom*, resistenti ad ogni istanza egemone, che si dispiegano e si mantengono in una molteplicità di "tra".

Le osservazioni più interessanti di *Politiche dell'amicizia* si legano proprio alla filosofia di Nietzsche ed alla domanda, quasi sempre esplicitata dal nostro, se la sua "posizione" rappresenti veramente una "rottura" nei confronti della tradizione; quel che è certo è il fatto che per suo tramite possiamo uscire, stiamo tentando di uscire dalla logica opposizionale che l'ha dominata per più di due millenni, e che ancora governa tanta parte del pensiero del novecento. Così scrive Derrida:

Quel che Schmitt e Heidegger hanno in comune, pare, è il credito accordato all'*opposizione*: non solo alla logica opposizionale (dialettica o meno, quella che fa sorridere il Nietzsche del 'pericoloso forse'), non solo alle distinzioni pure, all'opposizione pura tra l'originario e il derivato, ma all'opposizione stessa, all'avversità ontologica, a ciò che tiene insieme gli avversari, e li raccoglie nel *lógos* come *pólemos* ontologico⁷.

E se è soprattutto la decostruzione della dialettica del riconoscimento reciproco che Derrida ha in mente quando scrive queste righe, con essa tutto un sistema di pensiero "fallogico-

⁶ *Ivi*, p. 272.

⁷ *Ivi*, p. 292.



II Claudia Dovolich
Per Jacques Derrida. *Amicizia e Ospitalità*

centrico” dovrebbe cadere, per lasciare posto ad una nuova esperienza di pensiero, quella inaugurata dall’affermazione nietzscheana, quella che oppone, verrebbe da dire ricordando però che non si tratta di opposizione diretta, piuttosto di intrecci, di incroci che accadono sempre in modo indiretto ed obliquo, tra il discorso del “folle vivente” e quello del “saggio morente”. Per tornare a fare esperienza dell’amicizia, occorre abbandonare la pretesa di definirne la natura, non andare più alla ricerca dell’essenza dell’amicizia, ma viverla nei rapporti singolari e molteplici, non si deve pretendere di rispondere con un “sapere” alla “domanda” “che cos’è l’amicizia”, e neanche a “che cos’è l’amico”, ma viverla ogni volta singolarmente nell’incertezza di un indirizzo di cui il vocativo è l’indice: «oh miei amici, non c’è nessun amico». Ed è proprio questa accentuazione del vocativo, dell’indirizzo, dell’apostrofe la chiave di lettura che Derrida intende offrirci, in quella che chiama l’interpretazione “canonica” di questa espressione ascritta ad Aristotele, e tante volte ripetuta, ripresa, citata nel corso della “storia della filosofia”, che come abbiamo più volte rilevato è legata ad una certa esperienza “greca” dell’amicizia.

L’amicizia non è un concetto, ma un dono inatteso, un dono che si dona, non è legato alla volontà di donare di un soggetto identico a sé, ma l’esposizione all’evento dell’altro, evento inappropriabile come ogni vero accadere, come scrive Derrida:

[...] dietro il gioco logico della contraddizione o del paradosso, ‘O miei amici, non c’è nessun amico’ significa forse prima di tutto e finalmente questo debordamento del presente da parte dell’infuturabile futuro anteriore, che sarebbe il movimento e il tempo stesso dell’amicizia⁸.

E questo futuro anteriore, tanto importante per rompere la pretesa egemonia del presente, attesterebbe “l’assoluto di un passato e di un avvenire *impresentabili*”, ma quel che più conta nel contesto delle riflessioni che si stanno qui svolgendo con esso

[...] una torsione temporale annoderebbe così la proposizione indicativa (‘non c’è nessun amico’) all’interno dell’apostrofe (‘O miei amici’). La torsione di questa asimmetria avvolgerebbe la constatazione teorica o la conoscenza nella performatività di una preghiera, senza mai esaurirle⁹,

nella quale ritroviamo tante delle questioni che inquietano gli ultimi scritti del nostro. Accanto ad un’etica del *dono* che deve aiutarci ad uscire dalla morale del debito, il motivo dell’*anacronia* e dell’*asimmetria* dovrebbe farci uscire dallo schema genealogico di un’unica origine semplice e definita, tutto ciò nella speranza di poter pensare una relazione all’alterità non segnata dalla dialettica del riconoscimento reciproco, così pesantemente invischiate in una logica di dominio, e rimandarci alle riflessioni svolte da Derrida su una *responsabilità* che rimanda alla *risposta*.

La prima parola non sarebbe allora più una *domanda*, piuttosto una *risposta*, o forse proprio un’*apostrofe*, ed allora il *vocativo* esprime meglio questa “non-originaria” ex-appropriazione ed esposizione di ciascuno all’evento dell’altro, in ogni qui ed ora singolare e molteplice, e come già diceva nel suo primo incontro scritto con Lévinas

⁸ *Ivi*, p. 293.

⁹ *Ivi*, pp. 293-294.

Il tema di B@bel

[...] nel viso l'altro si dà *come altro*, cioè come ciò che non si rivela, come ciò che non si lascia tematizzare. Io non sono in grado di parlare d'altri, di farne un tema, di dirlo come oggetto, all'accusativo. Io posso solamente, *devo* solamente parlare ad altri, chiamare altri al vocativo che non è una categoria, un *caso* della parola, ma il sorgere, il levarsi stesso della parola¹⁰.

È ancora e sempre Nietzsche la risorsa per tentare l'uscita dal nostro passato, e rileggendo i tre canti dello *Zarathustra* intitolati *Dell'amico*, *Dell'amore del prossimo* e *Della virtù che dona* Derrida sottolinea come si tratti indubbiamente di canti di lutto, ma di un lutto che per lui, mi pare di intendere, deve svilupparsi senza malinconia, senza produrre interiorizzazione, e svolgersi piuttosto nel rispetto e nella salvaguardia della distanza/differenza dell'altro.

Nietzsche, ancora una volta, resta nel "tra" il vecchio e il nuovo, tra la tradizione da problematizzare, e il nostro tempo ancora da pensare, nell'indecisione "tra" i *fratelli* che dobbiamo lasciare e gli *amici* che stiamo ancora cercando, forse ancora legato a libertà/uguaglianza/fraternità, nella nostalgia che lo lega ai fratelli cercati, non in una presunta origine comune data, ma nella tensione verso un a-venire da costruire, e nell'invocazione all'amico, agli amici capaci di rompere con la somiglianza e la vicinanza: «Amici, non l'amore del prossimo vi consiglio: io vi consiglio l'amore del remoto» (*Fernsten-Liebe*). Non la prossimità, ma la *distanza*, non la somiglianza ma la *differenza* sono le tracce del sentiero che Nietzsche indica a Derrida e che questi persegue in modo personale portando avanti la decostruzione continuamente rinnovata della proprietà, della prossimità, della vicinanza, della somiglianza, per ripeterci ostinatamente che la differenza, l'estraneità, la lontananza, l'alterità sono le poste in gioco della riflessione del nostro tempo. Sono le questioni che lo hanno inquietato e che ha lasciato in eredità ai suoi lettori, che si può ingenerosamente riassumere con i termini del suo ultimo dibattito con Ricœur a proposito del "riconoscimento" intitolando il suo intervento *Il contrario del somigliante* in cui afferma «l'alterità dell'altro non può essere ridotta, padroneggiata, sormontata, appropriata dalla conoscenza – e neppure dalla *reconnaissance*»¹¹, con l'avvertenza supplementare che occorre lasciare questa parola nella sua indecidibilità.

Proprio in questo sentiero l'*amicizia* può esserci d'aiuto, quella indicata dalla "rottura" segnata dai nomi di Nietzsche, di Blanchot, di Bataille e di Lévinas, per cui non ci si interroga più su "che cos'è l'amicizia", ma su "chi è l'amico" o meglio ci si rivolge a lui, perché l'amico «non è ancora un 'io' identificabile, privato o pubblico. Soprattutto [...] è qualche 'uno' a cui si parla (anche solo per dirgli che non ci sono amici), ma *di cui* non si parla»¹², dice Derrida prima di ripetere con Blanchot che

[...] dobbiamo rinunciare a conoscere coloro ai quali ci lega qualcosa di essenziale, voglio dire che dobbiamo accoglierli nel rapporto con l'ignoto in cui ci accolgono, anche noi, nel nostro allontanamento. L'amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza episodio ed in cui ciò nonostante entra tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento della comune estraneità, che *non ci permette di parlare dei nostri amici, ma soltanto di parlare loro*, non di farne un tema di conversazioni (o di articoli), ma il movimento dell'intesa in cui, parlandoci, essi preser-

10 J. Derrida, *Violenza e metafisica* (1964), in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 130.

11 J. Derrida, *Le contraire du semblable*, in "l'Humanité", 2002, XII, 21.

12 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 346.



Claudia Dovolich
Per Jacques Derrida. *Amicizia e Ospitalità*

vano, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire da cui ciò che separa diviene rapporto¹³.

E in questo “rapporto senza dipendenza” la discrezione è quell’«intervallo [...] che lungi dall’impedire ogni comunicazione, ci rapporta l’uno all’altro nella differenza e, talvolta, nel silenzio della parola»¹⁴.

Nel sovrapporsi delle questioni che indicano verso la chiusura di *Politiche dell’amicizia* ritroviamo quelle più volte indicate da Derrida come una sfida al pensiero del nostro tempo: e sono la questione della *comunità*, la *questione greca* nella quale, nonostante l’infinita distanza, nonostante tutte le decostruzioni, nonostante non ci sia più nessun amico nel senso tramandatici dalla tradizione, “tuttavia” una certa eredità è ancora affermata, anzi riaffermata. Per chiudere con la questione della *fraternità* che raccoglie e rilancia tutti gli interrogativi etico-politici di questo testo e dell’ultima fase della riflessione del nostro autore con una domanda (*question*) che, come sempre presuppone un’affermazione:

[...] è possibile pensare e mettere in pratica la democrazia, sradicandovi quel che tutte queste figure dell’amicizia (filosofica e religiosa) vi prescrivono di fraternità, ovvero di famiglia e di etnia androcentrata? È possibile, facendosi carico di una certa memoria fedele alla ragione democratica e alla ragione tout court, direi anzi ai Lumi di una certa *Aufklärung* (lasciando così aperto l’abisso che si apre ancora oggi sotto queste parole) non già fondare, laddove non si tratta più indubbiamente di *fondare*, ma aprire all’avvenire, o piuttosto al ‘vieni’ di una certa democrazia¹⁵?

E sottolineando che la democrazia resterà sempre “a-venire” prosegue l’interrogativo:

È possibile aprire al ‘vieni’ di una certa democrazia che non sia più un insulto all’amicizia, che noi abbiamo cercato di pensare di là dagli schemi omofraterni e fallogocentrici? Quando saremo pronti per un’esperienza della libertà e dell’uguaglianza che si ponga in un confronto rispettoso con quell’amicizia, e che sia infine giusta, al di là del diritto, cioè a misura della sua dismisura¹⁶?

Quando saremo pronti a coniugare la libertà e l’uguaglianza con l’amicizia invece che con la fraternità, potremo rispondere meglio alle questioni del nostro tempo, a cominciare da quelle che ci chiedono *un’ospitalità incondizionata*.

Ed ecco l’altra grande questione che segna oggi l’eredità della filosofia di Derrida: il richiamo, l’appello ad *una responsabilità illimitata*, perché esente da ogni calcolo e da ogni considerazione di convenienza, una responsabilità/risposta che ci convoca davanti ad una *Legge* che rinnova la questione di una *Giustizia* che si pone al di là del *Diritto* nel quale prendono forma le leggi particolari. Nel progredire della riflessione del nostro autore tra i molti sensi della decostruzione è prevalso quello etico-politico, ma l’approccio decostruttivo di Derrida non è mai stato un metodo o un’analisi di tipo critico, e tanto meno un proce-

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, p. 347.

15 *Ivi*, p. 361.

16 *Ibidem*.

Il tema di B@bel

dimento negativo, o peggio una sorta di evasione estetizzante, quando non addirittura una filosofia ir-responsabile, proprio perché la decostruzione è sempre stata mossa da una forte *esigenza affermativa*. Ma questa esiste ed insiste sul momento della contraddizione che non si richiude nella riconciliazione dialettica, batte e ribatte sull'*aporia*, sull'*anacronia*, sulla *dissimetria* che marcano le nostre relazioni all'alterità, dove non si danno soluzioni preconfezionate o regole da applicare secondo un decalogo, ma esposizione all'evento dell'altro, ex-appropriazione di ogni singolo, di ogni individuo che viene prendendo forma nelle risposte/responsabili attraverso le quali si attua la sua esistenza.

La responsabilità alla quale ci richiama Derrida prende le mosse da una responsività originaria che marca allo stesso tempo la nostra appartenenza alla contingenza di un qui ed ora e la possibilità di trascenderla con una decisione, perché ogni nostro atto, ogni parola corrisponde a qualcosa che ci precede e noi ci troviamo esposti ad assumere decisioni e responsabilità che precedono e oltrepassano le nostre conoscenze. Spezzando il legame tra conoscenza e decisione morale la responsabilità colloca immediatamente l'etica oltre la morale del dovere/debito, indicando verso la ricchezza del dono, che Derrida ha esemplificato, tra le altre figure, con l'*ospitalità*.

L'etica del dono verso la quale indica il nostro autore va oltre ogni responsabilità concepita dalle leggi stabilite, ci chiama piuttosto a denunciare ed a trascendere ogni morale del dovere/debito, ogni legislazione che si fonda su un'astratta generalità universale, votando a priori la decisione e la responsabilità allo *scandalo*, al *paradosso*, all'*aporia* che fa rispondere "eccomi" all'appello dell'altro ancora prima di comprenderlo, prima di inserirlo nella catena dei significati umani. Quindi l'etica non sarà mai la ripetizione dello stesso ma l'apertura all'altro, l'esposizione al diverso, l'accoglienza della differenza, la porta aperta a colui che viene, all'ospite inatteso, allo straniero, a colui che viene prima di essere identificato secondo le categorie della nostra ragione calcolante. L'etica deve essere capace di eccedere l'economia ristretta, di pensare e di accogliere al di là della retribuzione e della ricompensa, deve farci sopportare l'aporia non per dissimulare l'abisso o l'assenza di fondamento, ma per lasciare la libertà alla nostra responsabilità ed alle nostre decisioni sempre esposte alla fallibilità ed al fallimento, sempre alla ricerca di una *Giustizia* che eccede le leggi del *Diritto*, una Giustizia che è ancora capace di intendere lo *spirito* della Legge facendo tacere la sua *lettera*.

Derrida ci ha mostrato tutte le difficoltà e le conflittualità del rapporto tra la *Legge dell'ospitalità*, la legge al singolare, quella che *incondizionatamente* chiama ciascuno al dovere di offrire ospitalità a colui che viene, e le *leggi dell'ospitalità*, quelle che vengono a regolamentare, nel senso della restrizione, questa legge singolare ed originaria. Sempre attento allo scarto tra il fatto e il diritto in questa circostanza il nostro autore riflette su una questione di *diritto* a partire da una situazione di *fatto*, che era quella dei *sans papiers*, immigrati senza documenti che chiedevano di essere accolti sul suolo francese, episodio che ha messo in luce, in modo drammaticamente evidente, lo scarto, la nostra incapacità, la difficoltà delle istituzioni politiche di cui andiamo tanto orgogliosi, di trasferire nelle leggi singolari, in quelle che debbono comunque regolare i nostri comportamenti quotidiani, quella *Legge* che ci chiama ad offrire ospitalità a colui che viene senza restrizioni di sorta. E Derrida insiste in modo particolare sulla necessità di offrire ospitalità a chi viene prima di identificarlo, a dà voce al turbamento provato dall'incapacità di trovare/creare schemi intermedi tra

IIClaudia Dovolich
Per Jacques Derrida. Amicizia e Ospitalità

una legge che obbliga incondizionatamente ad accogliere chiunque viene presso di noi, prima di chiedergli chi è, cosa fa, come vive, dove abita, e le leggi che di fatto la limitano, legandola a precise condizioni. Attraverso l'apertura e non l'esclusione deve farsi strada non solo un'etica dell'ospitalità, ma l'etica come ospitalità incondizionata, quella che chiede di aprire la propria casa, anche di offrire l'intimità del *chez-soi* all'ospite inatteso, mentre la legislazione escogita direttive e impone regolamenti miranti a restringere nei fatti l'accoglienza dell'altro, mossa da considerazioni prevalentemente economiche e da preoccupazioni di pubblica sicurezza. Si va così sempre più verso l'esclusione di chi si allontana progressivamente dall'autoctono, di chi appare sempre meno affine e/o assimilabile, e le *leggi dell'ospitalità* si fanno sempre più *condizionate* soprattutto da considerazioni di ordine economico, dal calcolo debiti e dei crediti, dei costi e dei benefici.

Appare evidente come le riflessioni svolte da Derrida indichino invece nella direzione di quelle esperienze che hanno a che fare con l'*inappropriabile*, di ciò che sfugge al calcolo economico e ci indirizza verso la magnificenza del *dono*, perché hanno preso le mosse da un essere singolare e molteplice come è ciascuno di noi, che ha messo in questione la propria pretesa identità/proprietà, che si pensa ormai a partire dall'esposizione all'altro, all'alterità dell'evento, ex-appropriato piuttosto che padrone di sé. E proprio l'esposizione all'alterità come ex-appropriazione di sé mette in moto una relazione ad un altro che non sarà più un *alter ego* e potrà accogliere l'altro uomo come colui che nessuna legge permette di conoscere a priori, ma di cui occorre fare la prova nell'esistenza, nella singolarità insostituibile di due ipseità e della loro particolare relazione, mentre pensare l'altro all'interno dell'universalismo delle leggi significa neutralizzare la sua singolarità. Perché l'etica non si pone a partire da un soggetto autonomo, non è problema secondo di una coscienza autofondata e libera, ma è sempre, dal suo primo porsi, rapporto all'altro, agli altri, responsabilità di fronte all'altro, decisione vincolante assunta in un qui ed ora irripetibile, nell'istante in cui si toccano un'eredità del passato ed una promessa di futuro.

Attraverso l'apertura e non l'esclusione devono farsi strada delle nuove possibilità di coniugare l'etica, il diritto, la politica per esseri che come noi sappiamo riscoprire il senso del proprio compito di pensiero aperto ancora all'a-venire, in cui ci sia ancora spazio per ripensare e riformulare *diritto, giustizia, democrazia, amicizia e ospitalità*, nella nostra contemporaneità quando si tratta di trasformare radicalmente le modalità di *appartenenza* alla città, allo stato, alla comunità internazionale, di aprirle attraverso una ex-appropriazione capace di staccarle da ciò che sono state e da ciò che sono oggi per destinarle ad un diverso avvenire. Sono queste le questioni alle quali Derrida ha dedicato gli ultimi anni della sua riflessione, accogliendo l'eredità della nostra tradizione, facendosene carico al modo di una memoria responsabile, destinandocele infine come un lascito, un patrimonio che non deve essere raccolto e custodito nella pretesa unità di un'opera, ma seminato, *disseminato*, aiutato a crescere ed a moltiplicarsi.

Per trasformare le modalità di appartenenza, mantenere aperta la relazione e lo scarto tra *il diritto e il dovere* dell'ospitalità, tra la condizionatezza delle *leggi* e l'incondizionatezza dell'appello alla *Giustizia* non possiamo esimerci da una certa eredità dell'Illuminismo, da quella che il nostro indica in uno dei suoi ultimi scritti, quel *Il "mondo" dei Lumi a venire. (Eccezione, calcolo e sovranità)* in cui, riprendendo a distanza di decenni il filo del legame

Il tema di B@bel

mai interrotto con i suoi inizi fenomenologici ne sottolinea ripetendoli alcuni dei termini chiave: *compito*, *onore* (della ragione), *finitudine*. Questo testo si pone come un richiamo, una sorta di appello, rivolto a tutti ed a ciascuno nel tempo della “mondializzazione”, a riprendere il compito infinito che la filosofia esige sempre da chiunque vi si dedichi, ma che oggi si impone l’ambizioso obiettivo di “salvare l’onore della ragione”. Ciò è possibile salvaguardando, recuperando un uso pratico della ragione, che sappia coniugare la distanza nella relazione con la razionalità conoscitiva e calcolante, con quella ragione strumentale, quella *Ratio* sottoposta a tante decostruzioni nel corso dell’ultimo secolo.

Una delle ultime riflessioni di Derrida, svolta nel contesto di un convegno dedicato all’“Avvenire della ragione, divenire delle razionalità”, si viene così configurando come una sorta di “elogio della ragionevolezza” che si avvia a far fronte, nello stesso tempo, a due esigenze diverse, a “negoziare” tra la dialettica del riconoscimento reciproco e la generosità senza ritorno dell’etica del dono. Si adopera a cercare di operare e mantenere la “differenza sottile” ma necessaria tra razionale e ragionevole, tra condizionato e incondizionato legando insieme nelle frasi che seguono questioni vecchie ed esigenze nuove:

Non si può e non si *deve* forse fare una distinzione, proprio là dove essa sembra impossibile, tra, *da una parte*, la compulsione o l’autoposizione di sovranità – che è anche, nientemeno, che quella dell’*ipseità* stessa, dello stesso (*même*), del se *stesso*, (*meisme*, da *metispsissimus*, *meisme*), ipseità che comporta in sé, come anche l’etimologia confermerebbe, la posizione di potere androcentrica del padrone di casa, la padronanza sovrana del signore, del padre o del marito, la potenza dello *stesso*, dell’*ipse* come se stesso – e, *dall’altra parte*, questa postulazione di incondizionalità che si ritrova tanto nell’esigenza critica (passatemi la parola), decostruttrice *della* ragione? In nome della ragione? Infatti, la decostruzione, ammesso che esista una cosa simile, resterebbe secondo me prima di tutto, un razionalismo incondizionato che non rinuncia mai – proprio in nome di Lumi a venire e nello spazio da aprire di una democrazia a venire – a sospendere in maniera argomentata, discussa, razionale, tutte le condizioni, le ipotesi, le convenzioni e le presupposizioni, a criticare incondizionalmente tutte le condizionalità, comprese quelle che fondano ancora l’idea critica, ossia quella del *krinein*, della *krisis*, della decisione o del giudizio binario o dialettico¹⁷.

Queste frasi ripetono e rilanciano quell’impegno filosofico che è stato la costante del pensiero di Derrida e di cui, oggi, siamo chiamati ad accogliere l’eredità e a testimoniare.

17 J. Derrida, *Il “mondo” dei Lumi a venire*, in *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 202-203.



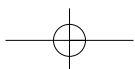
Roberto Esposito

AMICIZIA E COMUNITÀ

I – Questo piccolo testo non va inteso come un intervento *su* Derrida, ma piuttosto *per* Derrida o *con* Derrida. Un omaggio, un saluto, un ringraziamento ad un amico e maestro che conobbi quasi trenta anni fa a Parigi, appena dopo essermi laureato e che ho incontrato l'ultima volta nel gennaio 2002 al colloquio sull'opera di Jean-Luc Nancy organizzato dal Collège International de Philosophie ancora a Parigi. Ricordo che per due giorni interi Derrida fu sempre presente, seduto in prima fila, a rispondere e a dialogare con tutti noi, con quella serietà e responsabilità con cui prendeva tutte le cose. Poi, dopo qualche mese, la notizia improvvisa della malattia, la speranza in un miglioramento e infine la morte, comunicatami dal giornale "la Repubblica", per il quale scrissi con emozione ed affanno un ultimo ricordo. In questo intervento partirò dal tema dell'amicizia, per poi venire, nella seconda parte, come Derrida avrebbe voluto, a qualche osservazione critica sul suo libro o, forse meglio, a qualche domanda che gli rivolgerò come se fosse qui tra noi, ad ascoltarci.

E dunque, cosa è l'amicizia? Dove è l'amicizia in questo nostro mondo diviso dal conflitto, tagliato dall'ineguaglianza, segnato da povertà, esclusione, oppressione? È possibile fare ancora risuonare l'eco di questa antica parola in un tempo che sembra averla non solo abbandonata, ma anche rovesciata nel suo opposto? È questo l'interrogativo da cui – insieme con Derrida – dobbiamo partire, ben sapendo che non esiste, per essa, una risposta semplice. Meglio, che ogni risposta è afferrata nel vortice che vorrebbe riempire, spinta lungo una linea di orizzonte il cui senso è abitato dal non senso fino a fare tutt'uno con esso. Ciò che si può fare, come lo stesso Derrida ci ha insegnato, per avviare un discorso che sembra sempre sul punto di sfuggirci di mano – o di prenderci la mano – è assumere il problema dal lato del suo rovescio. Piuttosto che tentare, invano, di definire cosa è, o cosa caratterizza affermativamente, l'amicizia, conviene partire dalla definizione di ciò essa *non* è. Da una decostruzione, o da uno scioglimento, dei nodi che il linguaggio filosofico, ma anche il senso comune, ha stretto intorno a questo concetto, spingendolo sempre più lontano dal suo significato originario.

Il primo di questi nodi, di queste sovrapposizioni indebite, è quello che assimila l'amicizia all'amore, la *philia* all'*eros*. Benché la *philia*, nel suo senso greco, implichi un'intimità che arriva al contatto fisico – *philema* in greco vuol dire "bacio" – essa resta ben diversa dalla mania erotica. Mentre l'*eros*, nella sua essenza, conserva una connotazione di travolgente passione, allude a una forza di scatenamento difficilmente governabile, l'amicizia appartiene alla sfera del *logos*. Implica il contatto e l'intimità, ma non la penetrazione dell'amore. Colpisce ma non travolge, assimila ma non possiede. Non è traducibile nel lin-



Il tema di B@bel

guaggio del possesso, della possessione, dell'appropriazione – lascia l'altro essere tale, ne rispetta e, se possibile, ne custodisce la differenza. L'altro – o anche gli altri. Perché, a differenza dell'*eros*, l'amicizia non esclude il terzo e neanche i più. È un modo della pluralità, non necessariamente della dualità. È precisamente questa misura molteplice a consentirne una, certo problematica, trasposizione politica. A rendere pensabile – sia pure in maniera antinomica – una politica dell'amicizia, come suona appunto il titolo del libro di Derrida. L'amicizia non è un "due" che tende violentemente all'uno, come invece l'amore assunto nella sua assolutezza. Non è soggetta alla sindrome fusionale, al vincolo irresolubile, alla cogenza irresistibile dell'*eros* – è un legame che scioglie, che libera, l'altro alla sua alterità costitutiva. Ecco, si può dire che tutto l'enigma dell'amicizia sia racchiuso in questo ossimoro – un legame che scioglie, un contatto che consente la distanza, che non distrugge il "fra" che insieme ci relaziona e ci distingue.

Ma se l'amicizia appare diversa dall'amore, il termine, la figura, da cui la sua idea va ancora di più distinta, tenuta a riparo, è quello di fraternità. Questa diversità – ed anche divergenza – tra amicizia e fraternità è al centro del libro di Derrida *Politiques de l'amitié*. In che senso? Perché la nozione – e anche la pratica – dell'amicizia va liberata dalla sovrapposizione con quella di fraternità? Cosa ha, la fraternità, di distante e anche di opposto alla vera amicizia? Già il fatto che sia nella nostra tradizione ebraico-cristiana, sia in quella greca, la fraternità abbia spesso costituito il luogo, simbolico e reale, di un conflitto mortale tra i fratelli dovrebbe metterci sull'avviso. Si pensi ai miti di Caino e Abele, di Romolo e Remo, di Eteocle e Polinice, finiti tutti nell'omicidio e nel sangue di uno dei fratelli, o, nel caso di Eteocle e Polinice, di entrambi. Si pensi a quanto dice René Girard dei gemelli, tanto più destinati allo scontro mortale quanto più prossimi, simili, identici. Perché ciò accade? Perché, nella nostra tradizione, la fratellanza richiama la violenza omicida – non solo tra fratelli, ma nell'archetipo freudiano di *Totem e tabù*, anche nei confronti del padre, ucciso e divorato dai fratelli che ne prendono il posto? Certo, a questo mitologema si può legare la nascita della democrazia come passaggio dal dominio verticale del padre al potere orizzontale e condiviso dei fratelli. Ma il racconto di Freud contiene anche un'altra verità, del tutto consonante con l'analisi di Derrida: che altro significa il divoramento del Padre da parte dei fratelli se non che essi sono destinati a riprodurne, nel loro stesso corpo, i connotati di violenza? È questa l'altra verità del testo di Freud: la differenza è prigioniera della ripetizione, lo stesso prevale sul molteplice, la morte, o il morto, riafferra la vita e la tiene in scacco? Perché ciò accade? Perché i fratelli non riescono a fondare la differenza – o, in termini politici, una vera democrazia?

Derrida risponde a questa domanda riferendosi al carattere biologico della fraternità. È questo che non ne consente una traduzione politica. Se ciò che accomuna gli uomini, ciò che crea legame e solidarietà reciproca, è appunto il sangue, la consanguineità, l'esser figli di uno stesso padre, cioè discendenti da uno stesso gruppo etnico, da una stessa stirpe o addirittura da una stessa razza, come avviene appunto tra fratelli, ebbene quel legame, quella solidarietà, non potrà che essere inteso in termini di ostilità e di conflitto contro coloro che non le appartengono, contro coloro che discendono da un padre diverso. È esattamente ciò che è accaduto, e ancora oggi accade, dovunque la fraternità è invocata contro tutti coloro che in un modo o in un altro ci appaiono biologicamente alterati, che ci sembrano avere un san-

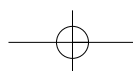
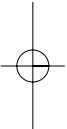


 Roberto Esposito
Amicizia e comunità

gue diverso dal nostro. Non a caso il nazionalismo – già a partire dalla Rivoluzione francese – si è impossessato della nozione di fraternità, usandola come arma ideologica per espandere la propria nazione a danno delle altre. Nel momento in cui l'idea, originariamente universale, di fraternità si lega alla nazione – attraverso il richiamo a una nascita comune, a una stessa patria, ad una medesima etnia – essa diventa una vera e propria macchina da guerra che distrugge tutto ciò che incontra. Questo spiega la difficoltà, e anche l'ambiguità, di fondare l'amicizia sulla fratellanza. Legare il rapporto tra gli uomini – fraternità è un termine a connotazione maschile, che esclude le sorelle, spesso schiacciate dallo scontro tra i fratelli, come accade ad Antigone – legare il rapporto tra gli uomini, dicevo, alla naturalità di un'origine di sangue, alla consanguineità di un'unica discendenza, alla immediatezza della biologia, significa stimolare i nazionalismi, i localismi, i regionalismi che hanno insanguinato ed ancora insanguinano il mondo contemporaneo dall'Africa, all'Asia alla stessa Europa. È per questo che l'amicizia, e soprattutto un'amicizia plurale, o in senso lato politica, deve prendere le distanze dalla figura della fraternità, almeno dalla forma particolaristica ed etnocentrica che questa ha assunto negli ultimi duecento anni.

Ma in quale direzione? A favore di cos'altro? Qui bisogna essere molto attenti a non rovesciare l'unità assoluta, naturale, biologica, della fraternità nel suo opposto. A non trasferire l'idea – e la pratica – di amicizia dal polo della fraternità, o anche dell'amore, al suo contrario, vale a dire al polo della semplice e generica benevolenza. Questo indebolimento, questo scioglimento, della forza dell'amicizia è già implicito nel passaggio dall'*agape* greca alla *dilectio* latina. *Diligere*, pur con il suo significato di preferenza, rimanda ad una sorta di benevolenza generale, o di misericordia universale, in cui si spegne non solo il fuoco dell'*eros*, ma anche l'intensità della *philia*. Derrida coglie a pieno questo pericolo di entropia – se si è amici di tutti, non lo si sarà veramente di nessuno. Quella stessa molteplicità, che è condizione di amicizia, oltre una certa soglia è destinata a imbrigliarla ed estenuarla. Ma il vero rischio, per la qualità specifica dell'amicizia, sta in quell'ulteriore slittamento semantico che la spinge a ridosso dell'idea di tolleranza. Il pericolo, in questo caso, è che si riduca l'amicizia alla sopportazione della diversità – questo significa tolleranza – almeno fino a quando tale diversità non turbi la *nostra* pace e non metta in discussione la *nostra* identità. Su questo rischio di riduzione dell'amicizia a semplice tolleranza bisogna concentrare l'attenzione, mettere in gioco tutte le nostre capacità critiche, perché si tratta di un'ideologia che porta dentro di sé un argomento assai suadente.

II – Esso, tale parola d'ordine a favore del relativismo e della tolleranza, suona più o meno così: l'unica maniera di custodire la pace, di esorcizzare i fantasmi della guerra, è quella di sospendere il giudizio sui valori, mettendoli tutti sullo stesso piano, relativizzandoli e quindi neutralizzandoli in un'equivalenza generale. È il principio liberale che tutto può andare bene, tutto può essere accettato, purché non entri nella sfera della nostra libertà personale, purché non tocchi le basi dei nostri interessi e della nostra identità. L'esito di tale punto di vista, che si presenta moderno, aperto, disponibile, è l'addomesticamento delle differenze, della loro forza e intensità. Le differenze esistono, ma sono indebolite, urbanizzate, governate da un principio di equivalenza che evidentemente non è diverso da quello del mercato generale in cui ciò che conta è la scambiabilità delle merci. È una linea di discorso che



Il tema di B@bel

nasce dalla sfiducia di poter sostenere a fondo il proprio punto di vista, le proprie convinzioni – anche per la sostanziale indifferenza di tutti i punti di vista, di tutte le convinzioni. Come dire: le differenze esistono, ma in quanto reciprocamente indifferenti, senza forza di persuasione e senza anima, come semplici sfumature di un unico quadro, quello della globalizzazione integrale che regola le nostre vite e definisce il nostro orizzonte. Dove, naturalmente, c'è poi sempre un punto di vista che si ritiene superiore agli altri perché si definisce aperto, comprensivo e appunto tollerante con coloro che, pur non avendo raggiunto la stessa maturità, sono in cammino verso di essa o comunque non ci minacciano. È precisamente per questo che vengono tollerati nella loro diversità, ammessi nel club multiculturale delle differenze, accettati in un sistema che essi non potranno gestire in prima persona, ma che ne consente la sopravvivenza. Come questa tolleranza sia tutt'altro da un'autentica amicizia, è evidente. Al punto che si deve considerare l'amicizia lontana da essa quanto dalla fratellanza nel senso prima definito. Se l'amicizia non può configurarsi come legame biologico tra eguali – i fratelli – non può neanche ridursi alla semplice tolleranza rispetto ai diversi. Essa non è, non può essere, né fusione in uno, né pura compresenza di molti, né rigida chiusura in sé né semplice relativizzazione di ogni diversità.

Ma allora, se amicizia non è nulla di tutto ciò, se non è rappresentabile da nessuna di queste figure – amore, fraternità, tolleranza – ebbene quale sarà il suo vero nome? Quale ne sarà la figura più propria ed intensa? Personalmente, per rispondere a questa domanda sul significato e l'essenza dell'amicizia, farei il nome di comunità. Come è noto, proprio su questo punto, su questa connessione, semantica, concettuale, e anche politica, Derrida pone un problema di fondo relativo all'uso del termine "comunità". E non solo di quello fatto proprio dai vari comunitarismi otto e novecenteschi – da Tönnies ai comunitaristi americani – evidentemente presi nel lessico organicistico e politicamente conservatore, della *Gemainschaft* tedesca o comunque portatori di una posizione filosofica fragile e confusa. La riserva, la diffidenza, di Derrida si rivolge anche a coloro, da Bataille a Nancy, passando per Blanchot, che in anni recenti hanno decostruito la mitologia organicistica ad appropriativa del comunitarismo a favore di una differente concezione della comunità. Benché legato a questi pensatori da tanti fili, riconosciuti e valorizzati in più di un'occasione e nello stesso libro sull'amicizia, Derrida se ne distanzia in maniera netta proprio sulla questione decisiva della comunità. "Comunità", a suo dire, è parola, termine, concetto, troppo compromesso dalla sua storia recente e meno recente, per poter assumere un significato diverso ed opposto a quello che a lungo gli si è dato e che in qualche modo gli si continua a dare. Le stesse formule che tentano di distanziarsene – o di decostruirlo dialetticamente come quelle, appunto elaborate da Blanchot e da Nancy, della comunità inconfessabile o inoperosa – la comunità di coloro che non hanno comunità – ricadono, per Derrida, inevitabilmente preda del significato che intendono negare. Anzi tale negazione, o autonegazione, gli appare il sintomo più evidente della incapacità di uscire da qualcosa, da un circolo semantico, che ha i caratteri di un rimosso della tradizione occidentale – la potenza dell'indiviso, più forte di tutte le differenze, le diversioni, le divergenze e perciò stesso destinato a riprodurre la genealogia del sangue fraterno.

Che dire di ciò? Come valutare questa presa di distanza lessicale e concettuale dal linguaggio della comunità che spinge Derrida lontano da qualcosa che per molti di noi è stato assai più di una parola, un modo nuovo di fare filosofia? A parte la considerazione più ge-

II Roberto Esposito
Amicizia e comunità

nerale che se non fosse possibile lavorare ad una trasformazione semantica di parole che hanno una storia complessa, non dovremmo più usare termini come quelli di democrazia, e alla fine anche come amicizia, sui quali Derrida è invece, giustamente, sempre tornato – il mio punto di vista in proposito è espresso nel mio lavoro dell’ultimo decennio. Sono d’accordo sul fatto che se ci si limita a far ruotare il termine di comunità su se stesso – secondo la formula della comunità dei senza comunità, della comunità assente, inconfessabile, indicibile – si può correre in qualche caso il rischio di rimanere intrappolati nella semantica che si vorrebbe decostruire. Ma proprio perciò, l’unica via che mi pare capace di ridare senso a una parola irrinunciabile come, nonostante tutto, resta quella di comunità è un’interrogazione capace di penetrare a fondo nella sua scatola nera, vale a dire nella fonte di senso custodita nella sua origine etimologica. Solamente in questo modo – tornando ad un’analisi radicale del termine *munus* – da cui quello di *communitas* deriva, è possibile spezzare la crosta che si è formata lungo la sua storia, liberare la parola e il concetto di comunità da quel significato appropriativo che l’ha stravolto e perverso nel suo opposto. Senza naturalmente volere istituire nessun paragone con quelle esperienze inimitabili, è quanto hanno fatto da una lato Heidegger e dall’altro Benveniste sui termini originari della tradizione occidentale – non limitandosi a rovesciarli orizzontalmente o a dialettizzarli nella implicazione del loro opposto, ma aprendoli per cercarvi dentro qualcosa, un nucleo di senso, irriducibile a tutto ciò che storia e tradizione vi hanno sedimentato nel corso dei secoli. Se dunque è lecita una riserva, di metodo e di merito, nei confronti della linea batagiana della «comunità di coloro che non hanno comunità», lo è meno nei confronti dell’operazione più complessa tentata a ridosso del termine *munus* e dei suoi derivati. Perché è proprio il significato originariamente donativo ed espropriativo del *munus* ad impedire quella ripresa di organicismo riappropriativo che Derrida rintraccia nella semantica tradizionale della comunità. Se è vero che, per quanto indicibile, inconfessabile, inoperosa, la comunità non riesce a liberarsi del tutto del suo significato moderno, che rischia sempre di essere riaffermata da ciò da cui pure prende le distanze, ciò non vale per la *communitas*, che non si limita a rovesciare a posteriori un significato canonico, ma fin dall’inizio ne origina uno diverso ed ampiamente compatibile con ciò che lo stesso Derrida intende per amicizia.

Dirò anzi qualcosa di più. Mentre il concetto di amicizia, di *philia*, per quanto decostruito, resta inevitabilmente esposto ad un tonalità umanistica, ciceroniana, di carattere etico-morale, la *communitas*, intesa nel senso appena definito, ha una connotazione meno recuperabile dal linguaggio del soggetto. In fondo l’amicizia, comunque la si declini, resta inevitabilmente situata all’interno di un lessico intersoggettivo. Ad essere amici sono pur sempre soggetti individualmente definiti e rivolti l’uno al riconoscimento dell’altro. Mentre i membri della *communitas* – in quanto costituiti dal *munus* comune – non sono riconducibili a una figura della soggettività, né all’*ego* né all’*alter*, ma ad un taglio originario che apre ed altera il soggetto in tutta la sua estensione. Se amicizia ha inevitabilmente un timbro di carattere etico, comunità apre un orizzonte di tipo ontologico. Forse è proprio per questo, per questo timbro originariamente heideggeriano, che l’ultimo Derrida, sempre più lontano da Heidegger perché sempre più vicino a Lévinas, ne ha preso le distanze. Ma, rischiando in questo modo di riaccostarsi a quella semantica umanistica che proprio egli aveva magistralmente decostruito negli anni precedenti.

Il tema di B@bel

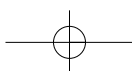
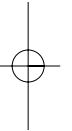
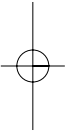
Un riscontro anche esterno di quanto dico – del *deficit* derivato dalla mancata elaborazione del concetto di “comunità” inteso nel suo senso originario – lo ricavo dalla teorizzazione avanzata nelle ultime opere di Derrida dell’idea di “immunità” o meglio di “autoimmunità”. È singolare – ma anche sintomatico di un dato che definirei addirittura epocale – che il tema dell’immunità, sia pure diversamente declinato, sia apparso quasi negli stessi anni in Italia, in Francia, ma anche in Germania e negli Stati Uniti. Penso in particolare ai lavori di Peter Sloterdijk e di Donna Haraway. Per quel che riguarda Derrida, esso allude alla potenza autodistruttiva di un apparato difensivo tanto intenso da doversi rivolgere necessariamente contro se stesso, come appunto accade nelle cosiddette malattie autoimmuni. La globalizzazione, intesa come una sorta di comunicazione, e anche di contaminazione, generale, ha scatenato una reazione di rigetto, una sindrome immunitaria, destinata a devastare lo stesso sistema che vorrebbe proteggere. Non a caso, mai come a ridosso della caduta del grande muro simbolico di Berlino, si sono innalzati tanti muri, simbolici e reali, come forse mai era accaduto nella storia recente. Come e quanto questa analisi colga un tratto decisivo della situazione internazionale è sotto gli occhi di tutti. Si può dire che il conflitto in corso sia stato appunto scatenato dalla collisione tra due sistemi immunitari – quello del fondamentalismo islamico e quello del fondamentalismo occidentale – entrambi usciti fuori di controllo e come impazziti. Da un lato il folle tentativo dell’islamismo radicale di sottrarsi alla contaminazione della secolarizzazione occidentale, dall’altro la corrispondente pretesa dell’Occidente di sottrarre le proprie risorse in eccesso alla condivisione con quella parte del mondo che ne è disperatamente priva.

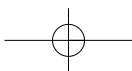
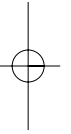
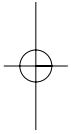
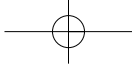
Ma se si vuole usare in maniera filosoficamente fondata – non estemporanea – il paradigma immunitario non si può farlo che a partire dallo stesso concetto di *communitas* e di *munus*, da cui l’*immunitas* nasce in forma privativa e contrastiva. Solamente in questa dialettica, insieme etimologica, filosofica e politica, la categoria di “immunità” può dispiegare il suo significato più pieno e complesso. Non a caso in Derrida l’immunità – priva del riscontro contrastivo con la categoria di comunità – è sempre e solo intesa nel senso dell’autoimmunità. È, cioè, sempre rivolta contro se stessa, appunto perché non è sostenuta filosoficamente da una elaborazione concettuale sulla *communitas* e sul *munus*. In questo modo, priva del rapporto dialettico con la comunità, l’immunità per Derrida non può che essere interpretata come distruttiva ed autodistruttiva. Ora, come invece appare dagli studi più recenti, anche di immunologia medica, il sistema immunitario è qualcosa di più articolato e plurivoco: protezione e negazione della vita. Ciò vuol dire che, insieme e in contraddizione con la sua figura negativa, esso implica anche una potenza positiva – altrimenti non sarebbero possibili né i trapianti d’organo, di cui ha parlato in maniera inimitabile Nancy in *L’intrus*, né le gravidanze, entrambi fenomeni non solo consentiti, ma in un certo senso resi possibili soltanto dai sistemi immunitari. Oltre, e forse più, che barriera difensiva e offensiva contro l’altro da sé, il sistema immunitario può essere inteso anche come un filtro, una cassa di risonanza, in cui il sé si relaziona con l’altro, il medesimo con il diverso, l’interno con l’esterno.

Questo elemento mi porta ad un’ultima considerazione su Derrida: forse egli non ha elaborato una problematica più complessa del paradigma immunitario non soltanto perché non problematizza a sufficienza, anzi rifiuta, la categoria di comunità. Ma anche perché non dà un posto centrale, nella sua opera straordinaria e sterminata, all’idea di vita e di vivente, co-

**II**Roberto Esposito
Amicizia e comunità

me invece fa l'altra linea filosofica francese che va da Canguilhem a Foucault a Deleuze. Anche nel libro sull'amicizia il tema del *bios*, della vita, viene pensato sempre in negativo – in rapporto alla categoria, potenzialmente violenta, di fraternità. Ma se, come si è detto, le sue considerazioni sono assolutamente pertinenti quanto alla deriva etnocentrica della fratellanza, ciò non vuol dire che la vita, il *bios*, in quanto tale non contenga anche una potenza affermativa, costitutiva, come emerge dalla grande tradizione spinoziana e poi dagli studi più recenti sulla biopolitica. Naturalmente questi elementi affermativi – politica *della* vita piuttosto che politica *sulla* vita – non vanno enfatizzati, come non lo sono mai stati dallo stesso Foucault. La politica della vita è sempre esposta ad una relazione complessa ed anche ambigua con una logica di morte. Ciò non toglie, tuttavia, che è difficile lavorare su categorie, come quelle di immunità, comunità ed anche amicizia fuori da un quadro teoretico aperto al paradigma della vita. Naturalmente queste mie osservazioni finali nei confronti di un maestro grande e indimenticabile quale è stato Derrida non vanno intese come una critica o, ancor meno, come una presa di distanza. Nulla del lavoro svolto da tutti noi in questi anni sarebbe stato lo stesso senza il riferimento ad un testo – quello di Derrida – che non solo ha aperto gli orizzonti di questa fine secolo, ma che ancora a lungo segnerà le vie del pensiero.







Elio Matassi

JACQUES DERRIDA E LA MUSICA

Quattro tesi sul rapporto musica-linguaggio e sulla relazione scrittura-ascolto

Molto commentava – o commentavamo insieme, discorrendo animatamente – una lezione di Kretzschmar intitolata La musica e l’occhio, che pure sarebbe stata degna di maggior concorso. Come dice il titolo, il nostro oratore vi parlò della sua arte in quanto si rivolge al senso della vista, o almeno anche a questo, per il semplice fatto che la si scrive; con la notazione dunque, con la scrittura dei suoni che fin dai tempi degli antichi neumi – i segni composti di punti e linee che indicavano a un dipresso il movimento sonoro – fu trattata con cura sempre più assidua [...]. Quando, per esempio, i maestri olandesi dello stile polifonico, nei loro infiniti artifici di voci intrecciate, costruivano la linea del contrappunto in modo che una voce fosse uguale all’altra anche se letta a ritroso, ciò non aveva molto a che vedere col suono percettibile; ed egli era pronto a scommettere che pochissimi potevano aver notato con l’udito la gherminella e che questa era piuttosto destinata all’occhio degli uomini del mestiere. Così Orlando di Lasso nelle Nozze di Cana aveva introdotto sei voci per le sei brocche d’acqua, e lo si capiva più dalla vista che dall’udito; e nella Passione secondo San Giovanni di Joachim von Burck ‘uno dei servi’ che diede lo schiaffo a Gesù ha una sola nota, il ‘due’ invece della frase successiva (“con lui due altri”) ne ha due.

Thomas Mann, Doctor Faustus

Introduzione

Piuttosto di inseguire, con quel tanto di meschinità che in alcuni frangenti caratterizza l’atteggiamento del ricercatore, le rapsodiche annotazioni di Jacques Derrida sulla musica – ve ne sono di un certo interesse, potrei, per esempio, riferirmi al saggio contenuto in *Psyché. Inventions de l’autre*¹, *Ce qui reste à force de musique*² o, ancora, a quelle argomenta-

1 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l’autre*, Galilée, Paris, 1987.

2 J. Derrida, *Ce qui reste à force de musique*, in *Psyché*, cit. pp. 95-103. Nel recentissimo *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, a cura di M.L. Mallet, Galilée, Paris, 2004 vi sono solo tre saggi di natura più “musicale”: quello di Jean Luc Nancy dedicato a *Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol*: “le peuple souverain s’avance”. Si tratta di *Le chant du départ*, musica di Méhul, parole di M.J. Chénier (pp. 341-359). Ancora quello di P. Szendy, *Surécoute*, (pp. 407-432) ed infine quello della stessa curatrice, M.L. Mallet, *Ensemble, mais pas encore...*, (pp. 521-548). Si tratta comunque di saggi che as-



Il tema di B@bel

te in *Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand*³, concernenti il plesso H. Cohen-F. Rosenzweig⁴ – ho privilegiato una strategia per così dire “radicale”, cercando di entrare nel merito di alcuni nuclei nodali del pensiero di Derrida e di ritradurli sul piano delle questioni essenziali che attraversano la musica. Per essere fino in fondo coerente con questa strategia ha scelto uno stile – lo stile che meglio assecondasse tale metodologia radicale, un’articolazione in quattro “tesi”, che restituisse, per un verso, l’asciuttezza, la secchezza delle soluzioni e, dall’altro, quel tanto di problematicità che necessariamente comporta ogni operazione intellettuale che ambisce a spostare, a tradurre i piani di riferimento. Sono partito da un “esergo” molto celebre, le chiose con cui Adrian Leverkühn accompagna la decostruzione della lezione di Kretzschmar, dalla titolazione *La musica e l’occhio*, che sono, per certi versi, molto sottili ma che, da un altro, rappresentano il primato del notazionale-visivo, dell’aspetto scritturale considerato come struttura decisiva per la musica. Concezione molto rischiosa e fuorviante che non condivido e che, senza forzatura alcuna, non condivido neppure, sia pure tendenzialmente-indirettamente, lo stesso Derrida. Si tratta pertanto di un “esergo” che esercita dal punto di vista teoretico una funzione esclusivamente negativa o, ancora più icasticamente, di un “esergo in negativo”.

I – *Prima tesi: l’oscillazione della filosofia tra dentro “e” fuori, che ne mette incessantemente in questione i margini come oscillazione esemplare che può essere applicata al controverso rapporto musica-linguaggio*

Il punto d’inizio della prima tesi sta in alcuni luoghi decisivi di *Margini della filosofia* e, in maniera esemplare, nel seguente:

Ciò non implica solo riconoscere che il margine sta dentro e fuori. Anche la filosofia lo dice: *dentro* perché il discorso filosofico intende conoscere e dominare il suo margine, definire la linea, inquadrare la pagina, invilupparla nel suo volume. *Fuori* perché il margine, *il suo* margine, *il suo* fuori sono vuoti, sono fuori: negativo di cui non si saprebbe cosa fare, negativo senza effetto nel testo o negativo che lavora al servizio del senso, margine rilevato (*aufgehobene*) nella dialettica del Libro⁵.

Il “margine” come oscillazione perpetua, come linea di demarcazione problematica che mette in primo luogo in discussione se medesima; la proposta filosofico-teorica che si può mutuare da questo contesto ha un portata “eversiva”, una volta spostato ed applicato alla musica ed alla *vexata questio* che da sempre la investe, il rapporto tra musica e linguaggio come rapporto che tende costantemente a debordare sui due piani, la musica tende a prevaricare il linguaggio o, viceversa, con un atto di ritorzione, il linguaggio a prevaricare la musica. La suggestione della proposta “traslata” del “margine” dimostra tutta la sua incisività

sumono l’opera di Jacques Derrida solo come “pre-testo” e dunque completamente “esterni” alle argomentazioni svolte nel presente saggio.

3 J. Derrida, *Interpretazioni in guerra. Kant, l’ebreo, il tedesco*, a cura di G. Leghissa, tr. it. di T. Silla, Cronopio, Napoli 2001.

4 *Ivi*, pp. 87-88.

5 J. Derrida, *Margini della filosofia* (1972), a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 20.

Elio Matassi
Jacques Derrida e la musica

se commisurata alle più note e controverse interpretazioni della *querelle* musica-linguaggio. La possibilità di definire la musica come linguaggio è stata, per esempio, prospettata da molteplici punti di vista. Thrasybulos Georgiades, esponente di spicco della Scuola di Monaco e musicologo di riferimento di Gadamer, è stato l'autore che con maggiore assiduità ha frequentato nei suoi lavori questo tema, arrivando alla conclusione che tra musica e linguaggio vi sia una differenza sostanziale, particolarmente evidenziabile sul piano della "scrittura": il compositore non ha nulla a che fare con cellule-unità-di-significato simili alle parole bensì con rapporti che investono le dimensioni di "altezza" e di "durata" del suono, ossia con componenti elementari che possono essere, piuttosto, plausibilmente comparate ai "fonemi"; ed ancora, ulteriore argomentazione "differenziale": mentre la parola scritta è una forma fenomenica del linguaggio per nulla inferiore a quella detta, la musica scritta è davvero lettera morta, una semplice prescrizione per la viva produzione del suono⁶. Nella sostanza anche Th. W. Adorno, che definisce la musica come "linguaggio non intenzionale"⁷, si muove all'interno della stessa operazione, come ribadito in uno dei più interessanti scritti postumi: *Zur Theorie der musikalische Reproduktion*: «Il sistema dei segni della scrittura linguistica e il linguaggio appartengono ad un sistema omogeneo, la musica e la sua scrittura a due sistemi diversi»⁸. Una prospettiva differenzialista ma ancora interna al linguaggio ossia che, comunque, sceglie ancora una volta quale punto di riferimento decisivo il linguaggio, pur nel riconoscimento delle differenze che si producono.

Molto più radicale la prospettiva del compositore-musicologo Dieter Schnebel⁹ o quella del buon Eduard Hanslick che con qualche forzatura ed ingenuità celebra l'ipotesi estrema della totale asimmetria tra musica e linguaggio con il famoso ma altrettanto discutibile esempio dell'aria di Orfeo nell'*Orfeo e Euridice* di Gluck: la stessa "aria" potrebbe sostenere la situazione logico-esistenziale A e la situazione logico esistenziale antitetica non A¹⁰. Si tratta con buona approssimazione di prospettive complementari e speculari nel loro estremismo che tendono in ogni caso a privilegiare un'argomentazione rigida, rigidamente fissata a partire dal linguaggio (assunto come criterio discriminativo in negativo o positivo). La strategia "marginalista", mutuabile da Jacques Derrida, sfugge a tale regola, smaschera quel tanto di metafisico che ancora grava sulle metodologie pro o contro l'assimilazione della musica al linguaggio, deludendo ogni tentazione gerarchica e la connessa istanza-di-priorità, da entrambi i lati, come falso problema. Vi è dunque un'esplicita eco di Derrida nelle prese di posizione che i musicologi più avvertiti assumono come, per esempio, nella seguente:

-
- 6 T. Georgiades, *Sprache, Musik, Schriftliche Musikdarstellung*, in *Kleine Schriften*, Schneider, Tutzing 1977, pp. 73-80 ed ancora *Musik und Schrift*, in *ivi*, cit., pp. 107-120. Importanti le riflessioni-osservazioni di G. Borio, *Segno e suono. Sulle funzioni della scrittura per la rappresentazione del pensiero musicale*, in Id. (a cura di), *La scrittura come rappresentazione del pensiero musicale*, ETS, Pisa 2004, pp. 7-30.
- 7 Th.W. Adorno, *Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren*, in Id., *Musikalische Schriften I-III*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978, p. 650.
- 8 Th. W. Adorno, *Zur Theorie der musikalische Reproduktion*, a cura di H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, p. 231.
- 9 D. Schnebel, *Der Ton macht die Musik oder: Wider die Versprachlichung*, in Id., *Anschläge-Ausschlüge. Texte zur neuen Musik*, Carl Hanser, München 1993.
- 10 E. Hanslick, *Il bello musicale*, tr. it. a cura di Leonardo Di Staso, Aesthetica, Palermo 2001.

II tema di B@bel

La rispettiva ‘marginalità’ di musica e linguaggio sposta sullo sfondo un dibattito sempre intriso di assoluto, ora metafisico, ora idealistico, ora romantico, e ne indica l’invecchiamento, mentre apre vie nuove per la comprensione della composizione contemporanea, forse per la sua stessa pratica¹¹.

L’allusione è piuttosto indicativa della “svolta” che si impone nella musica contemporanea, anche riguardo alla scrittura notazionale, con l’avvento della musica “elettronica”, che, pur non rinunciando esplicitamente alla funzione scritturale, tende a prescindere dall’uso della partitura. Alcuni compositori contemporanei (per esempio, Stockhausen, Franco Evangelisti, Berio, Koenig) producono solo *a posteriori* una partitura per quanto rudimentale e approssimata. Su un altro piano, si assiste ad una linea tendenziale che trasforma profondamente la continuità della temporalità musicale; sembra quasi che la musica, in analogia a quanto accade con il cinema, “spazializzi” “al quadrato” il tempo musicale: il compositore nella creazione riesce a far convivere forme temporali che si emancipano dalla linearità, dando luogo a quel processo che Salvatore Sciarrino definisce come “discontinuità della dimensione temporale” alla cui conclusione vi è una “forma a finestre”¹². La strategia oscillatorio-marginalista di Jacques Derrida riesce dunque a coprire compiutamente la *Kehre* della musica contemporanea, accompagnandone ed esaltandone tutte le implicazioni-sfumature.

II –*Seconda tesi: la nozione di “ospitalità” in Jacques Derrida e la sua estensione-applicazione all’universo di tensione-interazione musica-linguaggio*

Per meglio decontestualizzare in tutte le sue *nuances* il paradigma dell’“ospitalità” nella particolare declinazione di Jacques Derrida e per verificarne il grado di compatibilità con la musica parto dalla formulazione sintetizzata nella frase seguente:

Most o Guest, Gastgeber o Gast, l’ospite non sarà solo un ostaggio. Avrà almeno, secondo una profonda necessità, la figura dello spirito o del fantasma (*Geist, ghost*) [...]. Bisogna accogliere l’altro nella sua alterità, senza attendere, e quindi è necessario non fermarsi a riconoscere i suoi predicati reali. Bisogna, dunque, al di là della percezione, ricevere l’altro correndo il rischio sempre inquietante, stranamente inquietante, inquietante come lo straniero (*unheimlich*), dell’ospitalità offerta all’ospite come *ghost o Geist o Gast*¹³.

Il tema, oggi particolarmente attuale, dell’ospitalità consente, come nella prima tesi, un *détour* altrettanto analogico. La relazione di tensione-interazione fra musica e linguaggio può essere decostruita in maniera più sofisticata da un approccio che metta in evidenza l’ospitalità, l’aprirsi all’alterità, all’altro considerato in maniera biunivoca: essere ospite ed essere ospitato concernono sia la musica che il linguaggio e la sequenza può attraversare in eguale misura il primo movimento (l’aprirsi ospitale della musica al linguaggio) come il secondo (l’apparente at-

11 A.M. Morazzoni, *Tracce musicali nella filosofia contemporanea*, in G. Borio (a cura di), *L’orizzonte filosofico del comporre nel ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 311-324; in particolare p. 313.

12 S. Sciarrino, *Le figure della musica: da Beethoven a oggi*, Ricordi, Milano 1998, p. 97.

13 J. Derrida, *La parola all’accoglienza*, in *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998, p. 181.



Elio Matassi
Jacques Derrida e la musica

to rifrattivo con cui il linguaggio sembra respingere la sonorità). Alla logica meramente alternativistica dell'*aut-aut* subentra quella più sottilmente sfumata dell'*et et* che privilegia, senza fuorvianti concessioni giustapposizionistiche, la flessibilità della coappartenenza. La nozione di "ospitalità" mostra tutta la sua potenzialità ermeneutica se applicata, per esempio, a quei casi, molto frequenti, nella storia della musica in cui poesia e musica tentano di incontrarsi, di coniugarsi. Basti rammentare il celebre sonetto tratto dal *Canzoniere* petrarchesco, *Zefiro torna*¹⁴ ed al modo con cui è stato per così dire "trattato" in musica prima dal madrigale profano di Claudio Monteverdi¹⁵ e poi da Luca Marenzio¹⁶ o, anche, riferirsi alla prestigiosa storia della liederistica tedesca. Per chi non condivide l'estremismo nietzscheano – l'ispirazione musicale gode di un primato assoluto ed elegge, ovviamente a partire da sé medesima e, dunque, esclusivamente dal proprio punto di vista la poesia corrispondente¹⁷ – la soluzione dell'ospitalità, tracciata da Jacques Derrida, può offrire la *chance* decisiva per risolvere il controverso rapporto poesia-musica, rinunciando all'utopia wagneriana del *Tonwort*, della parola-suono, di una, in altri termini, omogeneizzazione-fusione radicale di due mondi così diversi. Nonostante lo scetticismo di chi, come Adam Krims, ha denunciato i rischi di un'applicazione troppo rigida del metodo decostruzionista alla teoria e all'analisi musicale¹⁸, proprio la centrale nozione di "ospitalità" nel suo uso analogico, può rappresentare una risposta finalmente dirimente di una questione sempre aperta nella storia della musica.

III – Terza tesi: il principio-responsabilità nell'accezione di Jacques Derrida come "rispondere a qualcuno dei propri atti" e la sua universalizzazione estetico-musicale

Negli ultimi quindici anni della sua vita i seminari di Jacques Derrida sono stati denominati *Questions de responsabilité*: il modello della responsabilità come "rispondere a qualcuno dei propri atti" che presume la libertà del soggetto nell'istante stesso in cui lo vincola all'altro da sé è un modello facilmente universalizzabile ed esportabile in altri campi e, in particolare, in quello musicale. Se assumiamo la contemporaneità quale luogo storico di riferimento privilegiato, l'assunzione della responsabilità, nella particolare configurazione-costellazione concettuale di Jacques Derrida, riesce a chiarire come la composizione debba coniugarsi con l'ascolto in un singolare *mélange* tra l'astrazione dei processi creativi, l'ideazione di un pro-

-
- 14 Molto utile a questo proposito la lettura di *Tempo e memoria. Percorsi di ascolto tra letteratura e musica*, a cura di L.C. Baldo-L. Chiesa, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003; in particolare per Petrarca e Monteverdi pp. 43-71.
- 15 C. Monteverdi, *ZefiroTorna*, in *Madrigali* di Claudio Monteverdi, Libro Sesto, a cura di G.F. Malipiero, VI, Universal Edition, Vienna 2004, pp. 22-28. Sui madrigali profani di Monteverdi sempre utile G. Pannain, *Polifonia profana e sacra*, in G. Barhlan-C. Gallico-G. Pannain, *Claudio Monteverdi nel quarto centenario della nascita*, ERI, Torino 1967; in particolare pp. 251-357.
- 16 Su L. Marenzio si veda la recente monografia di M. Bizzarrini, *Luca Marenzio*, L'Epos, Palermo 2003.
- 17 Su questo tema mi si consenta di rinviare al mio saggio, *F. Nietzsche: il musicologo ed il musicista* in G. Guanti (a cura di), *Nietzsche musicista*, numero tematico di "Civiltà musicale", 2000, 41, XV, pp. 59-73.
- 18 A. Krims, *Disciplining Deconstruction (For Music Analysis)*, in "19th Century Music", 1998, 21/3, pp. 297-324.

Il tema di B@bel

getto ed il confronto concreto con la materia fissata su nastro. Solo una responsabilità flessibile può corrispondere alla nuova vocazione del compositore contemporaneo che si compromette concretamente con gli strumenti elettronici e che presume l'intervento attivo – il vincolo con l'altro da sé – dell'ascoltante. Prendiamo, per esempio, la dichiarazione seguente di Bruno Maderna, estrapolata da una Conferenza tenuta a Darmstadt il 26 luglio 1957:

L'incontro col mezzo elettronico determinò un vero e proprio rovesciamento nelle mie relazioni col materiale musicale. A questo punto dovetti completamente riorganizzare il mio metabolismo intellettuale di compositore. Mentre il comporre strumentale è nella maggior parte dei casi preceduto da uno sviluppo di pensiero di tipo lineare – proprio perché si tratta dello sviluppo di un pensiero che non sta a diretto contatto con la materia – il fatto che nello studio elettronico si possono provare direttamente diverse possibilità di concretizzazione di strutture sonore, che attraverso manipolazioni continue si possano rinnovare e mutare all'infinito le immagini sonore così ottenute, e, infine, il fatto che si possa mettere da parte una grandissima scorta di materiali parziali, pone il musicista di fronte ad una situazione completamente nuova. Il tempo gli si presenta ora come il campo di un grandissimo numero di possibilità di ordinamento e di permutazione del materiale appena prodotto. Noi ora proviamo forti propensioni a questo tipo di pensiero e di condotta anche nella musica strumentale. Non ha senso chiedersi se sia stata l'esperienza elettronica a provocare un tale rinnovamento o se piuttosto essa stessa non rappresenti il risultato di uno sviluppo in questa direzione già presente nella musica degli ultimi anni. Indubbio è invece che la musica elettronica rende possibile dimostrare la validità di un tale modo di concepire la composizione [...]. L'ascolto stesso dei pezzi elettronici o di musiche strumentali derivanti dallo stesso pensiero compositivo è caratterizzato da questa realtà: non si ascolta più in un tempo lineare, ma sorgono nella coscienza numerose proiezioni temporali che non si possono più rappresentare con una logica unidimensionale¹⁹.

“Comporre” equivale pertanto alla manipolazione di un materiale – nuovo o rinnovato – concepito come parte di un insieme da organizzare all'interno di una struttura. Di tale struttura fa parte a pieno titolo anche l'ascolto di cui viene sempre più rafforzata la funzione eventuale. Alla forma cartacea della partitura si aggiungerà in questo caso il nastro magnetico, edito nella sola forma elettronica e depositato presso l'editore; disgiunto dall'esecuzione a stampa esso è parte integrante ed inseparabile del materiale a nolo per l'esecuzione. La musica elettronica reimposta la dimensione scritturale della musica su tre livelli differenziati: a) quello grafico-notazionale affidato alla carta (partitura edita, parte vocale inedita e parti strumentali precomposte); b) quello elettronico affidato al nastro; c) quello grafico-progettuale, determinato dal disegno di assemblaggio preperformativo di tutte le dimensioni dell'opera. Questa molteplicità di registri funge da base per la realizzazione di un evento sonoro non più identificabile nella sua forma grafica; in tal modo, ricordando una brillante formula, mutuata da un saggio di Jacques Derrida²⁰, il compositore contemporaneo

19 B. Maderna, *Esperienze compositive di musica elettronica*, in *Bruno Maderna. Documenti*, raccolti ed illustrati da M. Baroni e R. Dalmonte, Suvini Zerboni, Milano 1985, pp. 83-84. Illuminante il saggio di A.I. De Benedictis, *Scrittura e supporti nel Novecento: alcune riflessioni ed un esempio (Ausstrahlung di Bruno Maderna)*, in G. Borio (a cura di), *La scrittura come rappresentazione del pensiero musicale*, cit., pp. 237-291.

20 J. Derrida, *Scrivere sulla carta*, in “aut aut”, 1999, 291-2, pp. 15-39.



Elio Matassi
Jacques Derrida e la musica

che utilizza strumenti elettronici sembra servirsi della carta per andare, invece, ben al di là di un “principio della carta²¹”!

IV – *Quarta tesi: La scrittura e la différance di Jacques Derrida come superamento della pregiudiziale testualistico-notazionale e presa d'atto della funzione evenemenziale dell'ascolto*

La scrittura e la *différance* di Jacques Derrida postula un rovesciamento di paradigma nella considerazione della doppia vita della musica, divisa tra la sua dimensione più propriamente testuale – fissata mediante la scrittura e pertanto tramandabile – e quella evenemenzial-sonora, da considerarsi, invece, come momentanea e transeunte.

Se la cosiddetta scuola di Toronto (M. Mc Luhan, E. Havelock, W. Ong)²² aveva già iniziato un processo di revisione che conduceva al ridimensionamento della funzione scritturale, l'intuizione di Jacques Derrida che vibra in *La scrittura e la differenza* compie l'estremo passo per il riconoscimento pieno dell'ascolto. Nel dibattito contemporaneo la musicologia più avvertita con solide basi teoriche²³ ha maturato la convinzione che, nella doppia vita della musica, il suono sia la componente superiore e ontologicamente determinante rispetto al segno. Tesi che ritrova la sua prima formulazione significativa nelle *Lezioni di estetica* di Hegel. Nella gerarchia delle arti la musica appare subito dopo la pittura poiché in essa si registra il superamento della dimensione spaziale nell'istante vibrante, in un'«esteriorità che si sopprime nel suo sorgere con la sua stessa esistenza e sparisce in se stessa»²⁴. Walter Ong precisa il processo in base al quale nella scrittura moderna è sotteso un criterio astrattivo mediante cui il decorso temporale viene raffigurato nella successione spaziale. La scomposizione del suono in cellule segniche discrete e la spazializzazione del tempo sono le due condizioni pregiudiziali che la scrittura musicale condivide con quella alfabetica: «Il suono è un evento che ha luogo nel tempo, e il tempo 'avanza' instancabile, senza fermarsi o dividersi. Addomesticiamo il tempo se lo trattiamo spazialmente su un calendario o in un orologio, dove lo possiamo far apparire diviso in unità contigue»²⁵. La notazione musicale esercita una funzione assimilabile a quella dell'orologio. Suddivide il tempo in unità equidistanti definendolo mediante caratteri disgiunti e separati da intervalli definiti. Un sistema che dopo aver raggiunto l'apogeo, progressivamente nel corso dei secoli, viene spiazzato dall'emergere degli strumenti elettronici che prefigurano un pensiero aperto ed inter-

21 *Ivi*, p. 22.

22 Di Mc Luhan si può ricordare, *The Aagenbite of Outwit*, in “Location”, 1963, I/I, pp. 41-44; di E.A. Havelock, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, il melangolo, Genova, 1993; di W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986.

23 Mi riferisco in particolare a G. Borio, *Segno e suono. Sulle funzioni della scrittura per la rappresentazione del pensiero musicale*, cit.; ed ancora dello stesso *La composizione musicale: senso e ricostruzione*, in L. Perissinotto-M. Ruggenini (a cura di), *Tempo e interpretazione. Esperienza di verità nel tempo dell'interpretazione*, Guerini, Milano 2002, pp. 93-104; G. Borio *Il pensiero musicale della modernità nel triangolo dell'estetica, poetica e tecnica compositiva*, in Id. (a cura di), *L'orizzonte filosofico del comporre nel ventesimo secolo*, cit., pp. 1-50.

24 G.W. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997, p. 994.

25 W.J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 110-111.



Il tema di B@bel

attivo. La sua adozione impone una riflessione radicale sulla funzione della scrittura su cui Jacques Derrida ha esercitato il suo magistero più rappresentativo e che, dal punto di vista musicologico, può essere tradotto analogicamente dallo schema seguente: «[...] tra musica elettronica da una parte e musica grafica e d'azione dall'altra, si arriva alla perfetta convivenza di due diverse forme di testualità, l'una solo (o quasi esclusivamente) da vedere – immagine del processo sonoro –, l'altra solo (o quasi esclusivamente) da ascoltare – essenza del processo sonoro»²⁶. Mettere in discussione la “scrittura” per avvicinarsi alla “differenza” significa promuovere un processo di valorizzazione dell'ascolto, l'unico in grado di restituire dignità identitaria ametafisica al suono e all'ascoltante-ascoltanti, entrambi da considerarsi rinnovati soggetto-oggetto dell'ascolto. Universalizzare in chiave musicale il principio-differenza comporta una carica eversiva dirompente rispetto al sistema grafico-notazionale-rappresentazionale che ha contraddistinto fino ad un certo punto la storia della musica occidentale. Jacques Derrida è stato in grado di capire la portata e la direzione-processo di una tale storia per capovolgerne il senso, come suggerisce splendidamente la chiusa di *Ce qui reste à force de musique*:

Une fois que tous les codes, les programmes, toutes les métaphores d'écriture ont été épuisés, dénoncés dans leur insuffisance, excédés, donc, une fois qu'un immense travail s'est fait comme en pure perte, que toutes les traces déterminées ont été effacées ou emportées, que tout le trajet s'est comme miné lui-même, jusqu'à la question 'quelque chose s'est-il passé ?' 'quelque chose m'est-il arrivé', un événement a-t-il eu lieu ? etc., que reste-t-il ? Pas rien. Mais ce *pas rien* ne se présente jamais, ce n'est pas quelque chose qui existe et apparaisse. Aucune ontologie ne le domine²⁷.

26 A.I. De Benedictis, *Scrittura e supporti nel Novecento: alcune riflessioni ed un esempio (Ausstrahlung di Bruno Maderna)*, cit., p. 245.

27 J. Derrida, *Ce qui reste à force de musique*, cit., pp. 102-3.



Jean-Luc Nancy

IPSO FACTO COGITANS AC DEMENS

*Comment parler l'absence, la disparition,
Quand l'absence n'est pas absente, ni la disparition
Tout à fait disparue, puisqu'elle vient à manquer?
Et que manquer à ce manque est hors je, hors jeu,
comme on voudra, mais la "folie", et on n'en parle plus,
ou à nouveau l'impossible folie, et on parle, mais pour dire quoi?*

Agnès Godès, *L'oreille de Jacques*

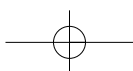
1. Une histoire de fous

Dans une controverse restée fameuse, Foucault et Derrida mirent naguère en jeu non seulement deux manières de lire Descartes, mais deux façons d'interpréter le partage supposé par le couple des termes "raison" et "folie". On ne rappellera pas ici les données précises de ce débat. Il suffira d'indiquer que là où le premier, Foucault, avait désigné dans l'instauration de la rationalité classique une exclusion corrélatrice de la déraison, là même le second, Derrida, répondait que le sujet de la dite raison ne pouvait pas se déterminer, s'identifier ni se présenter sans que sa subjectivité ne soit *ipso facto* assignable aussi bien sous la "folie" que sous la "raison".

Ipsa facto: cette expression qui signifie "par le fait même", ou encore, si l'on veut bien "par la même chose du fait", et que l'on remplaçait parfois par *eo ipso*, "de cela même" ou bien – indiscernablement en latin – "de lui-même", sinon, pour être plus méticuleux, "de lui lui-même", cette expression est employée ici précisément à propos du "même" et de la même chose du même. L'enjeu est en effet l'énoncé cardinal *ego sum*, lequel est très loin de se limiter à signifier "je suis", puisqu'il articule en réalité ceci, que le sujet du *sum* – la première personne du singulier déjà de soi inscrite (*eo ipso*) dans la forme verbale *sum* sans qu'aucune adjonction de pronom y soit nécessaire – le sujet de cet "être" déclaré par le verbe, c'est-à-dire cet être lui-même dans sa qualité ontologique la plus propre (dans son *être* même), cet être donc ou cet étant en tant qu'il est, *je* le suis, moi qui l'énonce, *ego*, pronom en somme superfétatoire mais dont le caractère excessif s'avère coextensif et coessentiel à la propriété ontologique dont il s'agit.

Je suis: il est au moins certain qu'il y a cet être, mais il est *ipso facto* certain que ce qu'ainsi il y a est *je* qui le dis et qui me dis, et pour autant que je le dis, sans autre forme ou sans autre procès de validation, de légitimation ni de raison rendue. C'est autour de ce point, autour du point d'assertion de l'être dans sa propre diction, que gravitait l'enjeu de la controverse.

Marquons ici un temps d'arrêt, à l'effet de mettre au clair notre dispositif de départ: la dispute entre les deux auteurs ne nous intéresse pas pour elle-même. Nous tiendrons seulement pour acquises deux propositions très simples:



II *tema di B@bel*

A. Foucault et Derrida ne se situaient pas du tout sur le même plan. Le premier s'intéressait à une histoire des schèmes théoriques et pratiques de la "raison", de ses représentations et des opérations menées sous leur gouverne (le "renfermement" de la folie), tandis que le second s'attachait à l'opération philosophique en tant que celle-ci ne peut – quelque tribut qu'elle paye à sa configuration d'époque – faire moins que s'efforcer de tenir en suspens, et même en échec, les schèmes et les représentations dont tout d'abord elle dispose dans le cadre de son temps. En d'autres termes, Derrida s'occupait de ce qui, sous le nom de philosophie (mais peu importe le nom, et lui aussi doit être suspendu), ne peut jamais que résister à toute espèce d'assignation ou de dévolution préalable de ce que "raison" veut dire. Par principe – ce qui signifie que le principe, ici, est de refuser tout principe, faute de quoi resterait impossible le moindre premier pas. La disposition profonde de Derrida ne pouvait se comprendre qu'à l'aune de celle de Descartes lui-même: une suspension générale de tout assentiment, ou bien, pour le dire en des termes qui ont été ceux de Hegel, une *skepsis* radicale et essentielle au cœur de l'acte philosophique comme tel. En termes husserliens une *epoché*, une retenue de toute imposition ou imputation de sens constitué. De toutes les manières, une impossibilité d'identifier "philosophie" avec aucune espèce déterminable de "rationalité".

B. De manière paradoxale, celui qui dans cette affaire se présentait tout d'abord selon la perspective d'une sympathie, voire d'une empathie avec cette "folie" que le dispositif rationaliste vient à refouler et à renfermer – celui dont l'œuvre fournit d'ailleurs plusieurs exemples remarquables de cette proximité ou de cette intimité avec l'inquiétante étrangeté de la folie, celui-là même qui ressentait si bien comment cette dernière suspend la possibilité de l'œuvre, c'est-à-dire la possibilité de la *poiesis* cathartique ou apotropaïque élevée devant l'insupportable face-à-face avec la non-face, celui-là donc, Foucault, restait en somme posté sur la rive de la raison, dans l'espace de son discours et de ses œuvres – précisément – espace à partir duquel seulement pouvait être désigné le bord de clôture conceptuelle, médicale, sociale et institutionnelle dont il décrivait si justement l'édification. En lui donnant la réplique, Derrida s'engageait au contraire, du moins de manière implicite, à ne pas laisser cette clôture se refermer simplement *devant* lui ou devant son discours, mais à laisser au contraire, en quelque façon et en quelque point, le tracé de la clôture se brouiller, se déchirer ou se déclore, courant le risque et la chance d'y affoler la raison plutôt que d'y arraisonner la folie.

Reprenons donc, une fois ces remarques faites – dont la portée n'est absolument pas de valider un des discours en invalidant l'autre, cela doit être clair, mais de signaler une hétérogénéité irréductible qui ne peut pas ne pas se présenter partout où la philosophie s'efforce d'être elle-même.

2. *Revenir au même*

Elle-même, la philosophie – c'est-à-dire justement une difficulté, une inquiétude, voire une angoisse et une aporie à s'identifier *elle-même* (proprement elle-même, sans incertitude, et identique à soi). La raison philosophique – la *sophie* elle-même, donc, ou bien le *logos*, la raison *pure*, voire l'Esprit ou bien encore la Volonté, l'Intuition ou la Pensée: tous


II

 Jean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

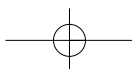
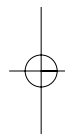
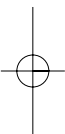
ces noms tournent plus ou moins bien, plus ou moins pesamment, autour d'un identique et immuable centre de gravité, si ce n'est aux abords d'un unique trou noir. *La raison philosophique ne revient pas au même*: pas au même que quelque autre raison qui se puisse trouver ou invoquer, pas au même qu'à une raison en mesure d'exclure la folie, et ainsi jamais non plus au même qu'elle-même.

Voilà de quoi Derrida n'aura guère cessé de s'occuper et voilà ce qui devait lui faire opposer au partage de Foucault – entre une raison et son autre – cette dissension plus intime dans la raison “même”. Voilà comment il devait en conséquence épouser cette folie au sein de laquelle la raison sombre *ea ipsa* lorsqu'elle parvient à s'identifier – à moins que l'inverse ne soit vrai, c'est-à-dire à moins que Derrida ait dû venir à la philosophie poussé par une folie en lui qui s'y destinait de manière forcenée. On le sait, il a montré lui-même quelle intimité il entretient avec le *forcené* comme avec d'autres figures de la fureur égarée. (Ce n'est pas que Foucault, au demeurant, n'ait pas été conduit par une autre et semblable folie. Mais le contraste entre eux était, s'il est permis de le rendre en formules simplistes, celui qui se joue entre une pensée occupée à conjurer sa folie et une autre qui s'emploie à conjurer sa raison. Qu'il soit clair, toutefois, qu'on ne fait pas ici de psychologie, mais tout au plus une caractérologie des pensées).

Contrairement à ce qui fut quelquefois colporté par des glossateurs étourdis ou par des interprètes hâtifs, jamais Derrida n'attenta au *sujet*. Il reconnut plutôt en lui le nécessaire croisement de l'identité et de la différence (de l'identité et de *sa* différence) et si pratiquement jamais il ne thématiza ni ne problématiza ce croisement sous le nom de “sujet”, c'est bien parce que ce nom lui paraissait d'emblée surdéterminé tantôt par la vacuité de l'unité kantienne appropriative des représentations, tantôt, à l'opposé, par l'engorgement de la réplétion égoïque. De l'une et de l'autre manière, c'est la présupposition qui se trouvait ainsi suspectée: le sujet comme substrat ou support de soi, essentiellement capable de se supporter et de se rapporter à soi (au même), substance sans accident. Mais pour autant, il ne renonçait pas, il n'a jamais renoncé à l'affirmation de la première personne, ni donc à la *personne* même, bien que ce terme lui aussi reste écarté de son vocabulaire pour d'évidentes raisons de compromission avec les suavités hypocrites de la “personne humaine” (sa vie, sa dignité, avec un abrégé de ses droits).

Or de la première personne, d'une écriture philosophique en première personne telle que rarement, jamais sans doute depuis Nietzsche, Kierkegaard et Descartes la philosophie ne l'avait connue (ou bien depuis la *mimesis* dialogique de Platon – et il faudrait prêter attention à tous les dialogues chez Derrida, à tous les “tu” ou “vous” auxquels le “je” est *adressé* (expédié, confié, adonné, aliéné) – à moins que ce ne soit, plus sourdement, depuis le “j'engendre le temps” du schématisme kantien ou encore depuis la *Jemeinigkeit* heideggerienne), d'une profération et par conséquent d'une perforation personnelle, d'un poinçonnage égologique du concept, Derrida fait un usage exceptionnel, exorbitant même si l'on veut, ou bien extravagant – pour tout dire fou en ce qu'il revendique un outrepassement du sage et régulier anonyamat de la raison.

Simple question jusqu'ici trop négligée: pourquoi aura-t-il tant écrit en première personne, et selon tous les rôles de cette personne: *ego* transcendantal, personnage de dialogue, signataire, confessant, expéditeur de cartes et de lettres?



II *tema di B@bel*

L'enjeu de cet usage tient à ce qu'il performe autant qu'il perfore la folie dans et de la raison. La première personne tout à la fois récuse l'impersonnalité du discours de raison et prétend se substituer à elle, effectuant à elle seule – *ea ipsa* – la performance ou la perforation d'une vérité *seipsam patefaciens* en même temps qu'elle perfore cette patéfaction du seul orifice singulier de son élocution.

(Quant à l'abus manifeste qu'il fait des assonances et de toute espèce de contact, de contraction et de contamination verbale, quant à ce déchaînement allitératif que je viens d'imiter au passage, réglons lui paisiblement son sort: oui, c'est la folie de Derrida que de faire résonner indéfiniment une allitération dans laquelle il veut entendre et faire entendre – et *se* faire entendre comme – non seulement l'assonance littérale ou littéraire contreposée au détimbrage et à la matité du pur concept, mais l'itération allotropique dont le sujet ne peut qu'être transi et dont il va s'agir maintenant de parler. C'est à coup sûr une folie dangereuse, et que guette toujours le risque d'un cratylisme hyperbolique – comme si le mot “différance” ou “destinérance” devait typer la chose même. Mais elle se déjoue aussi ou du moins elle se défie elle-même (et se défie d'elle-même) en ne prétendant faire “ni mot, ni concept”, en multipliant frénétiquement ses effets de langue, de style et de livre pour les abandonner, disséminés, comme des cailloux roulés dans son torrent. Si la folie de Foucault est l'absence d'œuvre, celle de Derrida est l'excès de l'œuvre: double polarité).

Ecrivain (disant, lâchant, jetant) *je*, Derrida manifeste, à l'instar de quiconque employant ce mot, que celui qui dit/écrit “je” à l'instant détache et dépose hors de lui cet opérateur de son identité. Cette déposition ou cette exposition l'affole autant qu'elle l'assure. Elle l'affole pour l'assurer et parce qu'elle l'assure.

Dans l'ontologie énonciative, de l'*ego sum*, Descartes reconnaît avant tout ceci: que le *logos* n'est pas ici *au sujet de* l'être, mais bel et bien *sujet de l'être*, et tout ensemble essence d'une substance dont toute la propriété est de se rapporter à soi.

Descartes le savait, puisqu'il a pris soin de préciser que la vérité egontologique possède une validité coextensive à sa profération. L'*ego* subsiste en se disant et du fait de se dire: *eo ipso, ego*. Il est mis au monde autant et pour autant qu'il est mis en scène et qu'il est mis en jeu dans sa profération – et pour autant par conséquent que surgit avec lui l'irréductible écart entre lui-même sujet de son énonciation et lui-même sujet de son énoncé, cet écart que ne réduira aucune science du langage et que ne comblera aucun poème. Cet écart détermine la mise au monde comme une mise en scène (il sera l'acteur de son propre rôle) et comme une mise en jeu (avec gain du sujet contre perte de substance, ou bien l'inverse: désormais *logo-* et *onto-* jouent l'un contre l'autre aux deux sens de “contre”). Théâtre d'égarement, illusion tragi-comique.

Descartes précise que cette profération – *ego sum* – peut être verbale ou mentale: or cette équivalence introduit subrepticement sinon une aggravation, du moins une confirmation sévère des dures lois de l'egontologie. Si la *mens* équivaut à la *vox* (cependant que la *vox*, en ce lieu textuel de la deuxième *Méditation*, équivaut à son *scriptum*, à sa trace déposée, exposée et en soi différée comme l'est l'instant husserlien du présent vivant), c'est que la voix *s'appelle* autant que l'écriture *se rappelle*: elle résonne, elle retentit pour être, et pour retentir il lui faut un corps creux. Comment le corps de Descartes, celui de Derrida ou de quiconque qui dit *je* ne serait-il pas pareil à ces corps de verre dont s'imaginent pourvus les fous que Descartes évoque? Comment ne tremblerait-il pas en résonnant de son propre ap-



 Jean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

pel? Car ce qu'il profère – *sum*, je suis – il l'appelle au loin, très loin – *ego* comme un écho qui se revient à peine, qui ne se revient qu'en se brisant et en se perdant, et qui cependant se revient et se rappelle depuis le plus immémorial, le plus antéprédicatif, le plus prénatal et le plus insensé des lieux. *Mens seipsam dementat*: l'esprit se rend dément lors même qu'il se spiritualise proprement.

3. Où le sujet s'égaré

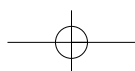
Derrida m'apparaît – avec Artaud, près de lui à le toucher, ce forcené pourtant si différent – comme quelqu'un qui fit un jour et qui sans doute fait toujours, qui fait chaque jour et autant de fois qu'il parle ou qu'il pense l'épreuve de cette démence dont est constitué le plus remarquable et le plus terrible présent que l'homme moderne ait trouvé à se faire: la coïncidence avec soi a lieu dans une collision où la substance et le sujet se brisent l'un contre l'autre. L'accident devient essentiel.

Dès lors que penser revient à s'éprouver pensant – mais n'en est-il pas ainsi depuis Parménide et Platon? depuis Augustin et Anselme? – cette épreuve revient aussi à éprouver l'insensibilité de cela à quoi le rapport est impossible puisque ce n'est rien d'autre que le rapport lui-même, la propriété de *ego* en tant que *ego ipse*, l'*ipso facto* d'*ego* avéré ne tenir qu'à un fait de langage et au fugitif dépôt d'une trace qui jamais ne reconduira jusqu'à cela, à celle ou à celui dont elle est la trace.

Il s'affole (Derrida, le sujet) de ne trouver que sa trace et que celle-ci aille s'effaçant. Il s'affole de se trouver trace. Il lui faut donc réitérer la trace. Il lui faut se retracer – se retirer le portrait – pour tenter de retenir un peu de ce qu'il sait, d'un savoir absolu, ne pouvoir pas retenir, bien qu'il puisse y toucher, mais toujours seulement y toucher sans le voir ni le savoir, sans le posséder ni le comprendre, sans même pouvoir le vouloir sous peine de ne vouloir que le vouloir lui-même et son acharnement de furieux.

Il déploie donc la puissance de l'ontologie énonciatrice dans une profération inlassable, insatiable, dont la plus archaïque décision n'est assurément pas une autre que celle-ci: ne jamais cesser de faire résonner la parole en écho de l'*ego* qui ne peut que s'allitérer pour approcher ce très peu de raison que sa folie laisse briller le temps incalculable de la coïncidence *eo ipso* impossible et certaine, fortuite, éternelle, contingente et nécessaire, lumineuse et mortelle, désespérante.

Ce très peu de raison où la raison défaille en s'assurant de soi, s'affolant de cette assurance même, ne tient à rien de moins qu'à l'autre en elle qu'elle reconnaît – l'autre, elle-même, sa langue, son sexe, son ami(e), sa loi, sa voix, sa trace – cela qui fait le cœur de la liberté kantienne, de l'esprit hégélien, de l'être heideggerien, enfin de l'*ego* cartésien, cela se fait ici plus impeccablement, plus follement connaître au point de fuite d'une perte originelle. Le nerf, le nœud ou bien le clou, le pèse-nerfs qui affole la pensée tient à ceci: la propriété d'une perte originelle est que par elle, en elle, l'origine se perd dans son propre orifice. C'est une autre version de la faute originelle: celle-ci en effet ne survient pas au sujet, mais le constitue. Elle le constitue pécheur, c'est-à-dire en dette de la sainteté qui fonde son existence (mais la sainteté, on ne peut que la devoir).



II *tema di B@bel*

Derrida n'emploie pas ce langage, mais celui d'une inguérissable douleur: la mélancolie de l'autre perdu (de l'autre en moi, de moi, par moi perdu, l'autre que moi et l'autre moi, l'autre saint innocent) ne sera relevée par aucun deuil, ne sera rédimée par aucun salut. Cette douleur le rend fou, ou bien plutôt: cette douleur est folle, elle est la folie même. Elle est l'égarément de la raison en elle-même – qui fait sa loi, sa structure, son histoire et enfin sa raison même (sa raison d'être, sa raison pleinement suffisante).

Ce qui est perdu de cette manière – l'autre, le même – on pourrait à bon droit le nommer le frère, ou la sœur de la raison. Derrida récuse peu de motifs avec plus de véhémence que celui de la fraternité. Sans reprendre ici le détail de cette *disputatio*, je voudrais suggérer seulement ceci: non seulement le frère ne se donnerait que dans la mort du père (conformément, en somme, à la légende freudienne), mais il ne se donnerait que lui-même disparu, perdu d'une perte originelle. Invoquer la fraternité, dès lors, ne reviendrait pas à convoquer un modèle familial (naturel, consanguin, de plus masculin – mais je néglige ici la question du sexe): il s'agirait bien plutôt d'éloigner la famille dans l'impossible. La "famille", c'est-à-dire le nouage impossible du nécessaire et du contingent, de la nature et de la culture, l'aporie de toute pensée réglée sur un schème de l'origine (de la génération, du *genos*, du genre, etc.). De fait, la famille, la fraternité, la co-originarité (c'est-à-dire l'origine en soi, s'il n'est pas d'origine représentable autrement que commune) sont et doivent rester l'impossible et l'intolérable, le risque même de l'étouffement dans la substance – et nul sujet ne vient qu'en en sortant et en "quittant sa mère et ses frères".

Resterait à se demander ce que peut vouloir dire un commandement ou bien une prescription de l'impossible – et par exemple, la prescription d'une "fraternité" morale et politique. Je n'irai pas plus loin, ici, à ce sujet. Je voulais seulement remarquer que la folie de Derrida n'est peut-être rien d'autre qu'un tel affrontement ou une telle exposition à la nécessité de l'impossible. (A l'impossible, nous sommes tous tenus. Mais il y a deux manières de s'y laisser obliger: l'une se règle sur l'impossibilité de l'impossible, l'autre sur sa possibilité. Les départager n'est pas simple – n'est pas possible. Mais ce partage est le même que celui qui distribue raison et folie comme l'unité du *même* sujet.)

4. *Contingence et coïncidence*

En vérité, cependant, le sujet s'annonce et se présente. En vérité, il touche à son autre. Il s'atteint, il touche à soi, et non seulement c'est à cet instant qu'il s'échappe (ne fuyant pas à l'écart de l'instant présent: s'échappant *dans* le présent même), mais cette touche elle-même est la cause de sa fuite. Il ne se fuirait pas, s'il ne s'était pas trouvé. Il ne s'impossibiliserait pas, s'il n'en avait rencontré la possibilité. En s'atteignant, il se repousse aussi, il écarte de soi ce soi qui ne peut être proche que selon cette loi de la proximité qui impose une distance d'autant plus intense qu'elle est à la mesure de l'approche elle-même et du voisinage, du côtoiement, de l'effleurement.

Il se connaît donc être soi dans cet implacable éloignement de sa proximité. Il se connaît ne pas l'être. Il est serré dans ce *double bind*, entravé par cette double bande qui le tire et qui l'étire à hue et à dia, comme un supplicé tiré par quatre chevaux vers les quatre points cardinaux.

IIJean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

Sa raison se perd au contact d'elle-même: au point de la tangence, au point de cette contingence coïncidente qui est son point de sujet (de naissance, de présence, de partance). Elle s'y affole. Cette folie n'a rien d'exorbitant, d'excessif ni de démesuré : elle est très exactement mesurée à l'unité et à la certitude du sujet de la raison. Pour le dire avec l'aide de Kant, "folie" ne signifie pas ici *Schwärmerei* (délire, représentation débridée, ignorance des limites de l'expérience) mais désigne au rebours le *Trieb* de l'inconditionné, la pulsion, le désir, la poussée de la raison vers un "principe des principes" au-delà duquel plus rien n'est à attendre et plus rien ne manque à la suffisance de la raison. Le sujet de la raison n'est pas ce qu'il doit être à moins d'être engagé – et d'être ainsi égaré – dans cette pulsion proprement exorbitante. Rien ne doit échapper à sa maîtrise, et pour finir il doit être capable de ranger sous sa souveraineté sa plus propre et sa plus intime désappropriation.

En ce sens sa folie est paranoïa, folie d'identité et de surveillance inconditionnelle de tout ce qui pourrait l'entamer dans son exception absolue: identité inidentifiable, impossible à ramener dans l'unité, disséminée dans son principe et pour cette raison archi-principielle, c'est-à-dire archaïque, archéologique et architectonique jusqu'au point où l'*arché* se précède de soi-même indéfiniment, irrépressiblement, anarchiquement, impossiblement.

Mais la même folie se module sur un mode schizophrénique. Son essence est un doublement, une répétition de soi en soi précisément là où la raison même en se redoublant s'interrompt, en s'arrivant se quitte: raison de la raison, fond du fond, mêmeté de l'identique, antécédence mutuelle de l'énoncé et de l'énonciation, *ego sum*, "moi je suis" proféré en l'absence ou en la perte originelle de tout moi, Ainsi cette folie est-elle d'une part la folie d'être à soi : il est fou de lui-même, au sens où l'on dit "être fou de son corps" (d'ailleurs il est aussi cela, fou de son corps en tant que son âme y est bien plus intimement mêlée qu'aucun pilote ne peut l'être à son navire). D'autre part elle est la folie de n'être à soi que comme à l'autre, en l'autre mais au sens où l'*autre*, par essence, n'a pas d'*en-soi* à l'intérieur duquel s'introduire et se retrouver.

L' "autre" veut dire: le même abîmé, le même précipité en soi dans le gouffre de l'*en*: l'intériorité, le "sens interne" qui n'a de sens strict et de raison dernière qu'à résorber en soi la totalité du dehors, sans reste, sans autre reste du moins que le mouvement même de la résorption et de l'absorption, l'interminable intussusception.

S'avalier, voilà ce qu'il ne peut pas. Il ne peut pas se digérer – pas jusqu'au bout. Toujours il reste un en trop ou un en moins qui l'empêche de faire un, d'être quelqu'un, aussi simplement un et aussi uniment quelconque que quiconque paraît l'être.

Il lui faut l'autre: l'autre lui fait défaut. L'autre le quitte dès qu'il l'atteint, dès qu'il vient au contact de sa mêmeté. L'autre disparaît d'entrée de jeu, et le livre donc à ce qu'il finit par nommer le "*cogito* de l'adieu". Je suis, dit-il disant adieu, faisant adieu – "adieu, adieu!", "*ade, ade!*", "*winke, winke!*" fait-il comme un enfant allemand, comme un enfant divin qui ferait en lançant les dès de la contingence ce signe insignifiant, ce *Wink* signal du dieu vers l'*Ereignis*, vers l'événement appropriant qui s'éloigne toujours à la distance de l'autre.

II *tema di B@bel*

5. *Coagitatio*

Voilà le cœur de sa folie: le propre, l'appropriation et l'exappropriation du propre. *Cogito* de l'adieu au propre: je suis, et je suis en tant que je pense cet être propre ou bien que je me pense proprement être. Je pense, c'est-à-dire que je suis à moi-même identiquement en étant à l'objet de ma pensée. Je me pense: j'efface toute distinction de l'objet, je la résorbe en ma plus propre distinction de sujet. Je me saisis en saisissant mon être: cela irait de soi, *eo ipso*, si seulement mon être et l'être qui le pense ne faisaient pas aussitôt deux, dans l'instant même dont en même temps l'unité se disloque *ipso facto*. Alors, adieu, adieu déjà au même comme à l'autre et d'un seul mouvement.

La vieille identité de l'être et de la pensée – cette identité qui de toujours fait l'affaire de la pensée – se perd lorsqu'elle se trouve et s'écarte lorsqu'elle se touche. Si elle réussit, en effet, ou bien l'être s'évapore ou bien la pensée chavire. Adieu à l'un ou à l'autre – et peut-être aux deux ensemble lorsque le sujet *se pointe* pur réel (se) cogitant (*coagitatio*, agitation frénétique de soi à soi, entre soi et soi).

Au vrai, il y a deux identifications possibles de l'être et de la pensée: l'une subsume l'être sous une pensée présupposée, et elle donne une folie maniaque, destructrice, dissolvante, totalitaire ; l'autre confère à la pensée le poids et l'épaisseur de l'être, l'apodicticité de l'existence indéductible. Il en résulte une folie secrète, exaltée seulement de se tenir sur la limite du possible et d'y guetter le nécessaire autant que l'impossible ou bien l'improbable et l'incalculable.

La certitude qui est celle de l'*ego sum* ne se fonde pas en raison puisqu'elle est sa propre raison. Telle est l'évidence cartésienne : invisible à elle-même autant qu'illuminante. Pas de raison au fond, ou pas de fond à la raison. Pas d'enseigne à l'auberge, dit Leibniz : on ne peut s'y reconnaître. *Ego* et *sum* se fondent l'un l'autre: autant dire se retirent l'un à l'autre toute chance de s'assurer. Bien loin de s'étayer l'un par l'autre, ils ne tiennent ensemble que par un tremblement nerveux, une sorte de défaillance ou de vertige commun qui livre ensemble à l'insensé et l'être et la pensée.

Voilà comment Derrida comprend Descartes, et voilà, du même coup, pourquoi il le comprend: le point de la certitude, le point de la présence à soi, le point de *ego* (bien plus que le point de "l'*ego*") est un point de rupture, un effondrement constitutif du "fond qui serait tout à moi". Adieu, dit-il, je t'ai perdu, je t'ai déjà perdu, toi plus intime à moi que mon intimité, toi plus interné en moi que mon internalité. Mon égoïté, mon *Ereignis*, mon *Eigenschaft* (ma qualité propre), mon *Eigentum* (mon bien propre), ma mêmeté ou mon altérité (c'est tout un, si c'est "mien", chaque fois mien), cela s'aliène par principe et d'origine, cela m'aliène et m'exproprie en pleine appropriation.

Ma certitude inébranlable à toute extravagance des sceptiques est certaine en cela qu'elle est improuvable et improbable, indécidable. Chaque fois que mon assertion la pose, mon énonciation montre la faille: rien d'autre que la bouche ouverte qui montre son arrière-fond obscur et le spasme de sa glotte: *gl, ss, qual, ponge, différence...* langue folle, concept borygmique, *cogito* en ton de glas, *patho-logie* comprise comme un chiasme des deux termes, langage en souffrance, maladie de langage, passion en guise de langue, pathétique énonciative, logique obsidionale.



 Jean-Luc Nancy
Ipsa facto cogitans ac demens

La patho-logie commence dans un récit ou dans un argument dont la langue seule est le sujet – c'est-à-dire tout ensemble l'auteur et le thème. Un automatisme idiotique et idiomatique prend en charge ou supplée l'autoconstitution d'*ego*. S'il y a un "*cogito* de l'adieu", c'est parce que la perte instantanée (transcendantale en somme, ou existentielle) de soi (du même, de l'autre) se module aussitôt en un long, à vrai dire interminable adieu. Elle se module: elle se plaint, elle s'épanche, elle se chante, elle se vocalise, elle s'écrie ou s'écrit – interminable thrène d'un *se*, d'un *ipse*, d'un *soi-même* en lui-même abîmé dans l'autre et *se* disant *adieu* comme il dit aussi *viens!* et comme il dit *oui*, autant de fois qu'il se salue dans l'autre, autant de fois qu'il s'adresse à l'autre, qu'il s'expédie et qu'il s'envoie dans l'autre, comme autre. Tout se passe comme s'il devait s'agir de s'y retrouver en s'y perdant – non pas cependant par une compensation de la perte, mais par l'incalculable, indéterminable, indécidable creusement de la perte elle-même, de telle sorte que la perte serait seule à garder le secret d'un *soi-même* en général. C'est là ce que récite sa pathologie, sa folie d'en appeler à toujours plus de langue et toujours plus de langues pour attester le même, unique, irrémédiable égarement.

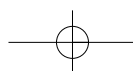
6. *L'amour propre*

C'est une folie amoureuse: il s'aime et il veut être aimé de soi. C'est-à-dire qu'il veut qu'en lui (en lui-même comme en tout autre soi-même), l'autre que tout autre, l'absolu singulier, soit l'objet d'un chérissenement, d'une dilection, d'une prédilection et d'une élection elle-même singulière, absolue et irremplaçable. En aimant l'autre en soi, l'autre que soi, il franchirait sans la combler ni la réduire la distance infinie de la perte et de l'adieu.

La passion primitive est l'amour de soi, au dire de ce Rousseau dont toute la confession est de se savoir d'autant plus étranger au monde que présent à soi, mais ainsi d'autant plus hors de soi, plus intimement aliéné qu'aucune étrangeté au monde ne saurait y atteindre.

L'amour n'est jamais autre chose que l'amour de soi au point précis où il perd son objet même: l'amour de cette étrangeté qui se présente proférant ce mot singulier, *ego*, qui ne désigne personne sauf le parleur lui-même, un autre chaque fois. D'Augustin à Descartes, à Rousseau et à Nietzsche, à Rimbaud, il n'en a jamais été autrement. L'amour de soi se connaît perdant son objet dans l'autre, abandonnant son objet à l'autre sujet, à l'altérité intarisable du sujet. Cette perte infinie le rend fou – de douleur et de joie, indiscernablement, de larmes et de rire.

C'est ainsi qu'il est seul: fut-on jamais plus seul que dans la folie? Fut-on jamais plus seul qu'Augustin, Descartes, Rousseau, Nietzsche, Rimbaud et Artaud, jamais plus seul que chacun, que quiconque et que chaque un qui ne fait nombre avec nul autre mais reste abandonné, abîmé dans son impossible unité comme dans l'évidence de sa mort même (de la mort qui emporte le même). tre seul c'est être en proie à l'amour de soi sans objet, à la folie qui vient devant ce vide ouvert par la bouche d'où sort "*ego*", sans vis-à-vis ni face-à-face, sans aucune face ni surface: seul l'intervalle entre soi et soi, entre le même et l'autre, entre toi et moi qui suis un autre toi. *Ego sum* veut s'entendre répondre *tu es* – mais il ne peut savoir s'il entend plus, en fait, que cette sienne volonté.



II *tema di B@bel*

Il est seul, il est fou, mais sa solitude est peuplée de toutes les solitudes semblables: de ses semblables par l'esseulement, de ses égaux dans l'*ego*, tous également incommensurables à leur être-soi aussi bien qu'entre eux incommensurables malgré cette égalité ou bien à cause d'elle. Tous proprement inappropriés à leur être même, à leur *sum*, à leur *existo*.

Tout amour est élection du propre: il veut le plus propre du propre, il veut son *Ereignis*: il veut s'*enteignen* et se *zueignen* à son *Ereignis* – s'aliéner et se dédier à son appropriation. Dans la passion la plus extatique et la plus folle, c'est le plus intime que toute intériorité qui s'exalte et se perd dans l'autre. Aucune pensée de l'amour ne méconnaît cela, de quelque manière qu'elle veuille le moduler – amour des corps ou des idées, du savoir ou de la beauté, de Dieu, du prochain, du lointain, de soi, de l'autre. Au bout du compte, il n'y a pas de différence entre l'amour d'oblation et l'amour de concupiscence (d'autres diraient: entre l'amour et le désir). Il n'y a que la différence par laquelle le propre s'écarte de lui-même pour s'approprier – différence infinie que Derrida ponctue du marquage insensé de sa "différance": différence de l'adieu, du *cogito*, de l'être et de la pensée – ouverture de leur mêmeté.

L'amour propre est le propre de l'amour pour autant que le propre, en se distinguant et en se retranchant à l'infini, en se retirant très loin par-delà toute propriété et toute appropriation possible, n'a d'autre loi que de se perdre en soi hors de soi. (Assurément, il faut le dire au passage, cela interdit d'accepter l'opposition que souhaite Rousseau entre d'une part un amour de soi primitif et innocent et d'autre part un amour propre qui vient au contact des autres et dans le désir de se distinguer (opposition qui rejoue celle de l'amour de Dieu et de l'amour propre). Car les autres sont toujours déjà là, et toujours déjà le désir de la distinction mêle sa méchanceté à l'amour de soi en tout autre. Ce qu'on nomme l'éthique se joue au point de cette mêlée.)

Soi en soi perdu – ou bien *ego sum*, *ego existo* entendu dans sa traduction la plus littéraire: moi je suis, moi je sors, je me présente au dehors et par conséquent je m'é gare. J'é gare "moi": je l'expose et je l'exile hors de sa demeure, ou plutôt dehors au propre dedans de sa demeure (dehors au dedans du poêle de Descartes), selon le délai, le moratoire différentiel attaché (comme il l'a noté, relevé avec anxiété) à toute demeure où l'on ne réside jamais que dans l'expectative d'une dernière demeure où il ne sera plus question de demeurer.

Mais déjà tout de suite, ici même à l'instant, à demeure et sans demeurer, l'amour proprement entretient, anime et agite le désir et le goût de soi, d'être à soi et ce faisant d'aller sans attendre, sans réserve ni retard, immédiatement à ce qui n'offre aucune prise immédiate ni médiate : à cette altérité du même et mêmeté de l'autre, à cette folie de la raison, à cet égarement du *principium rationis* dans lequel seul, enfin, la raison se connaît selon l'événement exorbitant de son inconditionnalité, de son invention infinie et infondée, de sa transcendance proprement insensée (ce qu'il aime nommer sa "déconstruction" l'impossibilité d'achever l'édifice et d'en livrer les clefs tout autant que de clore les comptes de l'ouvrage).

L'amour fou est le propre du propre qui dit *adieu* à soi en soi et pour soi, au même en l'autre, à l'autre donc aussi en tant qu'un autre même. Derrida écrit qu'un "*je dois te porter*", qu'il emprunte à Celan, "*l'emporte à jamais sur le 'je suis', sur le sum et sur le cogito*" car "*avant d'être moi, je porte l'autre*". Dans cette antécédence immémoriale et anoriginaire, orificielle, *je précède* et *se précède* en somme en tant qu'il porte l'autre. Cela s'entend comme le port d'un fardeau, comme le support d'un infirme, comme une prise en char-

II

Jean-Luc Nancy

Ipsa facto cogitans ac demens

ge et bien entendu aussi (il y a pensé) comme une manière d'être enceint(e): je porte l'autre en moi selon la loi de sa division qui tressaille en mon sein et qui va le distinguer de moi. C'est ainsi que le sujet subjective: étant support de l'autre.

Cela veut dire encore: faire que la raison s'aime d'amour propre – la *philosophie* même, ou la *pensée*, pesée, gravité, idée du corps dans sa chute propre; faire que la raison s'aime au point où cet amour révèle l'aliénation originaire qui la précède et qui l'emporte depuis qu'elle est raison: *logos*, folie de s'abîmer dans la responsabilité – réponse et garantie – au sujet du sujet, au sujet de celui, de celle ou de cela qui jamais ne répondra de soi, dans aucune langue qui se puisse entendre, mais qui toujours fera retentir son idiome aussi sonore, “*le monde est parti / je dois te porter*” (cela se passe donc aussi là où philosophie et poésie s'éprouvent l'une l'autre, se portent l'une l'autre et sont l'une à l'autre insupportables).

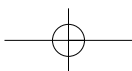
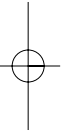
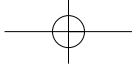
Patho-logie encore: il souffre, il est malade de se faire si mal ou si excessivement entendre. Il prie d'une même phrase pour qu'on l'écoute et pour qu'on se détourne: “je dois te porter” demande au lecteur de s'éloigner aussi bien que de s'approcher, résonne comme un appel et comme une plainte, toujours comme une sorte de prière. Avant la profération d'*ego sum* il y a comme une prière, comme une imploration qui d'un même souffle accueille l'autre et ploie sous sa charge – ce qui s'appelle aimer.

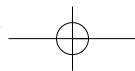
Cette imploration est partout chez lui, elle ne cesse de résonner dans sa voix. Elle est la prière secrète de son discours: qu'il porte l'autre, qu'il sorte du monde en portant l'autre, ainsi porté, emporté par lui.

La différance de soi à soi, la différance du même au même, dans l'identité ou bien dans l'être, est une pensée de cette prière amoureuse: que je te porte et qu'ainsi tu m'emportes. Que je sois délivré de moi.

L'amour est pour Descartes une des actions ou une des propriétés de la *res cogitans* (au même titre que le vouloir, le concevoir, l'imaginer ou le sentir). Il consiste à se conjointre à un autre jusqu'à le considérer comme un autre soi-même. Un autre soi-même: un autre donc, au lieu et place du même, mais un autre aussi tout autant que moi autre que lui-même. Un autre qui se rapporte à soi en étant exposé au dehors de soi. Un autre qui m'emporte alors que je le porte.

Cet emportement est une folie. Cette folie est la raison d'une pensée. Cette pensée est le développement rigoureux et conséquent de ce qui depuis si longtemps s'est engagé au titre du porter et du supporter: *hypokeimenon*, soubassement, suppôt, sujet – la substructure et la substance de cet accident que nous sommes.



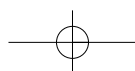


ABSTRACT

Prendendo come “pretesto” la celebre *disputatio* tra Michel Foucault e Jacques Derrida circa la separazione tra ragione e follia nel momento in cui si instaura la “razionalità classica”, Nancy ci parla della “follia” che marca non solo la riflessione derridiana, ma la filosofia tutta nella sua difficoltà ad identificarsi e la ragione stessa nell’incessante lavoro con cui cerca di “ri-venire” a se stessa. La ragione da sola non è in grado di escludere la follia, e Derrida in tutto il suo lavoro ha sempre contrapposto alla separazione foucaultiana un *partage* più intimo alla ragione stessa. Per questo non ha mai semplicemente negato né il soggetto né la ragione, ma li ha continuamente interrogati, problematizzati, “decostruiti”; non ha mai rinunciato alla prima persona, tanto che la sua è piuttosto una “scrittura filosofica in prima persona”, e fa un uso eccezionale, esorbitante, iperbolico di pronomi personali, per rivendicare “un oltrepassamento del saggio e regolare anonimato della ragione”. Nancy sottolinea come questo uso “*performa quanto perfora* la follia, nella e della ragione”; l’enunciazione in prima persona rifiuta l’impersonalità del discorso della ragione e pretende sostituirsi ad essa, *performando* una verità che scaturisce dalla sola elocuzione, dalla bocca che proferisce l’enunciato.

Scrivendo “io”, in quello stesso istante, *eo ipso* Derrida e con lui chiunque altro, «stacca e depone fuori di sé questo operatore della sua identità», ed è proprio questa “deposizione” o questa “esposizione” che lo rende folle nel mentre lo assicura: lo rende folle per assicurarlo e perché lo assicura. In questa, che Nancy chiama “ontologia enunciativa” dell’*ego sum*, Cartesio stesso aveva riconosciuto «l’essenza di una sostanza della quale tutta la proprietà è di rapportarsi a sé», un *ego* che esiste e sussiste in quanto e per quanto si pensa o si dice, aprendo tra sé-soggetto della sua enunciazione, e sé-soggetto del suo enunciato, uno scarto che né le scienze del linguaggio né la poesia potranno più ridurre. Così l’uomo nel cercarsi si smarrisce: l’accidente diviene l’essenziale e il soggetto diventa folle ritrovandosi solo come traccia, come eco di un *ego* che non può che allitterarsi per ritrovare quel poco di ragione che «la sua follia lascia brillare il tempo incalcolabile della coincidenza *eo ipso* impossibile e certa, fortuita, eterna, contingente e necessaria, luminosa e mortale, disperata».

L’*ego cogito* si fa conoscere nel punto di fuga di una “perdita originale” precipitando da quella bocca che proferisce “io sono”; questa perdita in Derrida non ha i connotati della colpa, ma i toni di un dolore senza fine, di una “malinconia dell’altro perduto” che non può essere rilevata da nessun lutto né redenta da nessuna salvezza. Questo dolore che lo rende folle, è la follia stessa, lo sviamento della ragione in se stessa; e la follia di Derrida non è forse altro, dice Nancy, che tale *affrontarsi*, o *esporsi* alla necessità dell’*impossibile*, al *partage* che distribuisce ragione e follia nell’unità dello stesso soggetto. Una *ragione folle* si distribuisce



II tema di B@bel

tra paranoia e schizofrenia, tra un'identità sempre riaffermata ed uno sdoppiamento sempre ripetuto nella "follia" di non poter essere a sé se non come all'altro, ma nel «senso in cui l'altro, per essenza, non ha dell'*in-sé* all'interno del quale introdursi e ritrovarsi».

Al soggetto occorre (*il faut*) l'altro, ma l'altro manca, gli fa difetto, scompare dall'inizio, abbandonandolo a un *cogito* che dice addio all'evidenza cartesiana e a ogni pretesa di proprio, appropriazione, esposto, nella relazione all'altro, all'evento inappropriabile di ogni accadere. Ne risulta una follia segreta che, come l'evidenza cartesiana, è illuminante ma invisibile a se stessa, in cui *ego* e *sum* si fondono l'un l'altro, si tendono in un «tremore nervoso», in una *défaillance*, in una vertigine: così Derrida comprende Cartesio: l'*ego* è un punto di rottura, un affondamento costitutivo, il "*cogito* dell'addio" si trova solo perdendosi, e questa perdita custodisce il segreto del se stesso. Si tratta di una *follia amorosa*, di un assoluto singolare (*ego*) per un altro assoluto singolare e insostituibile (*sé* o un altro) che rivela la sua assolutezza e la sua insostituibilità soprattutto nel lutto.

Nancy sottolinea come ogni amore sia in fondo "elezione" del proprio, *l'amor proprio* è *il proprio dell'amore* ma qui il proprio si ritira da ogni proprietà o appropriazione possibile, non avendo altra legge che quella di perdersi in sé fuori di sé. *Ego sum, ego esisto* è attraversato dalla differenza come apertura della propria medesimezza: esco, mi presento tra gli altri, mi perdo, mi espongo fuori della mia dimora «nell'aspettativa di un'ultima dimora dove non sarà più questione di dimorare».

Per questo l'amore è segnato da una "trascendenza propriamente insensata", ciò che Derrida "ama" chiamare la sua "decostruzione", l'impossibilità di completare, fermare il discorso, di chiudere i conti con qualsiasi pensiero, affidando alle parole di un poeta l'impegno a continuare a filosofare. "Io devo portarti" canta Celan e Derrida vi legge l'obbligo a continuare a pensare, a dialogare con l'altro, anche nell'assenza. Ma il poeta non dice di una morte particolare, esprime invece "un'antecedenza immemorabile e anoriginale", "prima di essere io, io porto l'altro": il soggetto si soggettivizza "essendo supporto dell'altro". E senza enfasi Nancy ci invita a portare con noi Derrida, sottolineando come l'"io devo portarti" invita il lettore tanto ad «allontanarsi quanto di avvicinarsi, risuona come un appello e come un lamento, sempre come una specie di preghiera», affidata a ciascuno di noi.



Silvano Petrosino

L'INVENZIONE DELLA DECOSTRUZIONE “Come se si dovesse reinventare l'avvenire”

1. *Simulacro e specularità*

Psyché. Inventions de l'autre è un volume di 650 pagine, pubblicato nel 1987, in cui Derrida raccoglie ventisei articoli pubblicati dal 1978 al 1987¹. All'interno del volume gli articoli sono ordinati cronologicamente, anche se il primo saggio dopo *l'Avant-propos* è del 1983-84, ed è appunto quello che dà il titolo all'intera raccolta².

Questo titolo, un po' strano, sembra essere una trovata, un'invenzione; Derrida stesso lo sottolinea con ironia, ma forse non solo per ironia:

Che cosa vado ad inventare ancora? Ecco forse un *incipit* inventivo per una conferenza. Immaginate: un oratore osa presentarsi così davanti ai suoi ospiti. Sembra così non sapere che cosa dirà: dichiara con insolenza che si accinge ad improvvisare. Dovrà inventare al momento e si chiede ancora: che cosa dovrò proprio inventare? Ma simultaneamente egli sembra sottintendere, non senza tracotanza, che il discorso improvvisato resterà imprevedibile, cioè, come d'abitudine, 'ancora' nuovo, originale, singolare, in una parola: inventivo³.

La questione al centro di questa conferenza – ma così, dopo la scelta di un simile titolo, anche al centro dell'intero volume – sembra dunque essere la seguente: come essere innovativi, originali, nuovi, come inventare qualcosa che sia proprio nuovo, autenticamente diverso, altro per l'appunto? Se l'altro è l'originale per eccellenza, come è possibile ed è possibile inventarlo, magari mettendo in gioco tutta la propria forza psichica, tutta la propria capacità d'immaginazione?

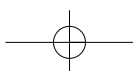
Nelle due pagine dell'*Avant-propos* la questione al centro dell'intero volume viene determinata nel seguente modo: in un primo momento Derrida afferma che la «situazione epistolare», il tono di lettera di alcuni dei testi riuniti avrebbe potuto determinare un certo tito-

1 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987. Successivamente l'opera è stata rieditata, sempre per i tipi di Galilée, in una nuova versione ampliata: volume I (1998), volume II (2003).

2 *Ivi*, pp. 11-61. Il titolo della conferenza è, a differenza di quello del volume, al singolare: *Psyché. Invention de l'autre*.

3 *Ivi*, p. 11.

4 Come avviene ad esempio in *La carte postale de Socrate à Freud et au-de-là* (1980), testo fondamentale all'interno dell'opera derridiana, in cui l'insistenza sulla "lettera" completa la riflessione sul segno in quanto scrittura, esaltando al tempo stesso il rinvio al "gramma" (*De la grammatologie*, 1967) e quello al "seme" (*La dissemination*, 1972). Sul tema della scrittura ritornerò al termine di questo intervento.



Il tema di B@bel

lo della raccolta. Tuttavia, pur riconoscendo la legittimità di una tale indicazione, egli dichiara di aver voluto compiere in questa occasione un'altra scelta facendo così risaltare non tanto la lettera, non primariamente la lettera⁴, quanto piuttosto la psiche, o meglio ciò che si potrebbe intendere come quello «specchio chiamato psiche»⁵. Un tale accento sulla psiche non sembra, d'altra parte, del tutto estraneo alla «situazione epistolare» in cui si trovano coinvolte molte pagine del volume; è lo stesso filosofo francese a sottolinearlo:

All'altro a cui ogni volta ci si rivolge, la questione diventa anche domanda. Quest'ultima, nella sua forma più generale e più implicita, potrebbe essere sinteticamente così tradotta: che cos'è un'invenzione? E che cosa significa l'invenzione quando essa deve essere *dell'altro*? Invenzione dell'altro: questo implica forse che l'altro resta ancora *me, in me, di me*, o meglio *per me* (proiezione, assimilazione, interiorizzazione, introiezione, rappresentazione analogica, nella migliore delle ipotesi fenomenalità)? *Oppure* [corsivo mio, S.P.] che la mia invenzione dell'altro resta l'invenzione di me attraverso l'altro che mi trova, mi scopre, mi istituisce o mi costituisce⁶?

In questa brevissima introduzione la prospettiva all'interno della quale si muove l'interrogazione derridiana – conviene ripeterlo: interrogazione che caratterizza non solo il primo saggio, ma l'intero volume dell'87 – si trova così chiaramente delineata. La questione, come anticipato, è la seguente: che rapporto si stabilisce tra l'invenzione e l'alterità? È possibile pensare all'invenzione, riflettere e speculare su di essa come ad uno dei luoghi dell'alterità? In altri termini: il lessico relativo all'inventare è adeguato ad accogliere, pensare e dire l'evento dell'alterità? Il sospetto che si agita al fondo di un simile interrogativo è fin troppo chiaro: si tratta sempre del già ricordato «specchio chiamato psiche» o più sinteticamente di ciò che bisogna definire «narcisismo». La questione potrebbe allora essere così tradotta: come immaginare un'uscita dal narcisismo, o anche: è possibile immaginare un'uscita dal narcisismo dato che la stessa psiche (di cui l'immaginazione sembra essere una delle facoltà peculiari) è forse necessariamente ed inevitabilmente narcisistica? Da questo punto di vista:

Si tratta qui di speculare su di uno specchio e sulla logica sconcertante di ciò che si chiama tranquillamente narcisismo⁷.

“Tranquillamente” significa che assumendo il narcisismo come un dato e come un'ovvietà, non solo alla fine non si specula più di esso, ma neppure si è più in grado di riconoscere ciò che eventualmente ne segna il limite e ne indica l'al di là. In tal senso «lo specchio chiamato psiche» potrebbe far pensare alla psiche stessa come ad uno specchio, solo come ad uno specchio, laddove invece – ed è questo il secondo tema o il controcanto dell'unico tema che con insistenza la riflessione derridiana sviluppa, anche in queste pagine – si tratta

5 J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, cit., p. 10. Può essere utile ricordare che “psiche” è chiamato anche un mobile costituito essenzialmente da uno specchio allungato, impennato a due sostegni laterali, usato un tempo per camere da letto. Il riferimento è chiaramente al mito di Eros e Psiche, come se una donna guardandosi in questo specchio si trovasse bella come Psiche.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.



Silvano Petrosino
L'invenzione della decostruzione

forse di riconoscere l'apertura di un'altra scena, il "già aperto" di un'altra scena rispetto alla quale il soggetto si trova sempre in posizione di rispondente: è, per l'appunto, l'"oppure" che introduce la mia invenzione dell'altro come «l'invenzione di me attraverso l'altro che mi trova, mi scopre, mi istituisce o mi costituisce», o che svela la mia questione come ciò che «corrisponde sempre a qualche domanda venuta dall'altro», lasciandosi così «già precedere da una strana affermazione»⁸. L'inversione che si produce in questa scena, l'inversione che è questa scena è ciò che Derrida non esita a riconoscere, semplicemente, come il campo stesso dell'"esperienza":

L'altro senza di me, al di là di me, non in me, nell'esperienza impossibile del dono e del lutto, nell'impossibile condizione dell'esperienza, non è forse ancora un'altra cosa? Il dono, il lutto, la *psiche*, è *pensabile* al di là di ogni psicologismo? E allora che cosa significa pensare⁹?

In un certo senso l'intera opera del filosofo francese non fa che perseguire questo unico intento: riconoscere e far emergere la "paradossia"¹⁰ dell'*inversione essenziale che abita ogni esperienza* e che di conseguenza decostruisce ogni «proiezione, assimilazione, interiorizzazione, introiezione, rappresentazione analogica» e perfino ogni "fenomenalità". Pertanto, se ogni questione, se ogni mia questione «corrisponde sempre a qualche domanda venuta dall'altro», che cosa significa fare esperienza del pensiero e pensare l'esperienza?

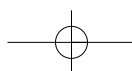
2. Cicerone, Ponge, Leibniz: tre invenzioni

La parte centrale del saggio dell'83-84 è costituita dall'analisi di alcuni passaggi dell'opera di Cicerone, di Ponge e di Leibniz letti nei loro diversi rapporti con il tema dell'invenzione. Non ha senso in questa sede ripercorrere in tutta la sua ampiezza la lettura di Derrida che, come sempre, nel lavorare attorno ad un concetto procede pazientemente facendo emergere presupposti e non detti, slittamenti linguistici e censure concettuali. È invece utile individuare quegli snodi che meglio possono aiutare a comprendere la *ratio* più profonda che muove l'interpretazione derridiana.

8 *Ibidem*. È questo a mio modesto avviso un punto essenziale dell'intera riflessione del filosofo francese. Al riguardo di un tale "già", Derrida si spiega in un'altra occasione leggendo e sollecitando, come spesso è avvenuto, Heidegger: «A questa promessa, a questa risposta che si dà *a priori* sottoforma di acquiescenza, a questo impegno della parola nei confronti della parola, a questa parola data dalla parola e alla parola – a tutto ciò Heidegger dà il nome di *Zusage* [...]. Dunque nel linguaggio, la domanda non ha affatto l'ultima parola. Innanzi tutto perché non è la prima parola. E comunque sia, prima del parlare c'è quella parola a volte senza parole che chiamiamo il 'sì'. Una specie di pegno pre-originario che precede ogni altro impegno nel linguaggio e nell'azione [...]. Il pensiero dell'*Ereignis* è all'altezza di tale acquiescenza capace di rispondere al – e di im-pegnarsi con il – linguaggio. E l'essenza dell'uomo si dispiega solamente in tale risposta e in tale responsabilità [...]». (J. Derrida, *De L'Esprit*, Galilée, Paris 1987, tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 110-114). Ho cercato di analizzare più attentamente tale tematica in S. Petrosino, *La rationalité du "dejà"*. *Derrida et la réponse*, in "Cahier de l'Herne", 2004, 83, pp. 199-205.

9 J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, cit., p. 10.

10 *Ivi*, p. 59.



II tema di B@bel

Il tema, si è detto, è quello dell'invenzione, o meglio del rapporto tra invenzione e alterità: che cos'è un'invenzione? Un altro modo di avanzare la medesima questione è, ad avviso del filosofo francese, il seguente:

[...] si tratta per la decostruzione di metter in causa lo statuto tradizionale dell'invenzione stessa. Che cosa significa? Che cos'è un'invenzione? Che cosa fa un'invenzione? Essa arriva a *trovare* per la prima volta. Tutto l'equivoco si concentra sul termine 'trovare'¹¹.

Più oltre questa seconda domanda viene ripetuta: «Che cosa vuol dire trovare?»¹². Chiedersi «Che cos'è un'invenzione?» significa, sembra che significhi chiedersi «Che cosa vuol dire trovare?».

Il primo autore con il quale Derrida si confronta è Cicerone. In questo caso l'argomento in oggetto è quello dell'invenzione oratoria e più precisamente dell'*inventio*, primo momento della tecnica retorica, seguito dalla *dispositio* e dall'*elocutio*, dall'*actio* e dalla *memoria*. Il filosofo francese giustifica questa scelta osservando che per parlare dell'invenzione è necessario innanzitutto interrogarsi sulla latinità del termine, poiché è quest'ultima a determinare la storia e la problematica del nostro concetto. Cicerone si imporrebbe così come un passaggio obbligato. Derrida ricorda ch'egli affronta l'argomento rispondendo ad un desiderio del figlio, «*Studeo, mi pater, Latine ex te audire ea quae mihi tu de ratione dicendi Graece tradisti, si modo tibi est otium et si vis*»:

Cicerone padre risponde a suo figlio. Gli dice, come in una eco o come in una replica narcisistica, che il suo primo desiderio di padre è che suo figlio sia il più dotto possibile (*doctissimum*). Con la sua bruciante richiesta, il figlio si è dunque posto davanti alla domanda paterna. Il suo desiderio brucia del desiderio di suo padre che non esita a soddisfarne e a riappropriarsene soddisfacendolo¹³.

La "latinità" del termine "invenzione", dunque, avrebbe soprattutto a che fare con la tradizione e in particolar modo con le strutture parentali:

Desideravo cominciare con un elogio del padre Cicerone. Anche se egli non avesse inventato nient'altro, trovo che ci sia molta *vis*, molta forza inventiva in qualcuno che apre un discorso sul discorso, un trattato dell'arte oratoria e uno scritto sull'invenzione, con ciò che chiamerei la *questione del figlio* come questione *de ratione dicendi* che si trova anche ad essere una scena di *traditio* in quanto tradizione, transfert e traduzione [...]. Il figlio che parla, interroga, domanda con zelo (*studium*) è il frutto di un'invenzione? Si inventa un figlio¹⁴?

La figura del figlio, del discorso (latino) sull'invenzione come discorso rivolto al figlio, sembra così collocare il tema dell'invenzione all'interno di una trama che rinvia necessa-

11 *Ivi*, p. 35.

12 *Ivi*, p. 45.

13 *Ivi*, p. 13.

14 *Ivi*, p. 14.

IISilvano Petrosino
L'invenzione della decostruzione

riamente al legame in quanto contratto, istituzione, legalità, legittimità. Ma d'altra parte – ecco un primo spostamento prodotto dalla lettura derridiana relativamente al rapporto invenzione-alterità:

Ogni invenzione suppone che qualche cosa o qualcuno venga per la *prima volta*, qualche cosa a qualcuno o qualcuno a qualcuno, e che sia altro. Ma affinché un'invenzione sia un'invenzione, vale a dire *unica*, anche se tale unicità deve dare luogo ad una ripetitività, è necessario che questa prima volta sia anche un'ultima volta, dato che l'archeologia e l'escatologia si fanno segno all'interno dell'ironia di un *solo* istante¹⁵.

È questo un punto fermo dell'interpretazione derridiana; il concetto viene espresso fin dalle prime righe dell'articolo:

Un'invenzione suppone sempre qualche illegalità, la rottura di un contratto implicito, essa introduce un disordine nella tranquilla disposizione delle cose, perturba le convenienze¹⁶.

Letta sullo sfondo di questa istanza dell'unicità emerge con chiarezza, proprio in relazione allo statuto dell'invenzione oratoria, la pertinenza dell'identità che Derrida stabilisce tra i due interrogativi ricordati: «Che cos'è un'invenzione?» e «Che cosa vuol dire trovare?». In verità la retorica *non può* in alcun modo inventare, soprattutto perché essa *non deve* mai farlo; la pertinenza e l'efficacia del suo discorso si fondano infatti sulla legalità e rinviano necessariamente alla *doxa*, cioè al già saputo e mai, assolutamente mai, al non ancora saputo e al totalmente nuovo. Da questo punto di vista l'invenzione retorica, l'invenzione che la retorica pensa e pratica, *non può* mai porsi al di fuori della tradizione, del legame (ad esempio parentale: padre-figlio) in quanto contratto ed istituzione: anzi, a rigore essa *non deve* mai avere a che fare con «la prima volta». Il destino a cui l'*inventio* è votata è così inevitabilmente quello del ritrovamento e mai quello di una vera inversione; osserva a tale riguardo R. Barthes:

L'*inventio* rinvia non tanto ad una invenzione (degli argomenti) quanto ad una scoperta: tutto esiste già, bisogna solo ritrovarlo: è una nozione più 'astrattiva' che 'creativa'. Il che è corroborato dalla designazione di un 'luogo' (la *Topica*), da cui si possono estrarre gli argomenti e da cui essi vanno ripresi: l'*inventio* è un percorso (*via argumentorum*). Questa idea dell'*inventio* implica due sentimenti: da una parte, *una fiducia molto ferma nel potere di un metodo*, d'altra via: se si getta la rete delle forme argomentative sul materiale, con una buona tecnica, *si è sicuri* di riportare il contenuto di un eccellente discorso; dall'altra, la convinzione che lo spontaneo, l'ametodico non porta a niente: *al potere della parola finale corrisponde un nulla della parola originale*; l'uomo non può parlare se non gli si fa partorire e per questo c'è una *techné* particolare, l'*inventio*¹⁷.

Più prossima, se così posso esprimermi, è la lettura che Derrida compie di Ponge. In questo caso il filosofo francese si concentra su una breve poesia intitolata *Fable*:

15 *Ivi*, p. 16.

16 *Ivi*, p. 11.

17 R. Barthes, *L'ancienne rhétorique*, R. Barthes, Paris 1970, tr. it. di P. Fabbri, *La retorica antica*, Bompiani, Milano 1972, pp. 59-60, corsivi miei. Analogamente H. Lausberg afferma: «La *inventio* non vie-

Il tema di B@bel

Par le mot *par* commence donc ce texte
 Dont la première ligne dit la vérité
 Mais ce tain sous l'une et l'autre
 Peut'il être toléré ?
 Cher lecteur déjà tu juges
 Là de nos difficultés [...].
 (APRES sept ans de malheurs
 Elle brisa son miroir).

Commentando questo testo Derrida insiste soprattutto sull'istanza di incominciamento, di prima volta, con cui essa si apre, e al tempo stesso sul gesto della rottura dello specchio con cui essa si chiude:

Fable dice l'allegoria, il movimento di una parola per passare all'altro, dall'altro lato dello specchio. Sforzo disperato di una parola infelice per oltrepassare lo speculare ch'essa stessa costituisce. Utilizzando un altro codice si direbbe che *Fable* pone *in atto* la questione della referenza, della specularità del linguaggio o della letteratura, e della possibilità di dire l'altro o di parlare *all'*altro [...] fin da ora sappiamo che in ciò ne va giustamente della morte, di questo momento del lutto dove la rottura dello specchio è ad un tempo ciò che vi è di più necessario e di più difficile. Più difficile perché tutto ciò che noi diciamo, facciamo, piangiamo, per quanto tesi siamo verso l'altro, resta *in noi* [...]. Ma è proprio per questo che la rottura dello specchio è ancora più necessaria¹⁸.

Ecco, di nuovo, la sottolineatura della legge del narcisismo, ma anche dell'urgenza dell'apertura al suo al di là; *Fable*, questa «allegoria dell'allegoria»¹⁹, si presenterebbe dunque come un'invenzione e più precisamente come una favola dell'invenzione, come se il racconto di una favola fosse l'unico luogo ove poter dire/pensare un'autentica invenzione:

Fable, la favola di Francis Ponge s'inventa in quanto favola. Essa racconta una storia apparentemente fittizia, che sembra durare sette anni. E l'ottava riga lo ricorda. Ma innanzitutto *Fable* racconta un'invenzione, essa si racconta e si descrive da se stessa. Fin dall'inizio, si presenta come un inizio, l'inaugurazione di un discorso e di un dispositivo testuale. Essa fa ciò che dice, non accontentandosi di enunciare, come accade in Valery, in *Au sujet d'Eurêka*: '*Au commencement, était la Fable*' [...]. *Fable* è simultaneamente, grazie al movimento della sua sintassi, una specie di performativo poetico che *describe* ed *effettua*, sulla stessa riga, il suo proprio generarsi [...]. Se

ne rappresentata come un processo creativo (come in alcune poetiche moderne), ma come un ritrovamento per mezzo della memoria (analogamente alla concezione platonica del sapere): le idee adatte al discorso esistono già come *copia rerum* nell'inconscio o nel subconscio dell'oratore e devono solo essere richiamate alla memoria da un'abile tecnica e possibilmente da un continuo esercizio. La memoria viene rappresentata come una totalità di spazio, nelle cui singole parti ('luoghi', *topoi*, *loci*) sono distribuite le singole idee. Per mezzo di domande adatte (analogamente al metodo della maieutica socratica) vengono richiamati alla memoria i pensieri nascosti nei *loci*» (H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, Max Hueber Verlag, München 1967, tr. it. di L. Ritter Santini, *Elementi di retorica*, il Mulino, Bologna 1969, p. 30).

18 J. Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre*, cit., p. 20.

19 *Ivi*, p. 21.



 Silvano Petrosino
L'invenzione della decostruzione

Fable è ad un tempo *performativa* e *constativa* fin dalla sua prima riga, allora questo effetto si propaga per la totalità della poesia così generata²⁰.

Ora, osserva Derrida, proprio nell'istante in cui si riconosce la peculiarità di questo testo in cui l'inventare viene ricondotto all'interno dell'ordine stesso della parola, ecco emergere la difficoltà che travaglia dall'interno ogni invenzione (si tratta ancora e sempre del nesso tra l'inventare ed il trovare):

[...] il concetto d'invenzione distribuisce i suoi due valori essenziali tra i due poli del constativo (scoprire o svelare, manifestare o dire ciò che è) e del performativo (produrre, istituire, trasformare). Ma tutta la difficoltà dipende dalla figura della co-implicazione, dalla configurazione di questi due valori. A tale riguardo *Fable* è esemplare fin dalla sua prima riga. Essa inventa grazie (*par*) solo all'atto d'enunciazione che al tempo stesso fa *e* descrive, opera *e* constata. La 'e' non associa due gesti diversi. Ciò che constata è il performativo stesso poiché quest'ultimo non constata nulla che gli sia anteriore o estraneo. Esso performa constatando, effettuando il constatare – e null'altro²¹.

Poco oltre, dopo aver ricordato che un'invenzione non è mai una creazione nel «senso teologico di una creazione dell'esistenza come tale, *ex nihilo*»²², Derrida conclude la sua lettura di Ponge affermando:

In ogni caso la *Fable* di Ponge non crea nulla, nel senso teologico del termine (almeno in apparenza), essa non fa che inventare ricorrendo ad un lessico e a delle regole sintattiche, ad un codice in uso, a delle convenzioni alle quali si sottomette in un certo modo. Ma essa dà luogo ad un avvenimento, racconta una storia fittizia e produce una macchina introducendo uno scarto all'interno dell'uso abituale del discorso, disorientando in una certa misura l'*habitus* d'attesa e di ricezione di cui essa ha tuttavia bisogno; essa forma un inizio *e* parla di questo inizio, e, all'interno di questo doppio gesto indivisibile, inaugura. È in ciò che risiede questa singolarità e questa novità senza le quali non ci sarebbe invenzione²³.

Attraverso la lettura di Leibniz Derrida si sofferma soprattutto sulla determinazione moderna dell'idea di invenzione; è questo il luogo in cui si verificherebbe quel gesto essenziale in forza del quale l'inventare verrebbe ricondotto e ridotto all'interno dell'atto, e soprattutto della logica, del "programmare": l'invenzione moderna sarebbe pertanto solo quella programmata o programmabile. È proprio all'origine di un simile gesto che bisognerebbe riconoscere Leibniz, anche Leibniz, sebbene per certi aspetti non tutto Leibniz.

Alcune delle pagine che Derrida dedica al filosofo tedesco sono raccolte sotto il titolo *Brevets: l'invention du titre*²⁴; perché, si chiede il filosofo francese, dovendo parlare dell'invenzione, è necessario insistere sul "brevetto"? Ma perché questo termine è forse

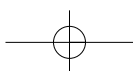
20 *Ivi*, pp. 22-23.

21 *Ivi*, pp. 23-24.

22 *Ivi*, p. 35

23 *Ivi*, p. 36.

24 *Ivi*, pp. 39-42.



Il tema di B@bel

[...] il miglior indice della nostra attuale situazione [...] ciò che si chiama ‘invenzione’ da brevettare si trova così programmata, cioè sottomessa a potenti movimenti di prescrizione e di anticipazione autoritarie le cui modalità sono le più diverse. E ciò accade sia all’interno del cosiddetto campo dell’arte o delle belle arti, sia all’interno del dominio tecnico-scientifico. Ovunque il progetto di sapere e di ricerca è innanzitutto una programmatica delle invenzioni²⁵.

È questo uno degli aspetti essenziali dell’interpretazione derridiana che proprio per questo sente il dovere di concentrarsi su Leibniz:

Tutta la politica moderna dell’invenzione tende ad integrare l’aleatorio all’interno dei suoi calcoli programmatici. Sia come politica della ricerca scientifica che come politica della cultura [...]. Malgrado l’apparenza, ciò non è in contraddizione con il progetto leibniziano: si deve tener conto dell’aleatorio, bisogna dominarlo integrandolo come un margine calcolabile [...]. Ecco ciò che tentano di fare tutte le politiche della scienza e della cultura moderne: programmare l’invenzione. Il margine aleatorio ch’esse vogliono integrare resta omogeneo al calcolo, all’ordine del calcolabile. Esso dipende da una quantificazione probabilistica e resta, si potrebbe affermare, all’interno dello stesso ordine e all’interno dell’ordine dello stesso. Nessuna sorpresa assoluta. Si tratta di ciò che chiamerei l’invenzione dello stesso. È ciò che accade per ogni invenzione, o quasi²⁶.

Come già ricordato, ad avviso di Derrida questa declinazione moderna del concetto “invenzione” è solidale, anche se non del tutto, con il “progetto leibniziano”. A partire dal XVII secolo,

[...] forse tra Leibniz e Descartes, non si parlerà quasi più dell’invenzione come di scoperta disvelante di ciò che si troverebbe già presente (esistenza o verità), ma sempre più, anzi unicamente, come di una scoperta produttiva di un dispositivo che si può definire tecnico in senso ampio, tecnico-scientifico o tecnico-poetico. Non si tratta semplicemente di una tecnicizzazione dell’invenzione. Quest’ultima è sempre stata legata all’intervento di una *techné*, ma ora, all’interno di quest’ultima, è ormai la produzione – e non solo il disvelamento – a dominare l’uso del termine ‘invenzione’²⁷.

All’invenzione “disvelante” il moderno avrebbe così sostituito l’invenzione “produttiva”; tale sostituzione avrebbe determinato, *ma contemporaneamente sarebbe stata essa stessa determinata da un metodo di ricerca*, da ciò che da quel momento bisogna più correttamente definire un “programma di ricerca”. Derrida cita a tale riguardo la *Logique de Port-Royal*, ma poi anche osserva:

Quando Leibniz parla di ‘inventori della verità’, è bene ricordare, come fa Heidegger in *Der Satz vom Grund*, che si tratta di produttori di proposizioni e non soltanto di rivelatori. La verità qualifica la connessione del soggetto e del predicato. Non si è mai inventato qualche cosa, cioè una cosa. Insomma, *non* si è mai inventato *niente*. A maggior ragione, all’interno di questo nuovo universo di discorso, non si è inventato un’essenza di cose, ma solo la verità come proposizione. E questo dispositivo logico-discorsivo può essere chiamato *techné* in senso largo. Perché? Ma per-

25 *Ivi*, p. 39.

26 *Ivi*, pp. 51-53.

27 *Ivi*, p. 42.



Silvano Petrosino
L'invenzione della decostruzione

ché non vi è invenzione che alla condizione di una certa generalità [...]. Inventare è produrre l'iterabilità e la macchina per riprodurre, la simulazione e il simulacro²⁸.

Tuttavia vi è anche un altro aspetto del pensiero di Leibniz relativo all'invenzione che Derrida si preoccupa di sottolineare, ed è un aspetto che mi sembra essere decisivo ai fini della comprensione del vero movente che governa l'intera riflessione derridiana sul nostro tema. Il filosofo francese cita un passaggio dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (libro IV, capitolo XVI); scrive Leibniz:

Ho detto più di una volta che sarebbe necessaria una *nuova specie di logica* che trattasse dei gradi di probabilità, poiché Aristotele nei suoi *Topici* non ha fatto nulla di ciò e si è contentato di mettere un po' in ordine certe regole popolari, distribuite secondo i luoghi comuni che possono servire in qualche occasione quando si tratti di amplificare il discorso e dargli verosimiglianza, senza prendersi la fatica di darci la bilancia necessaria per pesare le apparenze e formulare così un giudizio solido. Sarebbe bene che chi volesse trattare questo argomento, proseguisse lo studio dei *giuochi di azzardo* e generalmente desidererei che un valente matematico componesse un'opera ampia, ben ragionata e ben circostanziata intorno ad ogni sorta di giuoco, che sarebbe di grande utilità per perfezionare l'arte dell'invenzione giacché sembra che l'ingegno umano si riveli meglio nei giuochi che nelle attività più serie²⁹.

Commenta Derrida:

Questi giochi sono giochi di specchio: sembra che in essi l'ingegno umano si 'riveli' meglio che altrove, così argomenta Leibniz. Il gioco tiene qui il posto di una *psyché* che fornirebbe all'inventiva dell'uomo la migliore immagine della sua verità. Come attraverso una favola immaginata, il gioco dice o rivela una verità. Ciò non contraddice il principio della razionalità programmatrice o dell'*ars inveniendi* come messa in opera del principio di ragione, ma ne illustra la «nuova specie di logica», quella che integra il calcolo delle probabilità. Uno dei paradossi di questa nuova *ars inveniendi* è che essa ad un tempo libera l'immaginazione e libera dall'immaginazione. Passa l'immaginazione e passa attraverso di essa³⁰.

3. A proposito del desiderio d'inventare

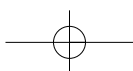
Perché, dunque, Derrida insiste sul tema dell'invenzione, raccogliendo addirittura sotto questo unico titolo articoli diversi elaborati in momenti diversi nel corso di un decennio? È lo stesso filosofo a rispondere:

La mia questione è la seguente: perché la parola 'invenzione', questo termine classico, usato, consumato, conosce oggi una nuova vita, una nuova moda e un nuovo modo di vita? [...]. Strano ritorno di un desiderio d'invenzione [...]. È precisamente nell'intervallo tra questi significati (in-

28 *Ivi*, pp. 46-47.

29 G.F. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. di D.O. Bianca, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1988, vol. II, p. 604.

30 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., pp. 54-55.



II tema di B@bel

ventare/scoprire, inventare/creare, inventare/immaginare, inventare/produrre, inventare/istituire, ecc.) che abita la singolarità di questo desiderio d'inventare³¹.

Il questa stessa pagina, in nota, nel ricordare un lavoro di Ch. Delacampagne³², Derrida ritorna sulla *psiche* e precisa:

Anche il razzismo è un'invenzione dell'altro, ma per escluderlo e rinchiudersi meglio nello stesso. *Logica della psiche, questa topica di identificazioni e di proiezioni meriterebbe un lungo discorso. È l'oggetto di questo libro, di tutti i testi che seguono, credo, senza eccezioni*³³.

Il senso dell'unità profonda di questa raccolta che mette insieme analisi e riflessioni diverse si precisa successivamente in relazione al tema della "decostruzione":

La decostruzione o è inventiva o non è; essa non si accontenta di procedure metodiche, ma apre un passaggio, si mette in marcia e marca [...]. Il suo passo (*démarche*) impegna un'affermazione. Quest'ultima si lega al venire dell'avvenimento, dell'avvento e dell'invenzione. Ma essa può fare tutto questo solo decostruendo una struttura concettuale ed istituzionale dell'invenzione che avrebbe bloccato qualcosa dell'invenzione, della forza dell'invenzione: come se si dovesse, al di là di un certo statuto tradizionale dell'invenzione, reinventare l'avvenire³⁴.

Eppure, che cosa potrà mai significare l'espressione «reinventare l'avvenire»? Derrida ha già risposto: si tratta di rimettere in moto, di sbloccare³⁵ l'invenzione dato che forse una certa tradizione di pensiero ha finito per sclerotizzare ciò che questo termine cerca di pensare e mettere in pratica. Di quale tradizione si tratta? Ad esempio, e forse soprattutto, di quella moderna; in tal senso

[...] sogniamo di reinventare l'invenzione al di là delle matrici a programma. Poiché, un'invenzione programmata è ancora un'invenzione³⁶?

Ecco, forse oggi si assiste allo "strano ritorno di un desiderio di inventare" proprio perché la logica del programma è giunta a pervadere ogni pensiero e ogni azione umani. Da questo punto di vista il "sogno" dell'invenzione e/o dell'immaginazione al potere sembra poter contrastare il potere della tecnica del programma e del programma come tecnica.

Tuttavia questo "sogno" o questo "desiderio" rischia sempre di trasformarsi in una trappola. In effetti la "reinvenzione" dell'invenzione *al di là del programma e del programma-*

31 *Ivi*, p. 34.

32 Ch. Delacampagne, *L'invention du racisme*, Fayard, Paris 1983.

33 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., p. 34 (corsivo mio).

34 *Ivi*, p. 35.

35 Per usare un termine francese si potrebbe dire «*déclencher*», togliere il saliscendi (*chenche*) ad una porta per aprirla, ma in Normandia il termine viene anche usato popolarmente per indicare il parlare; a tale riguardo si veda soprattutto la lettura da parte di Derrida di *Nombres* di Ph. Sollers ora raccolta in J. Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 301-371.

36 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., p. 40.

II

Silvano Petrosino
L'invenzione della decostruzione

bile può avere qualche *chances* solo a condizione ch'essa accetti il rischio ed il compito, ma anche i paradossi, di "una nuova specie di logica", quella logica, ad esempio, che, per riprendere la lettura derridiana di Leibniz, *libera l'immaginazione* (è la figura del gioco all'interno della quale, secondo il filosofo tedesco, l'umano in quanto umano si rivelerebbe con maggiore chiarezza), *ma al tempo stesso sappia anche liberarsi dall'immaginazione*. In tal senso come negare che questa "nuova specie di logica" deve decostruire e sollecitare, insieme all'idea di "invenzione", anche il concetto stesso di psiche, quello "specchio chiamato psiche", aprendo così un "passaggio", ammesso che ciò sia possibile, in quella "logica della psiche" in quanto "topica di identificazioni e di proiezioni"?

A ben vedere è proprio a questo interrogativo che Derrida cerca di rispondere, e non solo con questo testo del 1987, ma con tutta la sua riflessione. In relazione allo specifico tema dell'invenzione l'"apertura" che il filosofo francese intende favorire perseguendo una «nuova specie di logica» può essere così circoscritta:

A. Si ricorderà che trattando del programmabile e dell'ordine del calcolabile, Derrida ha osservato che a questo livello non vi è «Nessuna sorpresa assoluta. Si tratta di ciò che chiamerei l'invenzione dello stesso. È ciò che accade per ogni invenzione, o quasi». Ora, a questa "invenzione dello stesso", all'invenzione che è sempre, o quasi, dello stesso, Derrida *non oppone* l'"invenzione dell'altro":

[...] l'opposizione, dialettica o meno, appartiene ancora a questo regime dello stesso. L'invenzione dell'altro non si oppone a quella dello stesso. La sua differenza fa segno verso un'altra venuta, verso quest'altra invenzione che sogniamo, quella del tutt'altro, quella che lascia venire un'alterità ancora non anticipabile e per la quale nessun orizzonte d'attesa sembra essere ancora pronto, disposto, disponibile. È necessario tuttavia prepararsi, perché per lasciar venire il tutt'altro, la passività, un certo tipo di passività rassegnata per la quale tutto ricapitola nello stesso, non è adeguata. *Lasciar venire l'altro non coincide con l'inerzia disposta a qualsiasi cosa* [...]. L'invenzione dell'altro, venuta dall'altro, certamente non si *costruisce* come un genitivo soggettivo, ma neppure come un genitivo oggettivo, anche se l'invenzione viene dall'altro. Quest'ultimo infatti non è né soggetto né oggetto, né un io, né una coscienza né un inconscio. Prepararsi a questa venuta dell'altro è ciò che si può chiamare decostruzione. Essa decostruisce precisamente questo doppio genitivo [...]. Inventare significherebbe allora 'saper' dire 'vieni' e rispondere al 'vieni' dell'altro³⁷.

B. Il paradosso di quest'altra invenzione "sognata" – ed è forse questo il segno più evidente della "nuova specie di logica" – è che essa, per potere essere tale, non può e non deve in verità inventare nulla:

Così l'invenzione sarebbe conforme al suo concetto, al tratto dominante del suo concetto e del suo termine, solo nella misura in cui, paradossalmente, l'invenzione non inventasse nulla [...]. Poiché l'altro non è il possibile. Bisognerebbe dunque dire che la sola invenzione possibile sarebbe l'invenzione dell'impossibile. Ma un'invenzione dell'impossibile è impossibile, direbbe l'altro. Certo, ma è la sola possibile: un'invenzione deve annunciarsi come invenzione di ciò che non ap-

37 *Ivi*, pp. 53-54, il primo corsivo è mio.

Il tema di B@bel

pare possibile, poiché altrimenti essa non farebbe altro che esplicitare un programma di possibili, nell'economia dello stesso [...]. La venuta aleatoria del tutt'altro, al di là dell'incalcolabile come calcolo ancora possibile, al di là dell'ordine stesso del calcolo, ecco la 'vera' invenzione [...]³⁸.

C. Il prepararsi alla “venuta aleatoria del tutt'altro” non coincide, per evitare la violenza di un'attività assimilatrice, con un'inerzia “disposta a qualsiasi cosa”, ma con l'urgenza di uno spiccato rigore, quello relativo al doppio gesto già emerso a proposito dell'*ars inveniendi* di Leibniz. Infatti, si tratta da una parte, contro la logica del programma e contro la topica identificatoria e proiettiva che definisce una certa psiche, di liberare l'immaginazione, rompendo così gli schemi e dando prova di una vera spregiudicatezza nell'inventare; ma dall'altra parte si tratta anche e soprattutto di essere così inventivi e spregiudicati (spiccato rigore o rigore ad oltranza) da essere pronti a liberarsi dalla stessa (propria) immaginazione, dall'immaginazione che è sempre, o quasi – proprio come l'invenzione –, dello stesso:

[...] l'iniziativa o l'inventiva decostruttrice non può che consistere nell'aprire, nel dischiudere, nel destabilizzare le strutture forclusive per lasciare il passaggio all'altro. Ma non si fa venire l'altro, lo si lascia venire preparandosi alla sua venuta. Il venire dell'altro o il suo ri-venire è il solo sopravvenire possibile, *ma esso non si inventa*, anche se è necessaria la più geniale inventiva per prepararsi ad accoglierlo: per prepararsi ad affermare l'alea di un incontro che non solo non sia più calcolabile, ma che neppure sia quel incalcolabile ancora omogeneo al calcolabile, un indecidibile che appartiene ancora al travaglio della decisione. È possibile? No, senza dubbio, ed ecco perché è la sola invenzione impossibile³⁹.

D. Eccoci così giunti di fronte a ciò che più sopra chiamavo “inversione essenziale” e che Derrida riconosce come il fondo stesso dell'esperienza del soggetto. Quest'ultimo senza dubbio parla, decide, e persino immagina ed inventa, ma egli fa tutto questo, può fare tutto questo solo a partire dal non inizio della risposta, da quell'inizio che in quanto risposta non è mai ciò o colui che propriamente inizia:

L'altro, proprio ciò che non si inventa, è dunque la sola invenzione al mondo, la sola invenzione del mondo, la *nostra*, ma nel senso che è quella che *ci* inventa. Poiché l'altro è sempre un'altra origine del mondo e *siamo noi da inventare*. E l'essere del *noi*, e l'essere stesso. Al di là dell'essere⁴⁰.

4. Ancora sulla scrittura, vale a dire: come “prepararsi ad accogliere”?

Il cuore della riflessione derridiana sull'invenzione può essere così finalmente individuato: l'unica vera invenzione è quella che riguarda l'altro, ma l'altro è proprio ciò che non si inventa, è ciò che non si può mai immaginare; in tal senso l'altro non lo si inventa mai e neppure lo si fa venire, poiché semmai lo si lascia venire preparandosi ad accogliere la sua

38 *Ivi*, p. 59.

39 *Ivi*, p. 60.

40 *Ibidem*.



Silvano Petrosino
L'invenzione della decostruzione

venuta. Ma come ci si può preparare ad accogliere, dato che è sempre possibile che proprio questa “preparazione” finisca poi per escludere e rifiutare ciò che invece dovrebbe accogliere? Ecco, così almeno a me sembra, *la questione che ultimamente Derrida solleva, ma anche la questione che travaglia la stessa riflessione di Derrida*: non è forse vero che l’attesa e la preparazione alla venuta dell’altro possono sempre trasformarsi nel principale ostacolo all’*accoglienza* del suo venire?

Per tutto questo è necessario il performativo, *ma non è sufficiente*. In senso stretto, un performativo suppone ancora troppa istituzione convenzionale per riuscire a rompere il ghiaccio. La decostruzione di cui parlo inventa e afferma, lascia venire l’altro solo nella misura in cui, performativa, essa non lo è soltanto ma continua a perturbare le condizioni del performativo e di ciò che lo distingue tranquillamente dal constativo [...] poiché è solo questa la cura che la impegna: lascia venire l’avventura o l’avvenimento del tutt’altro [...]. L’altro, ciò che non si inventa più⁴¹.

Le ultime righe di questa conferenza intitolata *Psiche. Invenzione dell’altro* esplicitano l’obiezione implicitamente presente fin dalle sue prime righe:

- Che cosa volete dire con questo? Che l’altro non sarà mai stato altro che un’invenzione, l’invenzione dell’altro?
- No, che l’altro è ciò che non si inventa mai e che non avrà mai atteso la vostra invenzione. L’altro chiama a venire e ciò non avviene che a più voci⁴².

Ma così l’obiezione permane; in effetti, quale è ultimamente la vera posta in gioco della complessa riflessione derridiana? A me sembra che a tale interrogativo si debba rispondere riconoscendo in tutta la sua opera – attraverso ma in una certa misura anche al di là di ogni enfasi sulla “*écriture*”, sulla “*différance*”, sulla “*dissémination*”, sulla “*destinerrance*”, sulla “*déconstruction*”, ecc. – un’*insistente riflessione sulle condizioni di possibilità/impossibilità dell’evento (dell’altro) in quanto evento (altro)*: si tratta di pensare e salvaguardare uno spazio affinché un evento, se e quando avviene, possa ancora avvenire, affinché l’apertura stessa all’evento dell’avvenire non sia, proprio dal pensiero che la pensa e fa di tutto per prepararsi ad accogliere, anticipatamente chiusa. È proprio in funzione di questa novità non inventabile e non deducibile (talmente indeducibile da dover essere considerata “impossibile”) che bisogna sempre leggere l’insistenza derridiana sulla necessità di una pratica decostruttrice talmente rigorosa da essere tanto inventiva quanto critica nei confronti dell’idea stessa di invenzione. Intervenendo sull’idea di “Europa” e sul concetto di “pensiero” (filosofia) ad essa essenzialmente connessa, il filosofo francese ha così descritto la *performance* in cui si trova impegnata la propria riflessione:

È la logica, la logica stessa, che qui non voglio criticare. Sarei anzi pronto a sottoscriverla: ma con una mano sola, l’altra la riservo per scrivere o cercare qualcos’altro, forse fuori dall’Europa. Non solo per cercare, al modo della ricerca, dell’analisi, del sapere e della filosofia, quello che

41 *Ivi*, pp. 60-61 (corsivo mio).

42 *Ivi*, p. 61.

Il tema di B@bel

già si trova fuori dall'Europa, ma per non tracciare anticipatamente una frontiera davanti all'avvenire dell'*avvenimento*, a ciò che *viene*, a ciò che può darsi e che può darsi che venga da tutt'altra sponda⁴³.

L'*écriture* in Derrida, ma soprattutto *di* Derrida, non è forse proprio questa traccia che spera, sogna, lavora, inventa e fa di tutto per aprire e non chiudere, per prepararsi ad accogliere invece di escludere tracciando anticipatamente una frontiera davanti all'avvenire di ciò che, forse, viene?

43 J. Derrida, *L'Autre cap*, Minuit, Paris 1991, tr. it. di M. Ferraris, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991, p. 47.

Caterina Resta

OSPITARE LA MORTE

Esordio

Tre scene si aprono ai nostri occhi, dall'inizio alla fine del tempo, di quel tempo che ha consumato la stessa filosofia e i suoi discorsi. Fine, morte della filosofia. Sì, si tratterà anche di questo. È morto con Derrida non solo "l'ultimo degli Ebrei"¹ o "l'ultimo degli escatologisti"², come amava definirsi, ma anche certamente l'ultimo dei grandi filosofi del Novecento e non ce ne diremo mai abbastanza orfani.

Dunque vorrei proporre tre scene, tre sipari levati su tre dialoghi, su tre discorsi sulla morte (per la verità forse su quattro, se includiamo anche un decisivo intermezzo heideggeriano), ma i sipari si aprono su altri sipari che moltiplicano le scene, gli attori, le rappresentazioni. Impossibile contarli tutti.

Per finire, proporrò un epilogo, non una scena, ma la fine di tutto, nient'altro che un sipario che si chiude, la fine stessa del mondo.

E tuttavia, in realtà, si sarà trattato di un'unica *pièce*, forse in tre atti, di un unico, lungo monologo, di una sola voce recitante, attraverso la quale, come un ventriloquo, tutte le altre avranno parlato; da un'opera immensa e sterminata come una gigantesca piramide, nella quale Derrida ha disseminato la sua scrittura, trarremo queste voci che vi riecheggiano, frugheremo, trafugheremo, lettera sempre rubata, qualche pagina per comporre questa sceneggiatura che vorrei offrire in omaggio, che offro in dono anche a lui come segno del mio amore e della mia infinita gratitudine. Un lavoro teatrale o più probabilmente cinematografico, che potrebbe avere come titolo: *Derrida. La vie la mort*. Ma annuncerebbe tutt'altra cosa rispetto al genere: *Vita, morte e miracoli di Jacques Derrida* (è oggi più che mai in agguato il rischio di appropriazioni confessionali indebite, soprattutto ebraiche e cristiane. Bisogna temere i processi di beatificazione *post mortem*, almeno quanto quelli di dannazione cominciati già molto per tempo in vita).

Tre scene o tre atti, se preferite, tre dialoghi, tre filosofi condannati a morte, in punto di morte, sul letto di morte, già sul patibolo o di fronte al plotone d'esecuzione, colti, nell'istante della morte³, a parlare della morte, a illustrare ciascuno la sua *thanatologia* e come sia ine-

1 J. Derrida, *Circonfession*, in G. Bennington-J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, p. 145.

2 *Ivi*, p. 74: "Sono sempre stato escatologico, per così dire, all'estremo, sono l'ultimo degli escatologisti".

3 M. Blanchot, *L'istante della mia morte*, tr. it. di P. Valduga, "aut aut", 1995, 267-268. Su questo testo si soffermerà con particolare attenzione J. Derrida (*Dimora. Maurice Blanchot*, tr. it. di F. Garriano, Palomar, Bari 2001).

Il tema di B@bel

ludibile giungere a questo appuntamento, arrivarci per tempo, per quanto sempre in un certo fuori tempo, prendendosi cura, preoccupandosi della morte in ogni momento della vita.

1. *Prima scena. Apprendre à vivre enfin*

Prima scena, l'ultima, in ordine di tempo, quella a noi più vicina. Nella primavera del 2004 Jean Birnbaum registra un'intervista con Derrida, che apparirà su "Le Monde" il 19 agosto 2004. Immediatamente dopo la morte del filosofo, nella notte del 9 ottobre dello stesso anno, l'intervista sarà ripresa in forma più o meno parziale da quasi tutti i giornali francesi ed esteri.

Nate come un testamento – Derrida era già gravemente ammalato e perfettamente consapevole di avere ormai i giorni contati – queste poche pagine hanno finito con l'assumere e riassumere forse per intero il suo gesto filosofico. Fin dall'inizio esse si interrogano sulla fine senza reticenza, di più: a darne testimonianza.

L'avvio è dato da una citazione – piuttosto enigmatica – tratta dall'*incipit* di *Spettri di Marx*, testo che risale al 1993, precisamente dal suo *Esordio*: "Qualcuno, voi o io, si fa avanti e dice: *je voudrais apprendre à vivre enfin*"⁴. "Apprendre" significa, al contempo, imparare ed insegnare e Derrida gioca su questa ambivalenza:

Si può imparare a vivere? si può insegnarlo? Attraverso la disciplina o l'apprendimento, con l'esperienza o con la sperimentazione, si può imparare ad accettare, meglio, ad affermare la vita? [...]. No, non ho mai *imparato a vivere*. Non del tutto! Imparare a vivere dovrebbe voler dire imparare a morire, a prendersi in carico, per accettarla, la mortalità assoluta (senza salvezza, né resurrezione, né redenzione, né per sé, né per l'altro). Da Platone in poi ecco l'antica ingiunzione della filosofia: filosofare è imparare a morire. Io credo a questa verità senza obbedire a essa. Sempre meno. Non ho imparato ad accettarla, la morte [...]. Resto ineducabile quanto alla saggezza del saper-morire. Non ho ancora appreso o acquisito nulla a questo proposito⁵.

Il filosofo morente, condannato a morte, si fa avanti e confessa – sì, perché questa prima scena che vi propongo si apre proprio su di una confessione che è, al tempo stesso, un testamento e una testimonianza – il proprio fallimento, l'inermità dei propri sforzi.

Certo, la filosofia dovrebbe servire almeno a questo, ad essere maestra di vita, dovrebbe insegnare a vivere, il saper vivere, e innanzitutto, poiché è certo la cosa più difficile, a saper morire. Da Platone a Heidegger risuona questo convincimento: la vita degna d'essere vissuta è quella che sa affrontare la morte. Ora, proprio in punto di morte, giunto al termine della sua vita e del suo compito filosofico – per nulla, si badi bene, rinnegato! – Derrida ammette di non esserne venuto a capo: quanto più si avvicina la fine ineluttabile, tanto meno è convinto di aver imparato né a vivere, né tanto meno a morire, addirittura di non aver appreso *nulla*...

4 J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiu-razzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 3.

5 J. Derrida, *Sono in guerra contro me stesso*, tr. it. di P.A. Rovatti-D. Borca, "aut aut", 2004, 324, p. 5.



II Caterina Resta
Ospitare la morte

Per tutta la sua vita, qui come altrove, Derrida ammette di non aver fatto altro, infondo, che tentare di prepararsi a questo trapasso, di pensare alla morte come al pensiero più ricorrente, più ossessivo: “Non posso dirle come immagino la mia morte, l’immagino in tanti modi. Spendo tante risorse della mia immaginazione in questo che per decenza non ne riempirò le sue orecchie”⁶, confessava in un’intervista trasmessa da “France Culture” tra il 14 e il 18 dicembre 1998, ancora un altro dialogo, scena dentro la scena.

Possiamo anche ricordare un’altra citazione e un altro dialogo, stavolta per lettera, nell’ennesimo gioco di *carte postale* con Catherine Malabou, cui confida in una missiva da Tunisi, tra il 19 e il 22 febbraio 1998:

Sarei dunque pronto a morire? Avrò passato la mia vita a sforzarmi di accettare questo (la sola fonte per me, di ciò che ‘accettare’ potrebbe voler dire): bisognerà pure un giorno arrivarci, fare tutto il possibile per raggiungere questo bordo, e la mia vita si consuma a pensare che questa ‘saggezza’ non mi verrà mai, che non vi arriverò mai. Queste parole (‘Adesso sono pronto’) mi sorprendono come una lingua straniera un bambino smarrito, non mi vengono *da* me, questo vecchio codice non è mai stato il mio, vengono *su* di me – nel rifiuto, la protesta infinita, l’incomprensione radicale del ‘si deve morire’⁷.

L’anno prima, da Istanbul, confessava alla medesima interlocutrice di non riuscire ad allontanarsi da casa per intraprendere i numerosi viaggi, senza pensare ogni volta di non farvi ritorno⁸. “Credente della morte”⁹, come pure si autodefinisce, Derrida afferma di partire ogni volta con l’incrollabile certezza di non tornare mai più, come se ogni volta dovesse essere l’ultima volta. La stessa imminenza, la stessa ossessione viene rievocata in un altro dialogo, svoltosi a Torino, il 19 gennaio 1995; un’altra confessione, un’altra testimonianza: “Non penso che alla morte, ci penso sempre, non passano dieci secondi senza che la sua imminenza mi sia presente. [...] In fondo, è questo che comanda tutto, tutto ciò che faccio, sono, scrivo, dico”¹⁰.

Le citazioni si potrebbero moltiplicare e disseminare, al punto da poter dire che quello della morte non è solo il cruccio più ricorrente di Derrida – dell’uomo Derrida – ma forse il pensiero che ossessiona tutta la sua vastissima produzione filosofica – ammesso che questa distinzione sia fino in fondo legittima –, dall’inizio alla fine, dalla prima all’ultima parola, tanto da costituirne probabilmente il centro propulsore. L’intero lessico derridiano ne è intriso, da parte a parte: la traccia e la scrittura, l’archivio e la cenere, la posta, l’invio, l’indirizzo e la *destinerrance*, la legge, la responsabilità e la testimonianza, l’amicizia, il lutto e lo spettro, il dono e il perdono, il segreto, l’aporia, l’evento e l’impossibile – l’elencazione potrebbe ancora continuare – insomma tutte le parole di questa filosofia rivelano un inconfondibile gusto di morte e articolano una *thanatologia* senza precedenti.

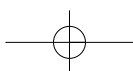
6 J. Derrida, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, tr. it. di A. Cariolato, nottetempo, Roma 2004, p. 68.

7 C. Malabou-J. Derrida, *Jacques Derrida. La contre-allée*, La Quinzaine Littéraire-Luis Vuitton, Paris 1999, p. 267.

8 *Ivi*, p. 15 (lettera del 10 maggio 1997).

9 *Ivi*, p. 17.

10 J. Derrida, “*Ho il gusto del segreto*”, in J. Derrida-M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 105.



II tema di B@bel

Una *thanatologia* che, tuttavia, riconosce come il pensiero della morte e di fronte alla morte debba scontare il suo limite, non abbia nulla da insegnare e niente che si possa apprendere. La morte, per Derrida, come già per Heidegger e per Blanchot, seppure per ciascuno con diverso accento, vista almeno dal bordo della finitezza, la morte senza salvezza, redenzione o resurrezione, è l'impossibile, quell'impossibile verso il quale il pensiero di Derrida, dall'inizio alla fine, ha profuso tutte le sue energie.

Se è da qui, allora, che bisogna cominciare, da questa consapevolezza del carattere infinitamente finito dell'esistenza, allora, forse, la filosofia può solo amare, desiderare, aspirare a questa saggezza, senza tuttavia mai poterla possedere. Apprendimento nel quale si consuma tutta una vita, fino alla morte, tra la vita e la morte, senza mai venirne a capo, al quale, tuttavia, non ci si può sottrarre.

Ma come imparare e da chi? Possiamo farcela da soli?

Ritornando all'*Esordio di Spettri di Marx*, Derrida scriveva:

Ma imparare a vivere, impararlo *da sé*, soli, insegnarsi a vivere *da sé* (*'je voudrais apprendre à vivre enfin'*) non è, per un vivente, l'impossibile? Non lo vieta la logica stessa? Vivere, per definizione, non lo si impara né lo si insegna. Non da sé, dalla vita attraverso la vita. Solamente dall'altro e attraverso la morte. In ogni caso dall'altro sul bordo della vita. [...] Eppure niente è più necessario di questa saggezza¹¹.

No, non da sé, ma sempre a partire dall'altro si apprende quello che Derrida nega possa configurarsi esattamente come un "apprendimento" o un "insegnamento". La vita non è una "disciplina" tra le altre, non si insegna in un corso universitario, non afferisce – almeno per ora – a nessun Settore scientifico disciplinare. La apprendiamo, forse, sempre al di là di un certo sapere. E mai nell'autoriflessività di una speculazione, dunque mai veramente da sé – anche se sempre, per altro verso, a partire da sé e da soli, dalla unicità di un'esistenza singolare. La vita – ecco chi ce la insegna: la morte. La morte maestra di vita. Si tratta di quella che Derrida chiama "un'eterodidattica tra vita e morte"¹². Compito interminabile e che resta sempre da fare, sempre incompiuto e, al tempo stesso, da compiere. No, non si tratta di un *sapere*, in questo insegnamento-apprendimento, almeno non nel suo senso gnoseologico; non è in gioco un *conoscere*, bensì "è l'etica stessa"¹³. Il filosofo è sempre *davanti* alla morte, *avanti* alla morte, in anticipo su di essa che, d'altra parte, giungerà sempre troppo presto o troppo tardi. Il suo compito, il suo *dovere*, il suo imperativo categorico sarà quello di non stancarsi mai in questa rincorsa senza traguardo.

Qualcuno, uno chiunque, si fa avanti, come rivolgendosi ad un altro interlocutore invisibile o forse solo a se stesso – come un dialogo dell'anima con se stessa –, e dice: "Je voudrais apprendre à vivre enfin". Quasi fosse alla fine della vita e si accorgesse che, in fin dei conti, se ne sa sempre troppo poco, si brancola comunque nel buio. E allora è proprio al

11 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., pp. 3-4.

12 *Ivi*, p. 4.

13 *Ibidem*.

buio, al fondo della notte più oscura che chiede lumi, è proprio alla morte che si rivolge, apostrofandola in questo modo: “Ti prego, insegnami una buona volta a vivere. Tu sei l’unica che possa davvero farlo!”. A metà tra la supplica, la preghiera e la protesta, non senza, forse, una certa stizza e comunque sempre più stremato, dopo tanto domandare senza avere ottenuto risposte, l’uomo si accorge di aver trascorso tutta una vita ostinandosi in questa domanda, rimanendo testardamente fedele non solo alle sue domande, ma anche alla “non-risposta assoluta”¹⁴, della quale non ha mai voluto forzare il silenzio. Finché, alla fine, gli viene concessa un’ultima volta la parola, per formulare l’ultima domanda: “Forse questo è vivere, imparare a vivere?” – sta, probabilmente, per chiedere, ma non ne avremo mai la certezza perché, proprio in quel preciso istante, proprio mentre sta cominciando a parlare, la Morte, senza il tempo d’una risposta, lo sorprende, intimando il silenzio.

Lasciarsi insegnare dalla morte la vita è un apprendimento che ciascuno deve compiere, scoprire passo dopo passo, da solo, ma che giunge sempre troppo tardi, almeno un istante dopo che il tempo è scaduto.

Questo avrebbe potuto narrare un racconto in perfetto stile kafkiano.
Qui cala il sipario della prima scena.

2. Seconda scena. Melete thanatou

Seconda scena, quella a noi più lontana, nel tempo, ma senza dubbio la prima, la “scena originaria” della filosofia.

Fedone racconta gli ultimi momenti della vita di Socrate, le ultime parole, scambiate con i suoi più affezionati discepoli, gli ultimi istanti di vita, anzi gli istanti della sua morte in cui, intorno al condannato a morte, si intrecciano, nel dialogo, le ultime domande, le ultime risposte. Domande escatologiche, rivolte, dall’estremo bordo della vita, a interrogare quella soglia e il passaggio, il passo al di là che sta per varcarla.

Il filosofo, il protofilosofo, condannato a morte, nell’istante della sua morte, si interroga sulla morte, sulla propria morte – e come potrebbe essere altrimenti, visto che a ciascuno è assegnata la propria morte? – ma, al tempo stesso, sui rapporti tra morte e filosofia. Tra la morte e il filosofo un dialogo dalla fine all’inizio interminabile, sulla soglia di quella porta aperta che in *Davanti alla legge*¹⁵ è assegnata a ciascuno di noi, singolarmente, unicamente, e che si chiuderà solo alla fine della vita, almeno per Kafka, senza averla potuta varcare. Quasi che la legge impenetrabile non fosse altro che la legge della morte e non prescrivesse altro che la legge dell’Unico.

14 Sulla questione della “non-risposta assoluta” cfr. in particolare J. Derrida, *Passioni*. “L’offerta obliqua”, in Id., *Il segreto del nome. Chora, Passioni, Salvo il nome*, tr. it. di F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, p. 121 e ss.

15 Su questo racconto nel racconto di F. Kafka, *Il processo* (tr. it. di G. Zampa, Adelphi, Milano 1978), Derrida si è soffermato in *Pre-giudicati. Davanti alla legge* (tr. it. di F. Vercillo, a cura di F. Garritano, Abramo, Cosenza 1996).

Il tema di B@bel

Scena paradossale in cui i consolatori si fanno consolare, in cui, piuttosto che asciugare le lacrime a chi trema nell'ultimo istante, sono confortati ed esortati dal Maestro di vita ad apprendere, sì, ad apprendere l'*ultima* lezione, la prima e l'ultima, l'alfa e l'omega di tutto il suo insegnamento, di quell'insegnamento che con lui ha preso il nome di filosofia. Lezione di vita, lezione di morte da impartire di fronte all'estremo.

Condivisione dell'indivisibile, di ciò che separa non in parti, ma uno ad uno – ciascuno ha la sua propria morte, dirà, tra non molto, Heidegger – si apre una scena d'addio e di separazione, tra quanti affettuosamente circondano Socrate e lo accompagnano, senza tuttavia poterlo seguire fino alla meta dell'ultimo viaggio, e colui che si incammina, solo, il dipartito, pronto per l'ultima partenza. Senza ambascie, senza timori o tremori, senza che la morte faccia la benché minima paura. Sublime icona del Filosofo consapevole d'essere giunto al proprio traguardo senza tentennamenti, senza debolezze, senza cedimenti, prova, *estrema* prova, di un comportamento davvero virile e pieno di fermezza, frutto di un lungo apprendimento, di un incessante addestramento, durato tutta la vita, a morire: *melete thanatou*¹⁶.

Scene di addii, tra le lacrime dei discepoli di Socrate ed i soliti schiamazzi di Santippe, sua moglie, accorsa con il figlio più piccolo. Platone non manca, neppure in questa drammatica occasione, di utilizzare la sua pungente ironia (e la sua omofilia): “Bastò che ci vedesse, Santippe, e attaccò la litanìa, e tutte le parole di circostanza che usano le donne: ‘Oooh, Socrate, è finita: ti parleranno adesso i tuoi compagni, e tu con loro, poi mai più!’”. Socrate diede un'occhiata a Critone. ‘Critone’ disse ‘falla portare a casa’¹⁷. Un'occhiata complice, basta solo una strizzatina d'occhio e i due uomini s'intendono al volo: bisogna sbarazzarsi al più presto di quella intrusa. Ma che avrà mai detto di male, Santippe, per meritare d'essere allontanata così in malo modo? Forse cose troppo “basse” e terra terra, troppo poco elevate, come dire: “ecco, guarda che tristezza, marito mio: sarà l'ultima volta che potrai ancora amabilmente conversare con i tuoi amici [...]”. Ne ha fatto una questione sentimentale, emotiva – come usano fare le donne – mentre invece di tutt'altro si tratta!

In procinto di morire, per una morte davvero degna di questo nome, mi raccomando, solo discorsi tra uomini, gli unici che siano davvero all'altezza, autorizzati a parlarne, a saperne davvero qualcosa, purché siano amanti del sapere, filosofi. Loro soltanto sanno che l'amore della sapienza è la cosa più importante della vita, l'unica arma per non temere la morte, e non va in alcun modo confuso con nessun altro genere di amore, soprattutto non con quello di cui sono esperte le donne – ammesso che meriti d'essere chiamato così.

Di fronte alla morte, alla morte del filosofo, almeno, la differenza sessuale farebbe differenza. La morte, la vera morte, la morte che solo il filosofo può aspettarsi, apprendere ed insegnare, non riguarda le donne, neppure se si tratta delle loro mogli, che anzi, proprio a partire da Socrate, sono state sin dall'inizio particolarmente bistrattate. Per tutte loro la morte – almeno dal punto di vista del Filosofo (e non solo socratico-platonico) – è poco più di un evento zoologico. Le donne non ne sanno nulla, è vero, eppure questo non-sapere, che

16 Platone, *Fedone*, 81a (si è utilizzata l'edizione a cura di E. Savino con testo originale a fronte, Platone, *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Mondadori, Milano 1991, p. 343; la traduzione è stata in alcuni casi modificata).

17 *Fedone*, 60a (p. 279).



II Caterina Resta
Ospitare la morte

dovrebbe dare da pensare, interroga silenziosamente la morte e la filosofia, non ha mai smesso di interrogarla.

Mi sono persa per strada. Parlare della morte può giocare questi brutti scherzi, può disorientare, fino a “non saper più dove andare”. Non è forse questa l’esperienza dell’aporia¹⁸? Dell’aporia come della morte: *Holzweg*, strada che si interrompe, divieto di transito, accesso negato, non si passa, arresto, *arrêt de mort*¹⁹, senza neppure marcia indietro.

Lungo la via che conduce il protofilosofo all’incontro con la morte, questa deviazione, quadro dentro il quadro, scena dentro la scena su cui il sipario si è alzato, per richiudersi immediatamente – fine dello spettacolo e della speculazione, almeno per *lei* – ci ha fatto certo perdere di vista l’essenziale. Intanto la recita di questo dramma continua.

Torniamo dunque alla sceneggiatura approntata da Fedone.

Socrate affronta con coraggio la morte, senza neppure rattristarsi, poiché consolato dalla certezza che, al di là della morte, un altro orizzonte si schiuda, ancora più promettente. Guarda la morte in faccia, ma non arretra, non si arresta di fronte a questo varco; esercitato com’è a fissarla negli occhi, non abbassa lo sguardo; è fermamente convinto che, oltre il buio, una luce che non acceca renderà finalmente visibile ogni cosa, senza più ombre, senza infingimenti²⁰.

Dunque questo sarà l’argomento dell’ultimo dialogo e l’estremo insegnamento del filosofo in punto di morte: “un uomo, che abbia dedicato tutta la sua vita alla filosofia, è sereno in punto di morte”²¹. Anzi, egli deve desiderarla, la morte, e augurarsi che giunga il più presto possibile, benché questo desiderio non lo autorizzi a fare da sé, ciò che solo dall’altro può venire: solo gli dèi possono liberarci da quelle catene che ci imprigionano alla vita. Per questo Socrate può definire “aspiranti alla morte” i filosofi, anelanti a esalare l’ultimo respiro. La morte è una questione pneumatica, poiché nell’ultimo respiro, il soffio vitale, l’anima, può finalmente abbandonare ciò che la soffocava e incatenava, il corpo, per passare a miglior vita. Da una vita all’altra, dalla vita del corpo a quella dell’anima, certo più promettente, dal sensibile all’intelligibile, dall’empirico al trascendentale: ecco che cosa taglierebbe in due con la sua falce la morte.

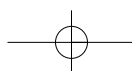
Ma l’anima come potrebbe rianimarsi dal corpo se già al suo interno non fosse stata allenata a prescindere? Nell’esercizio filosofico, non disturbata dalle passioni del corpo, l’anima si desta alla verità, è in grado di prendere un po’ le distanze, di respirare di tanto in tanto, assediata e frastornata com’è da mille turbamenti, sovente preda di quella con-fusione, di quella

18 Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999. Alla centralità della questione dell’aporia – vera chiave di lettura di tutto il pensiero derridiano – è dedicato l’interessante e documentato lavoro di M. Vergani, *Dell’aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002.

19 Cfr. M. Blanchot, *L’arrêt de mort*, Gallimard, Paris 1948 e la lettura – decisiva per il complesso della nostra trattazione – che ne fa J. Derrida in *Sopra-vivere* (tr. it. di G. Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982, ora anche in *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000).

20 Sia detto per inciso, in una nota, nel registro, anche, dell’omaggio: Paolo, l’ebreo, il cristiano, il romano, ma, in questo caso, soprattutto il greco, ci è vicino, qui più che mai, a Roma, nei pressi della Basilica che porta il suo nome: *Prima lettera ai Corinti*: “Ora noi vediamo come in uno specchio, in enigmi, allora invece faccia a faccia; ora conosco in parte, allora conoscerò per intero” (1 *Cor.*, 13,12).

21 *Fedone*, 63e-64a (p. 289).



Il tema di B@bel

commistione che la vincola al corpo. Il filosofo non può liberarla completamente in sé, né liberarsi del corpo che la opprime, non può dunque neppure attingere quella verità che è il risplendente oggetto del suo desiderio, la meta ultima del suo cammino. Può solo scorgere la via attraverso la quale avviare questo processo di liberazione dal corpo, del quale siamo schiavi:

[...] se vogliamo una buona volta avere lo sguardo limpido su qualcosa, dobbiamo staccarci dal corpo e contemplare con la sola anima le cose in sé. E sono certo che soltanto allora potremo avere ciò che desideriamo e che amiamo: la sapienza, ma dopo che saremo morti e non certo da vivi. [...] Soltanto allora l'anima starà da se stessa, separata dal corpo: prima no²².

Non posso dilungarmi, sono cose arcinote, quasi un rituale, un rito funebre che, fin dal suo primo giorno di vita, condanna la filosofia alla morte e chiede al filosofo di farsene l'officiante. Dunque taglio anch'io e vengo subito al punto.

Questa è allora la grande speranza con la quale Socrate affronta il suo tra-passo verso ciò che è puro, cammino di purificazione che monda da ogni immondizia del corpo, asceti che fa ascendere l'anima, liberandola progressivamente dal carcere del corpo, fino al momento il cui la morte reciderà anche l'ultimo laccio: "non si chiama morte il distacco, la separazione dell'anima dal corpo²³?". Il compito dei filosofi sarà allora quello di agevolare questo taglio, di prepararlo e di prepararsi a questo momento solenne, al suo fendente – tutta una vita, per tutta la vita – all'"istante della mia morte".

La morte, la separazione, la scissione, un sentiero che si biforca: da un lato un *soma* che come un involucro si disfa, dall'altro la *psyche* ansiosa di abbandonarlo. Esalare l'ultimo respiro, vorrà allora dire che solo ora, a partire da quell'attimo, si comincia davvero a respirare. Poiché la *psyche*, priva del corpo, non è destinata a svaporare, a dissolversi nel nulla, volando via come un soffio di vento o un po' di fumo²⁴. "Un soffio intorno al nulla"²⁵ dirà, a proposito del canto, parecchi secoli più tardi, non un filosofo, ma un poeta, certo non meno iniziato ai misteri della morte.

Taglio davvero corto: siamo giunti alla fine.

L'esercizio filosofico consisterà dunque in questa pratica di separazione, in questa incessante *anticipazione* della morte già dentro la vita, lungo tutta la vita, fino a renderla il più somigliante alla morte. Morto vivente, quasi uno spettro, il filosofo, da vivo, deve fare il morto, senza lasciarsi catturare dalle lusinghe o dai timori, dai piaceri come dai dolori, da tutte le passioni che agitano la vita. L'amore della sapienza dovrebbe essere più forte di ogni delizia o ambascia che riguardi il corpo e sottrae al suo potere, ai suoi limiti, alla sua conaturata *vulnerabilità*. In una parola alla finitezza. Dal momento che, prigioniera nel corpo

22 Fedone, 66d-e; 67a (p. 297).

23 Fedone, 67d (p. 299).

24 È il timore di Cebete: Fedone, 69e-70a (p. 307).

25 Il riferimento è a uno dei *Sonnetten an Orpheus* di Rilke, in cui, dopo aver affermato che "Gesang ist Dasein", cosa certo facile per un dio, ma assai ardua per noi, la cui esistenza, esposta alla caducità e alla finitezza, è svanire. Per noi "In Wahrheit singen ist ein anderer Hauch. / Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind" (R.M. Rilke, *Sonetti a Orfeo* 1,3, in *Poesie*, tr. it. di G. Pintor, Einaudi, Torino 1955, p. 41: "In verità cantare è altro respiro. È un soffio in nulla. Un calmo alito. Un vento").

del filosofo, l'anima è stata incessantemente esercitata a questo definitivo distacco, quando il corpo esala l'ultimo respiro, essa non è destinata a soffocare con questo, a disperdersi come un soffio di vento. Anzi, solo ora può davvero cominciare a vivere. *Mors tua, vita mea*: legge crudele, spietata, che fonda il dualismo occidentale e che consentirà, con il decisivo apporto di un cristianesimo platonizzato – come ha ben visto Nietzsche – di proiettare altrove, in un al di là, il mondo vero come la vera vita.

Imparare a morire è ciò che, in ogni caso, attraverso la filosofia, si deve apprendere, l'unica lezione di vita: “e questo non è altro se non rettamente filosofare e prepararsi serenamente a morire –: ebbene, non è forse preparazione alla morte, questa²⁶?”. La filosofia non sarà stata che *melete thanatou*, parola intraducibile e che meriterebbe infiniti richiami.

Derrida, che rilegge questo celebre passo del *Fedone* attraverso la lettura di Patočka, in *Donare la morte*²⁷ ne propone una suggestiva interpretazione, che si fa strada tra Heidegger e Lévinas. *Melete thanatou* sarebbe dunque il nome di quella disciplina che insegna a morire, che, anticipando la morte, fa della filosofia un esercizio della morte: “l'anima fa filosofia fin dal primo momento, e non viene investita dalla filosofia solo accidentalmente, poiché non è altro che questa vigilia della morte che veglia fino alla morte e su di essa”²⁸. Benché stranamente non vi faccia, almeno in *Essere e tempo*, mai direttamente riferimento, Heidegger, nel suo tematizzare l'anticipazione della morte come tratto essenziale dell'essere-per-la-morte del *Dasein*, si collocherebbe nel solco di questi pensieri. Di più, la *Sorge*, la Cura stessa, che altro sarebbe se non cura della morte? *Melete thanatou* nominerebbe dunque, come la *meditatio* latina, non un semplice meditare sulla morte, ma una *pratica*, un esercizio preparatorio. Il verbo *mele* significa “darsi pensiero di”, “mi sta a cuore”, “sono sollecito” e *melete* ha anche il significato di cura, di un esercizio attento e riguardoso, di una occupazione che è soprattutto preoccupazione. Anticipandola premurosamente, il filosofo è sempre alla vigilia della morte, *vigila* senza posa, *veglia* su di essa, affinché l'anima si risvegli, non si addormenti, vinta dal torpore del corpo. Insonnia nel cuore della notte in cui, come un ladro, l'ultimo giorno può sempre annunciarsi.

In *melete*, in *epimeleia*, alla luce della *Sorge* heideggeriana, Derrida ci invita a percepire la preoccupazione, la *sollicitudo* della *Vulgata*, una ritrascrizione cristiana del tema platonico, peraltro autorizzata dallo stesso Heidegger che, nell'ultima nota del § 42 di *Essere e tempo* dedicato alla *Sorge*, nascosta ai margini e quasi sepolta tra le molte pagine di questo grandioso monumento funebre, scrive:

Già nella Stoà *mérimna* era un termine chiaramente definito; esso ritorna nel Nuovo Testamento nella *Vulgata*, come *sollicitudo*. Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della Cura si rivelò all'autore in occasione del tentativo di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica²⁹.

26 *Fedone*, 80e- 81a (p. 343).

27 J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, pp. 51-57.

28 *Ivi*, p. 53.

29 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 656. A proposito del decisivo ruolo giocato dal cristianesimo nell'analitica della morte di *Essere e tempo*, Derrida ha scritto: “né

Il tema di B@bel

Se pensiamo ai corsi *Sulla Fenomenologia della vita religiosa*³⁰ del 1920-1921, allora risulterà chiaro che, da Agostino, è a Paolo che dobbiamo tornare e all'interpretazione heideggeriana della vita effettiva, attraverso l'analisi fenomenologico-esistenziale delle prime comunità cristiane e della loro particolare modalità di vivere un tempo che precipita verso la sua fine.

La *Sorge*, in quanto *sollicitudo*, urgente e pressante richiamo alla e della morte, assomiglia, però, sempre di meno alla *melete thanatou* del *Fedone*, esercizio ascetico estremo che sorregge l'imperturbabile figura del filosofo, del Socrate morente. Da severa disciplina di morte, *melete thanatou*, la cura della morte non è più una terapia e neppure l'anticipazione della imminente e definitiva liberazione dell'anima, votata all'immortalità. È, invece, *angustia*³¹.

Inquieto è il cuore del cristiano, ferita a morte dalla morte la sua anima. La morte è sovrana assoluta in questo mondo, che solo il Messia, morendo, potrà "redimere". Nel "ricordati che devi morire", in questo ritornante *memento mori*, non si placa l'angoscia di fronte alla fine, ma anzi cresce l'angustia di fronte ad un male che appare inestirpabile, inespiable: la condanna alla finitezza dell'esistenza. L'antropologia greca conosce lo strapotere di Necessità, ivi compreso quello del limite; quella cristiana ha guardato fino in fondo il *vulnus* della creatura, ma tra i lembi di questa ferita si è introdotto un anelito inappagabile d'infinito. Per questo sempre inquieto è il suo prendersi cura della morte, una preoccupazione, una sollecitudine che non ne cancellano il timore e l'orrore, fino al rifiuto. Su questa morte si possono versare lacrime, senza per questo sembrare meno virili: sempre *contra spem*³² è la speranza nella resurrezione, un risveglio che – e qui sta tutta l'abissale distanza sin troppo dimenticata dal platonismo – non riguarda l'anima, ma l'integrità e la singolarità di un'esistenza finita³³. Come Lazzaro, tutti i cristiani sperano che giunga anche per loro l'esortazione: alzati, levati³⁴ dalla tua tomba, risorgi!

Resta il fatto che, da Platone a Heidegger, pur con le significative differenze che il cristianesimo introduce, la vita "autentica" è solo quella che anticipa la morte, che si misura costantemente con la morte. Se con Platone la filosofia aspira a insegnare a morire, poiché solo così la vita è *perfetta*, compiuta nel suo scopo, che è quello di negarsi, affinché l'ani-

il linguaggio, né l'andatura di questa analitica della morte sono possibili senza l'esperienza cristiana, o meglio giudaico-cristiano-islamica, della morte, di cui essa testimonia" (J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 69).

30 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

31 L'angustia viene riconosciuta da Heidegger come la *Stimmung* della vita effettiva del cristiano. Cfr. *ivi*, p. 138.

32 La paolina *spes contra spem* non indica un rapporto *dialettico* tra speranza e disperazione, ma dice che solo là dove si è persa ogni speranza, ci è dato sperare e che, se sperare ha un senso non banalmente illusorio o consolatorio, la speranza può rivolgersi solo all'insperabile. Sergio Quinzio, più di tanta teologia della speranza, ha saputo cogliere questo tratto.

33 Come ricorda a più riprese Sergio Quinzio, che ne ha fatto un punto dirimente del suo cristianesimo, solo una progressiva spiritualizzazione e un forte influsso platonico possono spiegare la traduzione – e il tradimento – dell'ebraica resurrezione dei morti nella greca immortalità dell'anima. Cfr. in particolare S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, in cui, non a caso, la prima enciclica dell'ultimo papa, Petrus II, si intitola appunto *Resurrectio mortuorum*.

34 Sul motivo della Resurrezione in quanto "levarsi del corpo" si vedano le preziose analisi, anche iconografiche, di J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri 2005.

II Caterina Resta
Ospitare la morte

ma possa liberarsi dalla prigione del corpo, per il cristianesimo, invece, non basta l'amore della sapienza a garantire l'immortalità. Irredimibile è il *vulnus* della creatura e solo la morte del Figlio, offerto in sacrificio dal Dio-Padre, può annunciare, con la sua successiva resurrezione, che la morte può essere vinta. Dunque il cristianesimo espone l'umana fragilità della creatura di fronte alla propria finitezza, fino alla drammatica esperienza del più totale *abbandono*. Tanto più radicale è il momento chenotico, quanto più pressante l'ansia di redenzione e di salvezza che concernono l'aspettativa di una vita finalmente *integrale*. La *sollicitudo*, allora, non è – come la filosofia – una forma di *training autogeno* o di *autoterapia*, la cui *esemplarità* possa fungere da modello educativo: non ci si “salva” da sé, ma solo a partire dall'altro, dal dono dell'altro. Della sua morte, dono della vita. Ma perché questo abbia il benché minimo senso, il Crocifisso deve restare uno scandalo, non solo per l'ebreo, ma anche per il cristiano, poiché scandalosa è la morte *in quanto tale*, alla quale persino il Messia, fino all'ultimo, vorrebbe sottrarsi, implorando il Padre di risparmiargli di bere questo amaro calice. Fine ingloriosa, tra “sussurri e grida”, lacrime e lamenti, ben lontana dalla compostezza della morte del saggio. Nessuna trionfalistica vittoria sulla morte in questa resurrezione che segue al grido più angoscioso e disperato, alla domanda che non ha trovato risposta: “Perché mi hai abbandonato?”.

Eppure resta vero che imparare a vivere è possibile solo se si impara a morire: per questo la filosofia, fin dal suo sorgere, aspira a essere *melete thanatou*. Un esercizio forse impossibile, interminabile, eppure necessario, una *sollicitudo* che non si può insegnare e forse neppure apprendere, perché non si finisce mai d'impararla fino all'ultimo istante, di fronte all'altro, *a partire dall'altro*. Tutta una vita.

3. Terza scena. “Io sono morto”

Morire significa: sei già morto, in un passato immemorabile, di una morte che non fu tua.

M. Blanchot, La scrittura del disastro

Terza scena, la più paradossale, quella di un’“esperienza non provata”³⁵. Come testimoniare?

Ancora un filosofo condannato a morte, sul punto di morire, stavolta non per cicuta, né di morte cosiddetta “naturale”, ma nel modo più plateale, fucilato davanti a un plotone di esecuzione.

È quanto racconta Maurice Blanchot in un breve quanto folgorante racconto autobiografico, che ha per titolo *L'istant de ma mort*, cui Derrida dedica una lettura attenta e meticolosa, parola per parola, in *Dimora*. Sarà soprattutto questo paziente commento, più ancora del racconto di Blanchot, a interessarci in modo particolare.

Senza tentare neppure di riassumere, faremo solo alcune osservazioni preliminari. Per narrare un episodio *autobiografico*, Blanchot si serve di un espediente letterario, che intro-

35 “La morte impossibile necessaria: perché queste parole – e l'esperienza non provata cui si riferiscono – sfuggono alla comprensione?” (M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, a cura di F. Sossi, SE, Milano 1990, p. 85).

Il tema di B@bel

duce subito una distanza, un elemento di estraneità tra sé, la voce narrante e il protagonista del racconto. Una voce fuori campo, quella del Narratore, racconta un evento di cui, evidentemente, è stato testimone. Siamo in Francia, alla fine della guerra. Un giovane uomo, lo “stesso” Blanchot, viene tratto a forza da alcuni soldati nemici fuori dalla sua dimora signorile, il Castello in cui abitava con i suoi familiari, e portato davanti a un plotone di esecuzione. Quando già tutti i fucili gli sono puntati contro e lui è ormai certo di non avere più scampo, per un contrattempo, riesce ad allontanarsi, a sottrarsi a quella morte ormai sentenziata. Ma da quel preciso istante, la sua vita cambierà.

Fine della storia. Niente di più banale, si potrebbe dire; non manca neppure il lieto fine. Di storie come queste, in ogni guerra, se ne potrebbero contare a bizzeffe. Ma se invece decidiamo di *dimorare*³⁶, di insistere e di sostare un po’ più a lungo in questa storia, potremmo forse avvicinarsi a comprendere in che senso essa possa parlare di un’esperienza tutt’altro che banale, addirittura un’“esperienza non provata”. Che cosa vi trova di così interessante Derrida, tanto da dedicare a questo sconcertante racconto un numero più che triplo di pagine? Forse la sua stessa *thanatologia*.

Anche in questo caso, senza poter seguire la minuziosità dell’analisi, cercherò, non senza violenza, di soffermarmi solo sugli aspetti più decisivi³⁷.

Che cosa ci insegna Blanchot, di che cosa rende testimonianza, peraltro una testimonianza impossibile, nel suo racconto autobiografico e non solo in esso, ma, con forse ancora maggiore insistenza di Derrida, in tutta la sua opera? Che cosa ha imparato, appreso, proprio a partire da quell’episodio che, solo dopo cinquanta anni e ormai in età prossima alla fine, ci ha voluto trasmettere? A che cosa allude quella enigmatica frase: “l’instant de ma morte désormais toujours en instance”³⁸, l’istante della mia morte ormai sempre in istanza, imminente, in corso?

Precisamente a questo: che la morte è innanzitutto, come altrove scrive Blanchot, “imminenza di ciò che è sempre già accaduto”³⁹. Non “io sarò morto”, ma “io sono morto”⁴⁰, già morto, anche se lo dico da vivo, anche se dirlo è assolutamente impossibile. Questo deve aver sperimentato – esperienza non provata – il giovane Blanchot nel boschetto in cui si era nascosto subito dopo essere incredibilmente scampato all’esecuzione della sentenza di morte. In qualche modo la morte non lo ha risparmiato, poiché ormai l’ha toccato, lo ha intaccato e, da quel momento, potrà essere solo un sopravvissuto. Auschwitz, del resto, non era lontana, né nel tempo né nello spazio.

36 Come ha notato Derrida, *demeurer* significa anche “rimandare a più tardi”, il rinvio, il differimento, il ritardo, in un certo senso anche l’indugiare.

37 Oltre al testo di J. Derrida, *Dimora*, cit., conferenza del 1995, faremo riferimento anche ad alcune pagine di Id., “*Ho il gusto del segreto*”, cit., in cui Derrida si sofferma di nuovo sul racconto di Blanchot, che risalgono al novembre del 1994, il medesimo anno di pubblicazione del racconto di Blanchot.

38 Con questa frase si chiude il racconto di M. Blanchot, *L’istant de ma mort*, Fata Morgana, Montpellier 1994, p. 20.

39 M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, cit., p. 56. Cui fa eco quanto scrive Derrida: “L’incontro con la morte non è mai altro che imminenza, istanza, rinvio e anticipazione” (J. Derrida, “*Ho il gusto del segreto*”, cit., p. 78).

40 Questa paradossale affermazione compare nel racconto di E.A. Poe, *Il caso Valdemar*, in *I racconti*, tr. it. di G. Sardelli, Feltrinelli, Milano 1970.

Caso assolutamente singolare, unico, ma proprio per questo esemplare, l'anacronia di questo tempo rivela quell'impossibile che la morte è per ciascuno. La morte ha già avuto luogo, in quell'istante che sfugge ad ogni calcolo di tempo possibile, in un passato che non è mai stato presente, e proprio per questo, come ripetutamente afferma Blanchot – e Derrida lo sottoscrive – non può compiere, porre termine, nel senso di concludere, una vita che è già finita e che può solo interrompersi in un punto, in un momento qualsiasi, sempre troppo presto e sempre troppo tardi per chiudere davvero la di-partita.

Sempre troppo presto, sempre anzitempo, prima del tempo. No, non è mai ancora tempo di morire. *De brevitae vitae*⁴¹, come sapeva bene Seneca: morte sempre immatura e prematura che ci coglie sempre impreparati, come se avessimo tutta una vita davanti e potessimo disporre del tempo a nostro piacimento, di tutto il tempo che desideriamo. Mentre la morte ci sorprende quando meno ce lo aspettiamo, intenti a sciupare il nostro tempo come se ne avessimo a volontà, quando invece dovremmo vivere ogni giorno come se fosse l'ultimo, e per questo si annuncia sempre con una certa incompiutezza e con una certa intemperività.

“La morte stessa – dirà Blanchot, per bocca del narratore, nel suo racconto – gli impedi di morire”, come se morire gli fosse impedito proprio dalla morte, commenta Derrida. Non si è trattato di una resurrezione, non è il trionfo della vita sulla morte, “non si resuscita da questa esperienza della morte ineluttabile, anche se si sopravvive”⁴², ma la morte che è già accaduta si rivela come potenza di incompiimento, come incapace di porre un termine, di decretare la fine una volta per tutte. La morte sarà sempre solo questa proroga, questa attesa, l'imminenza di un incontro impossibile con una morte che non può mai arrivare ad arrivarci⁴³, visto che di-parto al suo arrivo, che quando lei viene, alla fine, io sono già partito, non ci sono più: “accadere di una morte che non accade e non mi accade mai”⁴⁴. Essa è il *chorismos*, come per Platone, ma qui non separa l'anima dal corpo, bensì l'io stesso appare diviso: “quanto separa le due identità egologiche non è niente meno che la morte stessa, vale a dire tutto, un mondo infinito. Entrambi muoiono, ma egli è morto, io sopravvivo, egli è sopravvissuto, io sono morto”⁴⁵. Questa frattura segna il limite di un'esistenza mortale e finita, è l'iscrizione stessa della finitezza al cuore dell'esistenza. Nella totale esposizione alla morte, nell'istante di quella morte avvenuta, anche se non provata, mortalità e immortalità quasi si toccano, non perché si possa contare su di una vita eterna, ma perché solo un morto può forse essere immortale, dal momento che la morte lo ha già colpito:

[...] morto e *tuttavia* immortale, morto *perché* immortale, morto *in quanto* immortale (un mortale non vive), immortale *dal momento che* e *in quanto* morto, *mentre* e *per tutto il tempo che è morto*;

41 Cfr. L.A. Seneca, *La brevità della vita*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, tr. it. di A. Marastoni, Rusconi, Milano 1994.

42 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 139. Per il tema, così centrale in Blanchot, del sopra-vivere, si veda J. Derrida, *Sopra-vivere*, cit.

43 “Si è trattato forse dell'incontro della morte che è sempre solo un'imminenza, sempre solo un'*istanza*, sempre solo una proroga, un'anticipazione, l'incontro della morte come anticipazione, con la morte stessa, con quella morte, che è invece già accaduta ineluttabilmente: incontro fra ciò che sta per accadere e ciò che è accaduto” (J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 141).

44 *Ivi*, p. 142.

45 *Ivi*, p. 143.

Il tema di B@bel

perché una volta morti non si muore più e, secondo tutti i modi possibili, si è divenuti immortali. [...] Quando si è morti, ciò non accade due volte: non ci sono due morti, anche se due muoiono. Di conseguenza solo un morto è immortale – in altre parole, gli immortali sono morti. Ciò che gli accade è l’immortalità, con la morte e come la morte, nello stesso istante. Non l’immortalità platonica o cristiana nel momento della morte o della Passione in cui l’anima infine si raccoglie ed abbandona il corpo, essendosi già esercitata nella filosofia secondo l’*epimeleia tou thanatou* di un Fedone pre-cristiano. No – è nella morte che l’immortalità si abbandona ad una ‘esperienza non provata’, nell’istante della morte, laddove la morte accade, dove non si è ancora morti per essere già morti nello stesso istante. Nello stesso istante, ma l’apice dell’istante si divide: non sono morto e sono morto. In quell’istante, sono immortale poiché sono morto: la morte non può più accadermi⁴⁶.

Questa immortalità, Derrida lo ribadisce, non è quella che viene da una vita oltre la vita e per questo eterna, ma proviene dalla morte e da una particolare anacronia che essa introduce: “L’immortalità della morte è tutto salvo l’eternità del presente”⁴⁷. Si consuma e brucia in quell’attimo eterno, incommensurabile, in quello scarto tra la morte già avvenuta e quella che, proprio per questo, non potrà accadere una seconda volta e fa di ciascuno non un resuscitato, ma un redi-vivo, un sopravvissuto, appunto. Solo in quell’attimo estatico si rasenta qualcosa come un’immortalità, che subito diventa cenere, solo cenere da cui il morto-vivente non potrà più liberarsi, un patto stretto con la morte. Nell’istante di una morte già avvenuta e incredibilmente interrotta nel suo compiersi si danno insieme la storia di una “salvezza senza salvezza”⁴⁸, e, al contempo, anche l’inizio di ciò che Blanchot chiama il “disastro”: “Da quell’istante in cui è morto senza essere morto, avrà la morte senza la morte e la vita senza la vita”⁴⁹.

A partire da questa interruzione, la morte si annuncia senza fine, senza termine, interminabile, impossibile. Vita senza vita e morte senza morte, conferma della finitezza. L’istante di questa morte non solo ha tagliato l’io, ma ha tagliato anche il tempo, in cui ha già da sempre introdotto una irriducibile anacronia, in virtù della quale esso appare sconnesso, disarticolato, *out of joint*⁵⁰, a causa di ciò che è accaduto senza accadere.

Da quel momento, che non appartiene al tempo e a nessuna cronologia possibile, una morte, quella che *dimora* “dentro” quel giovane divenuto ormai prossimo alla fine, non aspetta altro che d’incontrare l’altra morte, quella che ancora deve venire e che si aspetta da “fuori” di lui. Questo incontro, impossibile eppure necessario – non ci si aspetta altro che questo incontro:

Ci sono due soggetti – due ‘io’, un ‘io’ che parla di un giovane, un ‘io’ diviso da ciò che è accaduto – così ci sono due morti, concorrenti. Una è in anticipo sull’altra, in controttempo [...]; esse corrono l’una verso l’altra, l’una sull’altra, l’una incontro all’altra. Ciò che egli sa, ciò che immagina è che una morte corra *dopo* l’altra: corra, insegua e cacci, incalzi l’altra. [...]. L’esisten-

46 *Ivi*, p. 144. Cfr. anche J. Derrida, “*Ho il gusto del segreto*”, cit., p. 79.

47 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 145.

48 *Ivi*, p. 153.

49 J. Derrida, “*Ho il gusto del segreto*”, cit., p. 85.

50 Su questa anacronia, che caratterizza il tempo come *evento*, Derrida si è soffermato in particolare in J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit. Per un approfondimento mi permetto di rinviare a C. Resta, *L’evento dell’altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

II Caterina Resta
Ospitare la morte

za che gli rimane, piuttosto che questa corsa alla morte, è questa corsa della morte in vista della morte *per* non vedere venire la morte⁵¹.

Non veder venire: l'unico modo di accogliere la morte, di lasciarla venire, di darle ospitalità, senza previsione o calcolo possibili, attesa senza orizzonte di attesa, evento inanticipabile, incalcolabile, imprevedibile, ogni volta singolare e unico, poiché solo là dove non si *pre-vede*, si dà, si dona la morte.

Queste due morti, questi due "io" inscenano un sorprendente dialogo, sul quale si conclude il racconto di Blanchot ed il commento di Derrida, in dialogo con lui, un dialogo che ha scandito tutta la sua vita, con continuità ed intensità forse ancora superiore a quello intrecciato con Lévinas o con Heidegger.

Due voci – la stessa divisa in due dalla morte – si dicono: "Io sono vivo. No, tu sei morto"⁵². Chi parla a chi? Chi è il morto e chi il vivo? Incessantemente le due attestazioni si scambiano di soggetto e l'uno potrebbe benissimo prendere il posto dell'altro: "ecco il colloquio, ecco il dialogo fra i due testimoni che sono ambedue lo stesso, in fondo, vivi e morti, morto-vivente"⁵³.

La vita la morte, senza neppure una virgola a separarle, l'una dentro l'altra, l'una inscindibilmente legata all'altra, da quando il taglio della morte già da sempre accaduto – la finitezza stessa – costituisce l'esistenza come sopra-vivenza. Di questa malattia mortale non cessiamo di morire vivendo. Per questo ci sarebbe negata la morte *stessa*, la morte "autentica" o "propria", per usare il lessico di Heidegger, la morte *in quanto tale*:

Non c'è 'morte stessa', la morte stessa è propriamente interdetta.

Per sempre interdetta.

C'è soltanto, 'più precisamente', l'imminenza dell'istante della mia morte, l'imminenza della mia morte ormai sempre in corso⁵⁴.

Fine della storia. Tutt'altro che un lieto fine, dunque. Non solo ci è negato di vivere, ma ci è vietato persino di morire.

Non dobbiamo tuttavia pensare che ci sia in tutto ciò il minimo compiacimento per la morte, non dobbiamo riconoscervi i sintomi morbosi di una necrofilia. A testimoniare ulterior-

51 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 171; cfr. anche Id., "Ho il gusto del segreto", cit., p. 87. Quanto l'idea blanchotiana di una morte già accaduta e, al contempo, sempre imminente sia in sintonia con il pensiero di Derrida, non si farebbe fatica a dimostrarlo anche attraverso una serie di citazioni che non riguardano direttamente Blanchot, come ad esempio questa, che riprende e chiarisce ancora di più il senso di questo non vedere venire: "È già accaduta, la morte è già accaduta. È questa l'esperienza della morte. E tuttavia, come la morte, l'evento, l'altro, è anche quello che non si vede venire, quello che si attende senza attendere e senza orizzonte di attesa. Poter anticipare è veder venire la morte, ma veder venire la morte è già essere immersi nel lutto, è già smorzare, poter cominciare a indebolire la morte a tal punto che questa non può più accadere" (J. Derrida, *Ecografie della televisione*, in J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 117-118)

52 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 172.

53 *Ivi*, p. 173.

54 *Ivi*, p. 177.

Il tema di B@bel

mente l'intima adesione alla *thanatologia* blanchotiana, Derrida dice di lui, in occasione della sua (di Blanchot) morte, la medesima cosa che, come vedremo, dirà di se stesso, proprio nell'istante della sua (di Derrida) morte: "Maurice Blanchot non ha amato, non ha mai affermato altro che la vita, il vivere e la luce dell'apparire. Ne abbiamo mille testimonianze, sia nei testi, sia nel modo di considerare la vita, in cui ha *preferito* la vita fino alla fine"⁵⁵.

4. Intermezzo. Heidegger: la possibilità come impossibilità

Dopo aver commentato, più rapidamente di quanto farà nell'anno successivo, il racconto di Blanchot su cui ci siamo soffermati, in una conversazione del novembre 1994 – lo stesso anno dell'uscita del testo blanchotiano, che dunque doveva averlo molto colpito – Derrida osserva:

Tutto quello che Heidegger dice del rapporto con la morte come possibilità dell'impossibile, è descritto da Blanchot in questa storia. In qualche modo, non c'è bisogno di aver rischiato la fucilazione per pensare e per dire la possibilità dell'impossibile⁵⁶.

Le celebri pagine di *Essere e tempo* che culminano nei citatissimi paragrafi sull'essere-per-la-morte, vero punto d'approdo di quest'opera mai terminata, interminabile, sarebbero tutte, per così dire, ricomprese, direi quasi *esemplificate*, nelle poche pagine di questa breve rievocazione autobiografica. Questo "caso personale" assumerebbe il ruolo di *esempio*, per cui la singolarità di ciò che è accaduto diverrebbe l'esemplarità, ossia l'universalità di un'apprensione, di un apprendere la morte che proprio Heidegger avrebbe messo in luce, senza bisogno di farne personalmente la prova, attraverso i concetti di anticipazione della morte e di possibilità dell'impossibile. Ma non solo. Proprio la *thanatologia* blanchotiana renderebbe possibile una diversa lettura della celebre affermazione heideggeriana secondo la quale "la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*"⁵⁷ del *Dasein*, interpretata solitamente come l'unico modo, per il *Dasein*, di pervenire ad un'*appropriazione di sé*, ossia di assumersi in quanto se stesso. Senza poter riprendere qui, per evidenti ragioni, un tema così decisivo, sarà però il caso di chiarire meglio, attraverso lo stesso Derrida, il senso di questa strategia di lettura.

Se dunque la morte si rivela come la possibilità più propria del *Dasein*, l'unica in grado di ricondurlo a quel se stesso che ha da essere, allora, prosegue Heidegger, "se l'Esserci esiste, è anche già *gettato* in questa possibilità"⁵⁸ e per questo la morte non è qualcosa che lo attenda alla fine della vita, ma è già da sempre all'orizzonte; non a caso Heidegger impiega il termine *imminenza* per descrivere il suo incombere. Questa imminenza – così come Derrida la

55 J. Derrida, *A Maurice Blanchot*, in *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. di M. Zanini, Jaca Book, Milano 2005, p. 288.

56 J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", cit., p. 91.

57 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 379.

58 *Ibidem*.

II

Caterina Resta
Ospitare la morte

interpreta – è innanzitutto il necessario movimento di anticipazione della morte, del tutt'altro da sé, ancor prima dell'incontro finale, affinché l'Esserci possa pervenire a se stesso, ma, proprio per questo, è innanzitutto un "attendarsi attendendo nello stesso tempo se stessi, precedendo se stessi come se si avesse appuntamento con un se stesso che si è e che non si conosce"⁵⁹, benché sia il suo più proprio. La morte, ciascuno se l'aspetta, ma qui si tratta di un aspettarsi, di un anticipare quel che ci vede sempre in ritardo – ancora una corsa della morte già stata all'incontro con la morte che viene. Bisogna giungere all'appuntamento con se stessi per tempo, non perdere tempo – come suggeriva Seneca – smarrendosi nell'inautenticità del Sì, che non ha coraggio davanti alla morte e cerca scappatoie, vie di fuga⁶⁰.

"Insomma, non bisogna perdersi in chiacchiere, non c'è tempo da perdere" – bisbiglierebbe senza sosta, come un disco incantato, la morte anticipata nelle orecchie dell'Esserci – "altrimenti giungerai troppo tardi all'appuntamento e la morte ti sorprenderà impreparato, senza aver potuto diventare ciò che hai da essere". È chiaro: l'appuntamento con la morte, per Heidegger, è l'ora della verità, ma quale verità ci aspetta alla *fine*, alla quale dobbiamo esercitarci fin dall'inizio? La *Sorge* – lo abbiamo già visto – non è, in fondo, che *melete thanatou*, cura, *sollicitudo*, preoccupazione della morte. Quale verità aspettarsi dalla morte? Quale verità ci si rivela su noi stessi, su quello "stesso" che non siamo mai propriamente e che proprio alla morte chiediamo di farci assumere, come se la morte fosse il solo specchio in grado di restituire ad un Esserci incapace di assumersela la sua *vera* identità, di dirgli chi *propriamente* è. E questa non deve essere pensata come un'apocalissi finale, ma come un'eschatologia quotidiana: ogni momento *deve* essere vissuto – e come non sentire in questo *deve* il tono *etico* della *thanatologia* heideggeriana? – come l'istante della mia morte. Attendarsi la morte sarà dunque, al suo cospetto, non cessare di chiederle: chi sono io? Chi è quell'io che io sono senza mai esserlo, ma solo dovendolo senza posa diventare? Di attendere, di attendersi da lei una risposta, una risposta che sia *unicamente rivolta a me*, sulla quale, lei, preferisce mantenere il più assoluto riserbo. È questo ciò che connota un'esistenza ed è per questo che la morte è "sempre mia". In questa chiave, per cui l'estrema appropriazione si capovolge nell'espropriazione più radicale, andrebbe interpretata l'insistenza di Heidegger sul fatto che "nella misura in cui la morte 'è', essa è sempre essenzialmente la mia morte"⁶¹.

Il dono della morte sarebbe dunque il dono stesso dell'io, non della sua *identità*, ma della sua *singolarità e unicità*, tanto che si può certo morire *per* un altro, offrire e sacrificare la propria vita per un altro, ma mai morire al suo posto:

59 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 58.

60 È quanto, com'è noto, sostiene Heidegger. Se "l'angoscia davanti alla morte è angoscia 'davanti' al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 380), essa fa parte della stessa gettatezza dell'Esserci, ne manifesta, anzi, la *Stimmung* fondamentale, benché quest'ultimo abbia la propensione nella sua quotidianità a fuggire davanti al proprio essere-per-la-morte: "Tentazione, tranquillizzazione ed estraniamento, caratterizzano il modo di essere della *deiezione*. L'essere per la morte quotidiano, in quanto deiettivo, è una *fuga* costante *davanti ad essa*. L'essere-per-la-morte assume la forma di una *diversione dinanzi alla morte*, caratterizzata dall'equivoco, dalla comprensione inautentica e dal coprimento" (*ivi*, p. 384).

61 *Ivi*, p. 364.

Il tema di B@bel

[...] bisogna prendere in considerazione l'unicità, la singolarità insostituibile dell'io: ciò per cui – è questo l'approssimarsi della morte – l'esistenza si sottrae ad ogni possibile sostituzione. [...] Fare l'esperienza della propria singolarità assoluta e apprendere la propria morte, sono la stessa esperienza: la morte è precisamente ciò che nessuno può patire né affrontare al mio posto. La mia insostituibilità mi viene proprio conferita, consegnata, si potrebbe dire donata dalla morte⁶².

Essere-a-morte non può voler dire che questo, non poter mai morire al posto dell'altro, potergli dare o salvare la vita, forse, persino al prezzo della mia, ma mai, in nessun caso, per questo, sottrarlo, con la mia, alla sua morte: un "mortale non può donare che a un mortale, poiché può donare qualsiasi cosa eccetto l'immortalità, eccetto la salvezza come immortalità"⁶³. A nessuno può essere risparmiata la sua morte che, prima o poi, poco importa, fatalmente lo attende. Solo un dio lo potrebbe.

Questa morte è sempre-mia poiché nessuno può assumersela al mio posto: "a ciascuno tocca prendere la sua morte *su di sé*"⁶⁴. Dunque è dalla morte e solo a partire dalla morte che si costituisce il se stesso della *Jemeinigkeit*; è il suo dono – dono di morte – il dono di una singolarità unica e insostituibile. La morte nomina "l'insostituibilità stessa della singolarità assoluta"⁶⁵, il fatto che, secondo la formula lévinassiana che Derrida fa propria, "tout autre est tout autre"⁶⁶, nel senso che ciascuno è irriducibilmente altro per l'altro come per se stesso.

La morte: il luogo della verità del *Dasein*, l'unica possibilità, per lui, di cogliere il segreto⁶⁷ di ciò per cui è unico, irriducibile nella sua assoluta singolarità. Ma di quale verità si tratta? E in che senso la morte sarebbe la possibilità *più propria*?

Attraverso Blanchot – come dicevamo – Derrida suggerisce che forse, contrariamente a quanto solitamente si sostiene, è possibile leggere l'essere-a-morte del *Dasein* non nel senso della possibilità di una riappropriazione di sé, ma del suo opposto, se è vero che questa possibilità, la *più propria*, è dichiarata da Heidegger *impossibile*.

Se, come abbiamo visto, la morte è la possibilità *più propria* del *Dasein*, se questa possibilità è quella entro la quale già da sempre ci troviamo gettati, fin dal primo istante di vita – e si tratterebbe dunque solo di *assumersela* per quello che è, la *più propria*, poiché dalla possibilità della morte, da quella possibilità del tutto particolare che è la morte, dipende anche la verità di noi stessi –, allora come intendere le paradossali affermazioni di Heidegger riguardo a questa specifica possibilità? Senza qui poter approfondire e seguire nei dettagli la minuziosa analisi che Derrida svolge, ricordiamo solo schematicamente gli snodi decisivi

62 J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 78. Da questo punto di vista, l'interpretazione data da Lévinas a proposito della "propria morte" heideggeriana apparirebbe, secondo Derrida, quanto meno riduttiva (cfr. *ivi*, p. 79 ss. e Id., *Aporie*, cit., p. 34 ss). Per quanto riguarda Lévinas, si veda in particolare E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996.

63 J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 80.

64 *Ivi*, p. 81.

65 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 20.

66 Per un approfondimento di questa formula, ricorrente nei testi più recenti di Derrida, si rimanda soprattutto a J. Derrida, *Donare la morte*, cit., pp. 115-144.

67 Si allude qui, senza poterla sviluppare, alla tematica del "segreto assoluto" che Derrida ha affrontato soprattutto in testi come J. Derrida, *Passioni*, cit.; Id., "Ho il gusto del segreto", cit.; Id., *Donare la morte*, cit.

vi: 1) la morte è quella particolare possibilità in quanto *poter-non-esserci-più* del *Dasein*⁶⁸: essa è dunque, in primo luogo, possibilità *dell'impossibile*; 2) questa possibilità è una possibilità che va "sopportata" *come tale*, ossia come pura possibilità che non si risolve nel reale: "la morte, in quanto possibilità, non offre niente 'da realizzare' all'uomo e niente che esso possa *essere* come realtà attuale"⁶⁹; 3) proprio per questo Heidegger la definisce "la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci"⁷⁰, non solo nel senso di una "possibilità dell'impossibilità [*Möglichkeit der Unmöglichkeit*]"⁷¹, ma innanzitutto della "possibilità *in quanto impossibilità* [*Möglichkeit als die der Unmöglichkeit*] *dell'esistenza in generale*"⁷². Dunque la morte non è semplicemente la possibilità *dell'impossibilità*, ma – sottolinea Derrida – la possibilità *come* impossibilità.

Siamo giunti al cuore dell'aporia, là dove non si sa più dove andare a finire – è il caso di dirlo – dove la via che conduce alla morte si arresta – *arrêt de mort* – a causa di un interdetto che decreta una intransitabilità. Ciò consente, secondo Derrida, di rovesciare tutta la prospettiva – quella per lo più invalsa nella critica – del discorso heideggeriano sulla morte. Sarebbe quanto lo stesso Blanchot, ancor prima del suo racconto autobiografico, avrebbe tentato di leggervi. Come infatti pensare questa possibilità *come* impossibilità e, soprattutto, quali effetti potrà avere sul tentativo del *Dasein* di assumere se stesso attendendosi alla morte, prendendosene cura in ogni istante? Poiché se la possibilità da cui il *Dasein* si aspetta, aspetta se stesso, il suo proprio, si dà *in quanto* impossibile, non sarà allora l'intero tentativo della riappropriazione di sé ad essere radicalmente minacciato?

Che non si tratti, secondo Derrida, semplicemente del paradosso di una possibilità *dell'impossibilità*, ma dell'aporia di una possibilità *come* impossibilità, comporterebbe che la possibilità *più propria* sia, al tempo stesso, in quanto impossibilità, la *meno propria*, la più espropriante. E ciò potrebbe avere effetti a catena sconvolgenti per tutta l'analitica esistenziale di cui forse lo stesso Heidegger non avrebbe tenuto fino in fondo conto, implicando non meno che l'impossibilità di ogni *in quanto tale*:

[...] dovremo chiederci infatti come una possibilità (la più propria) *in quanto impossibilità* possa ancora mostrarsi *in quanto tale* senza contemporaneamente scomparire, senza che il 'come tale' *svanisca* in anticipo e senza che la sua scomparsa essenziale faccia perdere al *Dasein* tutto ciò che lo distingue⁷³.

68 "Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a cura di F.W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975-, vol. II, p. 333). Nell'edizione italiana, Chiodi traduce: "La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 379).

69 *Ivi*, p. 395.

70 *Ivi*, p. 379.

71 *Ivi*, p. 395.

72 *Ibidem*.

73 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 62. Ciò comporterebbe anche l'impossibilità di poter nettamente distinguere i differenti tipi di morte che caratterizzerebbero, secondo Heidegger, i diversi viventi, in primo luogo distinguendo l'uomo dall'animale. Sull'animalità e sulla difficoltà di porre una netta demarcazione tra l'animale e l'uomo, Derrida si è insistentemente soffermato in più occasioni; cfr. ad esempio J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006 (tr. it. parz. di G. Motta, *L'animale che, dunque, sono*, in "Rivista di estetica", 1998, 8).

Il tema di B@bel

Dunque, essere-a-morte, per il *Dasein*, non può voler dire altro che confrontarsi con un possibile che, *in quanto* impossibilità, decreta “la scomparsa, la fine, l’annientamento del *come tale*, della possibilità del rapporto con il fenomeno *come tale* o con il fenomeno del ‘come tale’. [...] Niente meno che la fine del mondo, a ogni morte, ogni volta che ci attendiamo di non poterci più attendere”⁷⁴.

Bisogna dunque pensare, suggerisce Derrida, la possibilità dell’impossibilità come aporia:

L’aporia è l’impossibile stesso? Si dice infatti che l’aporia è l’impossibilità, l’impraticabilità, il non-passaggio: qui il morire sarebbe l’aporia, l’impossibilità di essere morti, di vivere o piuttosto di ‘esistere’ la propria morte e insieme di esistere una volta morti, cioè, nel linguaggio di Heidegger, l’impossibilità per il *Dasein* di essere ciò che è, dove è, qui, *Dasein*⁷⁵.

L’impossibile che si rivela come *estrema* possibilità produrrebbe un limite insormontabile, un “non-accesso alla morte come tale”⁷⁶, a causa del quale, piuttosto che all’appropriazione di sé, la *melete thanatou* rivelerebbe l’originaria e irriducibile espropriazione di sé proferita come una sentenza di morte: “Se la morte, la possibilità più propria del *Dasein*, è la possibilità della sua impossibilità, diviene la possibilità più impropria e più espropriante, la più inautenticante”⁷⁷.

Essa assume il nome della stessa finitezza, che espropria per sempre e sin dall’inizio il *Dasein* di quel se stesso che pure è chiamato ad assumere. Fine dello Stesso, dell’*in quanto tale*, fine, anche, come Blanchot ha sempre affermato⁷⁸, della stessa fine: da questo momento non si finirà mai di finire. Aspettare la morte, aspettarsela nell’anticipazione, attendersi la morte – sempre anche, lo abbiamo detto, un attendere *ad* essa ed un attendersi in essa – sarà mancare all’appuntamento, non arrivarci mai per tempo. L’impossibile come sentenza di morte si annuncia allora come potenza di incompimento.

Si dovrà forse per questo restare delusi? Non è anche questa una rivelazione circa l’esistenza, che la morte ci dona, ai limiti della verità?

Su questa domanda cala il sipario della terza scena.

Epilogo. La fine del mondo

“Esperienza non provata” – diceva Blanchot –, la morte, rivelandosi come impossibilità del *come tale*, dell’apparire come *tale*, è dunque anche ciò che si rifiuta al presente e alla presenza. Da questo punto di vista, niente sarebbe più sbagliato che pensare l’anticipazione della morte come una *presentificazione*. È questo valore di presenza che Heidegger vuol

74 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 65.

75 *Ivi*, p. 63.

76 *Ivi*, p. 66.

77 *Ivi*, p. 67.

78 “Quando Blanchot dice incessantemente il morire impossibile, l’impossibilità, purtroppo, del morire, nella forma di un lungo lamento e non del trionfo della vita, dice la stessa cosa e insieme tutt’altra cosa rispetto a Heidegger” (*ivi*, p. 66).

le scongiurare quando sostiene l'altro paradosso di una morte che, pure essendo sempre-mia, pur non potendo che riguardare ciascuno nella sua insostituibile singolarità, tuttavia, d'altra parte, non possiamo direttamente sperimentare in quanto tale. "Io sono morto": nessun uomo, tranne il Risorto, potrebbe pronunciare una simile proposizione e soprattutto darne testimonianza in *quanto tale*.

Sarà solo a partire dall'altro, dalla morte dell'altro che potrò farne esperienza, senza tuttavia poterla mai sperimentare direttamente su di me. Ma – suggerisce Derrida – ciò non introduce sin dall'inizio l'altro nel luogo più riposto dell'io? "La morte dell'altro, questa morte dell'altro in 'me', è, in fondo, la sola morte nominata nel sintagma 'la mia morte'"⁷⁹.

Dunque, solo a partire da quello che Derrida chiama un "lutto originario"⁸⁰ – altro nome per dire l'ospitalità – si istituisce il mio rapporto con me stesso, dal momento che la morte dell'altro, essendo l'unico accesso all'esperienza della morte, si rivela anche come passaggio ineludibile per arrivare fino a me. Pur sempre mia, la morte mi viene sempre dall'altro, a partire dall'altro; insinuandosi in quell'io che ancora devo diventare, vi introduce già da sempre un'alterità irriducibile, un'alterazione di cui è impossibile liberarmi poiché, senza l'altro, smarrirei anche ogni possibile accesso a me stesso. Per questo Derrida può parlare di un "lutto originario", dal momento che la stessa costituzione dell'io è *eterologica*, istituendosi solo attraverso la morte dell'altro, mediante quella introiezione dell'altro in me che Freud ha individuato quale meccanismo fondamentale del lutto e della sua elaborazione.

Ecco perché l'amicizia diviene il luogo privilegiato in cui farne la prova e il lutto si rivela "la respirazione stessa dell'amicizia, l'estremo della sua possibilità"⁸¹, fin dal primo momento, fin dal primo istante, in cui sappiamo che uno dei due morirà davanti all'altro, mai della stessa morte, in questa irriducibile dissimmetria e diacronia, nell'incommensurabilità più assoluta, ma pure nella condivisione di ciò che ci divide, che viene a separarci, della nostra, ciascuno la sua, radicale finitezza, tanto che non potrebbe darsi amicizia senza questa coscienza della finitezza.

Che altro può voler dire, infatti, l'amicizia?

[...] avere un amico, guardarlo, seguirlo con gli occhi, ammirarlo con amicizia, significa sapere con intensità crescente e anticipatamente ferita, sempre insistente, sempre più indimenticabile, che uno dei due vedrà fatalmente morire l'altro. Uno di noi – ognuno se lo dice – uno di noi due, verrà quel giorno, guarderà un se stesso che non vede più l'altro e per un certo tempo lo porterà ancora dentro di sé, seguendo con gli occhi, senza vederlo, un mondo sospeso a qualche lacrima unica, ogni volta unica, attraverso la quale tutto ormai, il mondo stesso, verrà quel giorno, verrà a riflettersi tremulo, a riflettere la scomparsa stessa⁸².

79 *Ibidem*.

80 Sull'importanza del tema del lutto, a partire da Freud, per la costituzione originariamente eterologica dell'io, mi permetto di rinviare a C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990. Cfr. anche il saggio di P.-A. Brault-M. Naas, *Fare i conti con i morti. Jacques Derrida e la politica del lutto*, Introduzione a J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit.

81 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 25.

82 J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 123. Cfr. anche Id., *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris 2003, pp. 20 e 22: "Un giorno la morte dovrà se-

Il tema di B@bel

Come già per Bataille e per Blanchot⁸³, anche per Derrida l'amicizia e il lutto che le si accompagna, fornendo l'unico varco attraverso il quale poter sperimentare la morte, rappresentano anche il luogo paradigmatico della costituzione dell'io: "noi non siamo *noi stessi* che a partire da questo luogo di risonanza in noi dell'altro, dell'altro mortale"⁸⁴. Lutto tuttavia inelaborabile, se è vero che, affinché l'altro continui ad essere custodito in noi, non dobbiamo in alcun modo eliminarlo, toglierlo, secondo un movimento che assomiglierebbe a quello della *Aufhebung*. Lutto perciò interminabile: l'altro deve restare sempre in-noi-fuori-di-noi con la sua estraneità irriducibile, altrimenti anche l'io sparirebbe, dal momento che ne viene costituito.

Se ogni singolarità è apertura di un mondo, apertura finita di infinite possibilità, la morte decreta per sempre la fine, la chiusura, la perdita di questo mondo non come se fosse uno dei tanti, ma proprio nella sua incomparabile unicità e singolarità. Come scrive Derrida nella prefazione a *Ogni volta unica, la fine del mondo*, e come aveva già scritto in *Béliers*, sua ideale premessa, quasi un testamento:

Ciò che provo alla morte di chiunque, e in forma più intensa e incompressibile alla morte di un amico o di una persona cara [...] è proprio che [...] la morte dell'altro, soprattutto se lo si ama, non è l'annuncio di un'assenza, di una sparizione, la fine di *questa o quella vita*, cioè della possibilità di un mondo (sempre unico) di apparire a un vivo. La morte dichiara ogni volta *la fine del mondo nella sua totalità*, la fine di tutto il mondo possibile, *ed ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostituibile e quindi infinita*⁸⁵.

Nella morte s'inabissa e sparisce, dunque, non questa o quella esistenza, una vita qualunque la cui dipartita lascerebbe tutto più o meno come prima, ma nello sparire di ogni uno, di ciascuno, considerato nella sua singolarità e unicità, ogni volta, in questa paradossale ripetizione di ciò che è irripetibile, ogni volta è tutto il mondo a sprofondare, tutto il nostro mondo:

il mondo, il mondo intero, proprio il mondo, perché la morte non ci priva soltanto di qualche vita nel mondo o di un momento di noi, ma, ogni volta senza limiti, di qualcuno attraverso cui il mondo, e in primo luogo il nostro mondo, si è aperto in modo finito e infinito, mortalmente infinito⁸⁶.

Ma lasciate che vi legga per intero questo passo da *Béliers*, scritto davvero nell'imminenza della morte; non saprei, non potrei riassumere meglio ciò che Derrida vi ha voluto de-

pararci. Legge inflessibile e fatale: dei due amici, l'uno vedrà l'altro morire. Il dialogo, anche virtuale, da sempre sarà ferito da un'ultima interruzione. Una separazione a nessun'altra comparabile, una separazione tra la vita e la morte verrà a sfidare il pensiero. [...] Un *cogito* dell'addio, questo saluto senza ritorno, segna la respirazione stessa del dialogo, del dialogo nel mondo o del dialogo più interiore. Il lutto allora non attende più. Fin da questo primo incontro, l'interruzione va avanti alla morte, la precede, rende luttuoso ciascuno di un implacabile futuro anteriore. Uno di noi due *sarà* dovuto restare solo, noi lo sappiamo tutti e due fin dall'inizio. E poi sempre".

83 Com'è noto è stato soprattutto Blanchot a sviluppare il tema dell'amicizia e della morte dell'amico come *topos* dell'amicizia stessa. Celebre, a tale proposito, il testo scritto in occasione della morte dell'amico Bataille (M. Blanchot, *L'amicizia*, tr. it. di D. Grange Fiori, in "In forma di parole", 1984,1; il testo è tratto da Id., *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971).

84 J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 135.

85 *Ivi*, p. 11.

86 *Ivi*, p. 123.



II Caterina Resta
Ospitare la morte

scrivere, né saprei rendere lo stile, il ritmo e la cadenza, il gusto della ripetizione, la precisione di ogni avverbio, di ogni aggettivo, di ogni singola parola, la cura maniacale della punteggiatura e dei corsivi, insomma i pregi letterari di una scrittura inconfondibile, uniti all'estremo rigore del pensiero:

Ogni volta, e ogni volta singolarmente, ogni volta irrimpiazzabilmente, ogni volta infinitamente, la morte non è niente di meno che una fine *del* mondo. Non *soltanto una* fine tra alte, la fine di qualcuno o di qualche cosa *nel mondo*, la fine di una vita o di un vivente. La morte non pone un termine a qualcuno nel mondo, né a *un* mondo tra gli altri, essa marca ogni volta, ogni volta a dispetto dell'aritmetica, l'assoluta fine del solo e dello stesso mondo, di ciò che ciascuno apre come un solo e medesimo mondo, la fine dell'unico mondo, la fine della totalità di ciò che è o può presentarsi come l'origine del mondo per quel e unico vivente, che sia umano o no⁸⁷.

Come sopravvivere a questa catastrofe, come salvare ciò che, in un solo istante, si è inabissato e dissolto? Perché la morte dell'altro, questa fine del mondo, lascia il sopravvissuto senza mondo, quasi senza la terra sotto i piedi, lo lascia solo e privato di mondo, unico testimone di questa catastrofe, ma anche unico e insostituibile nella responsabilità di doversene fare carico.

“Die Welt ist fort, ich muss dich tragen”⁸⁸ dicono enigmaticamente alcuni versi di Celan, ai quali Derrida dedica il suo commento in *Béliers*. Il mondo è via, è andato via, è sparito, non c'è più; io devo portarti. Proprio quando la morte fa sparire il mondo, ecco, allora, si annuncia il compito di un lutto già da sempre cominciato: io devo accoglierlo, ospitarlo, portarlo in me come fosse una gravidanza; certo non “salvarlo”, ma farlo almeno sopra-vivere, questo sì, trattenere l'altro e il mondo dentro di me, in me, per tutto il tempo che resta. *Tragen*, osserva Derrida, parla il linguaggio della nascita, si dice a proposito di una madre che porta in grembo il suo bambino, ma allude al tempo stesso a quel portare il morto in sé, come si “porta” un lutto. Si tratta di un portare che non si appropria dell'altro, che non lo fagocita o cannibalizza, ma “si porta verso l'inappropriabilità infinita dell'altro, all'incontro con la sua trascendenza assoluta al di fuori di me, cioè in me fuori di me”⁸⁹. Ospitalità incondizionata.

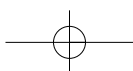
Nello *ich muss* Derrida sente risuonare l'impegno, l'obbligo, la responsabilità, il dovere che lega il vivo al morto, il compito di testimoniare, la richiesta di un'eredità da accogliere, la promessa, tra mortali infinitamente finiti, non della salvezza, ma di una fragile, per quanto tenace, vita dopo la morte che in noi, al di là di noi, ci interpella. È questo il lascito di Derrida:

Tutto ciò che ho detto [...] della sopravvivenza come complicazione dell'opposizione vita-morte, presuppone un'affermazione incondizionata della vita. La sopravvivenza è la vita al di là della vita, la vita più della vita, e il discorso che faccio non è di morte, al contrario è l'affermazione di un vivente che preferisce il vivere e dunque il sopravvivere alla morte, poiché la sopravvivenza non è semplicemente ciò che resta, ma è la vita più intensa possibile. La necessità di morire

87 J. Derrida, *Béliers*, cit., p. 23.

88 P. Celan, *Grosse, Glühende Wölbung*, in *Antemwende*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967; tr. it. di G. Bevilacqua, *Grande, infocata volta*, in *Poesie*, Mondadori, Milano 1998, p. 671 (questa la traduzione italiana del verso, che chiude la poesia: “Il mondo non c'è più, io debbo reggerli”).

89 J. Derrida, *Béliers*, cit., p. 76.



Il tema di B@bel

non mi ossessiona mai così tanto come nei momenti di felicità e di gioia. Gioire e piangere la morte che incombe sono per me la stessa cosa⁹⁰.

E queste sono davvero le sue ultime parole: “Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza [...]. Vi amo e vi sorrido da dove io sia”⁹¹.

Adesso lasciate che vi chieda perdono, perdono per aver forse troppo abusato della vostra pazienza, per avervi intrattenuto forse troppo a lungo con questi pensieri di morte, ma anche di vita, dopotutto, di quella vita che trema e che tuttavia resiste, fragile, totalmente esposta, anche nonostante la morte. Non potevo che parlarvi di questo, oggi, dopo poco più di un anno dalla morte di Derrida.

Ho cercato di tra-durlo, di portarlo in me e di farlo parlare, ancora una volta, per voi, a voi, con voi, che, insieme a me, ne portate il lutto. Come se adesso, in questo lutto inelaborabile, sentissi la sua voce risuonare dentro di me più forte, più chiara che mai, in-me-fuori-di-me, e avessi il compito, oggi più che mai, di accoglierla, di custodirla. Di darle ospitalità. Noi che qui, in modi diversi, ne portiamo l’eredità – un compito immenso e che certo supera le nostre forze – adesso siamo i testimoni per chi non può più testimoniare.

Da dove tu sei, in-noi-fuori-di-noi, oggi sei qui vivo più che mai e ci guardi, ci ascolti e, forse, ci sorridi. Anche noi ti sorridiamo del tuo dolcissimo sorriso.

90 J. Derrida, *Sono in guerra contro me stesso*, cit., p. 12. Questa dichiarazione “testamentaria” trova ripetuti riscontri anche altrove. Cfr. ad esempio J. Derrida, *Sulla parola*, cit., p. 66: “tutto ciò che ha potuto trattenermi attraverso tanti e tanti testi sulla morte non è mai stato contrario alla vita. Non ho mai potuto pensare il pensiero della morte o l’attenzione alla morte, se non addirittura l’attesa o l’angoscia della morte come altra cosa rispetto all’affermazione della vita. Sono due movimenti per me inseparabili: un’attenzione di ogni istante all’imminenza della morte che non è necessariamente triste, negativa o mortifera ma al contrario, per me, la vita stessa, la più grande intensità di vita”.

91 Si tratta di uno stralcio da un biglietto autografo, le ultime parole scritte da Derrida, riprodotto in J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 5.



Mario Vergani

LA GENEROSITÀ, IL GODIMENTO, UNA BENEDIZIONE

*Io leggo scrivendo: lentamente godendo a
preferire a lungo ogni termine*

J. Derrida, Posizioni

Quale coraggio, affermare oggi – di nuovo e testardamente – che la vita è generosa, un godimento, una benedizione! Come non apparire osceni? Eppure è questo il lascito e l'eredità che ci intrappola: una descrizione dell'esistenza, dell'essere-nel-mondo, dell'esperienza in generale – diremmo: del "reale" – che si configura come un favore, una grazia¹. Ma dirlo nel ventesimo secolo! Forse la decostruzione significa proprio questo. Se lo si potesse dire – ancora e altrimenti – sarebbe una grande scoperta. Il demolitore, nichilista o ben che vada retore, ripete testardamente, nel tempo del male assoluto e prendendo sul serio la catastrofe del secolo, nel tempo della ateologizzazione e della mondializzazione, che l'esistenza è generosità e godimento, una benedizione.

La sfida teoretica consiste nel rimettere in rete tutti i lemmi finora chiamati in causa in vista di una risemantizzazione lessicale degli stessi. Qui Derrida si pone sul crinale della nostra collocazione storica e fa epoca. E qui siamo noi.

I tre termini selezionati *generosità*, *godimento*, *benedizione*, non hanno la stessa persistenza nel *corpus* di scritti che analizzeremo. La discussione del secondo è molto più estesa, ma in ogni caso gli ultimi testi ne propongono una articolazione che si configura come una vera e propria costellazione concettuale. I filosofemi, in un primo momento analizzati separatamente, verranno quindi correlati perché si possa attribuire loro la giusta rilevanza teoretica.

1. *La generosità*

«Vi è grazia solo là dove non c'è né sapere [*savoir*] né vedere [*voir*]»². Hélène Cixous tratteggia un primo profilo: la gratuità, la generosità non si collocano in un orizzonte di sapere perché abbandonano la prospettiva ontologica. Ciò che è *gratis*, il favore, rifugge strutturalmente, quasi a priori, dalla dialettica della *reconnaissance*. Facendo leva sull'ambiguità semantica del termine francese, *reconnaissance* come riconoscimento (in una dinamica di identità/alterità) e riconoscenza (rendere grazie), Ricœur prova ad operare una sorta di riduzione fenomenologica che in definitiva consenta di padroneggiare dialetticamente l'eccedenza iper-

1 Blanchot e Nancy hanno riconosciuto nella generosità il tratto distintivo della parola di Derrida. Cfr. M. Blanchot, *Grâce (soit rende) à Jacques Derrida* (1990), in "Cahier de l'Herne", 2004, 83, pp. 465-468; J.-L. Nancy, *Généreux au-delà de l'éloge*, in "l'Humanité", 26.X.2004.

2 H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Galilée, Paris 2001, p. 104.



Il tema di B@bel

bolica della grazia o della generosità. Il perno dell'argomentazione consiste in una fine distinzione tra la figura della *reciprocità* dello scambio – che opererebbe a livello trascendentale e che dunque cancellerebbe il necessario misconoscimento della dissimmetria originaria tra l'io e l'altro – e la figura della *mutualità* che al contrario si farebbe garante della singolarità dei protagonisti della relazione e che in tal modo porterebbe la generosità della grazia al di là del movimento di ritorno del circolo economico della reciprocità. L'altro, per Ricœur è colui che si può ringraziare. Sulla scorta di Lévinas, Derrida propone invece quella che presenta non come un'obiezione, ma come uno scarto: «L'alterità dell'altro non può essere ridotta, padroneggiata, sormontata, appropriata dalla conoscenza – e neppure dalla *reconnaissance*»³. Riconoscere e ringraziare al limite devono essere impossibili perché il “senza prezzo” (la dignità kantiana) eccede anche la logica della mutualità. Ma ancora più in profondità, ciò significa che la generosità per essere tale non deve poter essere ricondotta al punto sorgivo donde sgorgerebbe. Essa scava dall'interno la possibilità di una ricapitolazione genetica o genealogica⁴. La grazia e la generosità, per essere tali, interrompono la provenienza e la filiazione precisamente nel cuore della loro genesi, sciogliendo a priori il legame e l'alleanza che istituiscono; insomma, lacerano il presente e lo sospendono, negando la possibilità di concepire il soggetto o l'essere come la presenza a sé di un'identità risolta: «Donare per generosità o perché si può donare (ciò che si ha) non è più donare [...] Ne va dell'impossibilità dell'“in quanto tale”. Del destino della fenomenologia come di quello dell'ontologia»⁵.

Una straordinaria rilettura de *Il mercante di Venezia* di Shakespeare consente di mostrare come nel gioco di rimandi delle grazie negate e accordate da Shylock e dal Doge l'essere misericordioso (*merciful* è chi fa la grazia e si pone dunque al di sopra del potere) si lega indissociabilmente al suo essere spietato (*merciless*). *To be merciful* è al tempo stesso un *to be merciless*⁶. Insomma l'incalcolabilità non dipende semplicemente dalla sovrabbondanza ma dall'impossibilità di imputare, di calcolare la parte di colpa e di innocenza che spetta a ciascuno. Come se si dovesse ringraziare non del dono di grazia né del riconoscimento che tale dono produce. “Grazie!” risuona come una richiesta di grazia rinnovata all'infinito, avanzata da colui che riceve la grazia nei confronti di chi della grazia ha fatto dono perché si faccia perdonare del suo dono, del *to be merciless* implicato inevitabilmente nel *to be merciful*⁷.

Ma tutto ciò trascina con sé un critica radicale alla prospettiva fenomenologica, della quale del resto Derrida continua a ritenersi a giusto titolo erede. Non è più lecito attribuire la

3 J. Derrida, *Le contraire du semblable*, in “l'Humanité”, , 21.XII. 2002. Si tratta del resoconto di un dibattito con Ricœur organizzato da “France-Culture” dal titolo “L'autre”. L'intervento di Ricœur, pubblicato sempre sullo stesso numero del quotidiano, si intitola *Celui qu'on peut remercier*. Il testo più ampio di Ricœur al riguardo è invece *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, in particolare pp. 286-287.

4 J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Galilée, Paris 2003, p. 17.

5 J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, pp. 34-36 e p. 318. Ma si veda anche Id., *Genèses, généalogies, genres et le génie*, cit., p. 14 ss.

6 J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction “relevante” ?*, in “Cahier de l'Herne”, 2004, 83, pp. 561-576.

7 Siamo evidentemente richiamati alla discussione relativa alle aporie relative al dono e alla donazione. Indichiamo solo un riferimento: J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano 1996.


II

 Mario Vergani
La generosità, il godimento, una benedizione

generosità ad alcun soggetto – fosse pure l'essere – senza ulteriori precisazioni. Se non al prezzo di spingere il linguaggio fenomenologico fino al *marge* in cui il piano ontologico e quello etico cominciano a scivolare l'uno sull'altro e a non subordinarsi più gerarchicamente. Se, ad esempio, è vero che Sartre non esita nel descrivere ancora l'esistenza come una «generosità persa a forza di non essere per nessuno»⁸, è altrettanto certo che non gli è concesso di spingersi là dove invece approda il primo Lévinas. Nella prefazione alla seconda edizione di *Dall'esistenza all'esistente* viene presentata la nozione di “*il y a*”: «Termine distinto dall'*es gibt* heideggeriano, e che non è mai stato né la traduzione né la copia dell'espressione tedesca e delle sue connotazioni di abbondanza e di generosità»⁹. Questo pare il primo e il solo tentativo possibile di un'effettiva uscita fenomenologica dall'ontologia.

A meno che la grazia e la generosità siano concepibili a prescindere dall'idea di sovrabbondanza e di relazione intenzionale che muove dall'uno all'altro, a prescindere dall'ipoteca dialettica che grava sui concetti di “reciprocità”, “mutualità” e “riconoscimento”. Così la generosità e la grazia non alluderebbero più a una dinamica di fuoriuscita da una condizione di pienezza o autosufficienza, ma indicherebbero una lacerazione del soggetto, se non addirittura la fenditura dell'essere: «Al principio ci sarà stata la parola ‘perdono’, ‘grazie’»¹⁰. Questa sarebbe l'esperienza della generosità del “reale” che spezza il fiato; con le parole di Nancy, sincope nel cuore della pienezza dell'essere.

2. Il godimento

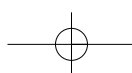
Benveniste insegna che il lessico relativo alla grazia, alla gratitudine e alla generosità è imparentato con quello del godimento non solo da un punto di vista concettuale, ma anche etimologico. Godimento e gioia, *jouissance* e *joie* provengono da una comune radice indoeuropea *gau-èyo*, da cui *gânos*-splendore, *gânymai*-esultare o rallegrarsi e brillare di gioia. Il godimento è il favore dell'essere. Ma più nello specifico ecco la connessione tra grazia, gioia e godimento: «Il greco *khàris* valorizza la nozione di piacere, di godimento (anche fisico) e di ‘favore’»¹¹. Se prendiamo quale riferimento l'*Etica Nicomachea* aristotelica il ter-

8 J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, tr. it. di F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, Edizioni associate, Roma 1991, p. 467. Cfr. al riguardo J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, Gallilée, Paris 2001, tr. it. di M. Vergani, *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 35-52. Qui Nancy suggerisce di proseguire l'analisi della generosità dell'essere in una direzione più feconda qual è quella indicata da Bataille attraverso le sue riflessioni sul tema della *dépense* (cfr. G. Bataille, *La part maudite* précédée par *La notion de dépense*, Minuit, Paris 1967, tr. it. di F. Serna, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 1992).

9 E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1947, tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 2001, p. 5.

10 J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imperscriptible*, in “Cahier de l'Herne”, 2004, 83, pp. 541-560, tr. it. di L. Odello, *Perdonare*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 106.

11 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, tr. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, p. 153. Dalla stessa radice deriva quindi *kharà*-gioia.



Il tema di B@bel

mine più ricorrente per indicare il godere è esattamente *khàirein* in un'accezione che indica la gioia o il favore dell'essere. L'errata etimologia aristotelica risulta tuttavia significativa: «[...] la felicità implica il piacere; per questo hanno dato all'uomo 'beato' [*makàrios*] una denominazione che deriva da 'bearsi' [*khàirein*]»¹². Prima dell'introduzione della valutazione di carattere etico dei tre modelli di vita possibili e quindi della svalutazione della vita consacrata alla ricerca del godimento, Aristotele afferma una preliminare valutazione positiva dell'esperienza del reale tanto da arrivare a dire che l'atto puro divino – attività (*enérgeia*) perfettamente compiuta e modello di realizzazione piena dell'essere – è caratterizzato da un godimento unico e semplice¹³. La gioia dell'essere accompagna naturalmente l'esperienza della vita che si compie nell'istante presente (*nûn*), là dove essa realizza ogni volta il proprio *télos* nel contesto di un ordine cosmico dato¹⁴.

Anche sul versante dell'altra grande tradizione costitutiva della nostra cultura, ovvero quella ebraica, è possibile individuare una stessa valutazione positiva dell'esperienza prima del reale. Generosità e favore sono i tratti preliminari che caratterizzano l'essere-nel-mondo. Giungono di nuovo in soccorso sia l'etimologia che l'analisi concettuale. Benché il lessico vetero-testamentario attinente al piacere e al godimento sia molteplice è tuttavia possibile individuare dei vettori semantici convergenti in direzione di un senso unitario. La radice 'kl da cui proviene il verbo mangiare rimanda alle funzioni essenziali della vita, al benessere, alla gioia ed anche al godimento¹⁵. Ma così pure la radice 'hb da cui ha origine la parola 'ahab, amore nel senso più ampio – espressa ad esempio nei celebri passi dell'*Ecclesiaste* (9,9) e dei *Proverbi* (5, 18) sul godimento – è usata primariamente nell'ambito dell'amore sessuale, della voluttà, tanto che le due etimologie possibili connettono 'hb o al "respirare forte, all'essere eccitato" o alla "pelle", cioè all'eccitazione fisica connessa al contatto¹⁶. Del resto, la grande filosofia ebraica del Novecento ha variamente espresso la stessa idea secondo la quale vivere è innanzitutto bene. Preleviamo solo due esempi, rimandando ad una fase successiva il confronto con Lévinas. Il primo si riferisce a Rosenzweig e alla sua descrizione della relazione dinamica *uomo-mondo* quale via della redenzione; il go-

12 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII,11, 1152b 7-8, tr. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, p. 322. Per indicare il godimento Aristotele utilizza anche il termine *apòlausis* che rimanda al "favore della sorte". Quanto alla radice *suad* da cui proviene il termine *hedonè*, ovvero piacere, anch'essa si riferisce all'assaporare, al sapore della vita che trae gusto da ciò che è.

13 Aristotele, *Etica micomachea*, VII, 14, 11544b 26. Cfr. C. Dumuolié, *Le désir*, Armand Colin/HER Édition, Paris 1999, tr. it. di S. Arecco, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino 2002, 3.2 *Il godimento di Dio*, pp. 47-48.

14 Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 4, 1174b 9. A proposito della teoria aristotelica del tatto J.-L. Chrétien scrive: «[...] innanzitutto noi ci sentiamo essere, ed essere in vita, e godiamo dell'atto stesso di sentire umanamente. Un piacere del corpo tutto intero mi fa sentire il mio corpo come intero, nell'unità della sua vita e del suo atto» (*Le corps et le toucher*, in *L'appel et la réponse*, Minuit, Paris 1992, pp. 101-154, p. 133). Cfr. anche R. Brague nel suo *Aristotele et la question du monde*, PUF, Paris 1988, p. 477 e p. 493 e S. Natoli, *La felicità*, Feltrinelli, Milano 1992, cap. 4: "Il piacere", p. 203.

15 M. Ottosson, *Mangiare*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1973, vol. I, tr. it. a cura di A. Catastini-R. Contini, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1988, pp. 499-511.

16 G. Wallis, *Amore*, *ivi*, pp. 210-254.



II Mario Vergani
La generosità, il godimento, una benedizione

dimento, a certe condizioni, diviene veicolo di santificazione del mondo¹⁷. Quanto a Buber, non potrebbe essere più esplicito:

La nostra autentica missione in questo mondo in cui siamo stati posti non può essere in alcun caso quella di voltare le spalle alle cose e agli esseri che incontriamo e che attirano il nostro cuore; al contrario, è proprio quella di entrare in contatto, attraverso la santificazione del legame che ci unisce a loro, con ciò che in essi si manifesta come bellezza, sensazione di benessere, godimento. Il chassidismo insegna che la gioia che si prova a contatto con il mondo conduce, se la santifichiamo con tutto il nostro essere, alla gioia in Dio¹⁸.

La vita dunque è in primo luogo godimento. Ma rimarchiamo di nuovo la differenza specifica tra le due celebrazioni della gioia d'essere appena tratteggiate: nel primo caso il godimento si può descrivere come il compimento dell'essere secondo una dinamica per la quale il *télos* definisce l'autoregolatività del movimento ciclico della *physis*¹⁹; nel secondo caso rappresenta invece il veicolo di un vettore di trascendenza che produce una prima fuoriuscita dall'essere che abbiamo definito "santificazione". Si tratta ora di scavare – con Derrida – nelle due accezioni che abbiamo sommariamente delineato. Prima però vogliamo ricordare l'inquietudine che ci agitava all'inizio di questo saggio: con quale diritto tornare a parlare oggi, dopo le catastrofi del ventesimo secolo, del favore dell'essere, della sua generosità e della vita come di una benedizione? A prezzo di una operazione di risemantizzazione della nozione di godimento analoga a quella compiuta a proposito del termine generosità.

Lungo la *lignée* greca ci imbattiamo nelle letture decostruzioniste di Aristotele (*Le toucher*), Rousseau (*Della grammatologia*), Freud (*Speculare – su "Freud"*) e Lacan (*Il fattore della verità*); mentre per quanto riguarda la filosofia ebraica il riferimento quasi esclusivo riguardo al tema del godimento è certamente Lévinas (*Le toucher*).

L'intenzione derridiana consiste nel mostrare che lo schema classico di definizione della dinamica del godimento quale realizzazione dell'essere nella piena presenza a sé del presente – secondo la figura del contatto – è in realtà molto più articolata. La fase diaporetica dell'analitica del tatto sviluppata nel *Perì Psychès* di Aristotele, come spesso accade, di fatto non sfocia in alcuna euforia. L'attualità del contatto risulta in definitiva attraversata da una sincope o da una interruzione, è cioè possibile a condizione di mantenersi a distanza, ovvero di uno strutturale "non-poter-toccare". Tocca a condizione di non toccare. E così l'esperienza dell'essere – il gioire, il godimento dell'essere, del quale l'esperienza tattile ricapitola il motivo (*sentire* sarebbe sempre *acconsentire*, un dire di sì) – è in realtà esperienza di una frattura nel cuore dell'atto, della pienezza dell'essere stesso. Gioisce a condizione di questa lacerazione, come uno strappo nell'essere dal quale discendono piacere e dolore.

Lo schema concettuale qui proposto in realtà non è isolato. Si consideri ad esempio l'analisi dell'*Essai sur l'origine des langues*. Per Rousseau: «Il godimento di un presente conti-

17 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, M. Nijhoff, The Hague, 1981, tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, ad es. "Il mondo giudaico", p. 329.

18 M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Pulvis Viarum, The Hague 1948, tr. it. di G. Bonola, *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1990, pp. 30-31.

19 Cfr. S. Natoli, *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 18-29.

II tema di B@bel

senza”, ma questa volta con una differenza che dà le vertigini, differenza tra due “al di là del possibile”: l’ «*Epekeina tès ousias* [...] non è bene, non è il Bene»³⁰.

In conclusione, anche questo posizionamento è come sempre un crocevia. “*Jewgreek is greekjew*” significa un incrocio di decostruzioni che non si sintetizzano. E qui forse siamo noi.

3. Una benedizione

La vita è una benedizione. Benedizione è in primo luogo il “bene-dire”, dove “dire il bene” – secondo la lettura che abbiamo proposto – si porta al di là dell’essere, dice un’uscita dall’essere che tuttavia non è un abbandono, perché precipita sempre di nuovo nella sua ambiguità.

Ti benedico: *khàire, salve, salut*, stai bene³¹. La benedizione è anche il saluto, l’apostrofe rivolta all’altro. È l’esperienza del linguaggio stesso che, superate le figure della verità come *adaequatio* e come *Unverborgenheit*, dice l’indicibile, ciò che sfugge al “sapere” e al “vedere” (“la” generosità, secondo la Cixous) o ciò che non si lascia contenere in alcuna figura della presenza a sé del presente (“il” godimento). È la movenza che percorre e giustifica ogni gesto linguistico, non l’intenzione comunicativa, ma, “prima” di essa e in essa, «[...] l’osservazione rispettosa di un comandamento, la riconoscenza prima della conoscenza, la gratitudine di ricevere [*recevoir*] prima di vedere [*voir*], la benedizione prima del sapere»³².

L’affinità tra la figura concettuale della benedizione e quelle della generosità e del godimento può essere rilevata anche in riferimento alla tesi dell’*irriducibilità dialettica* dell’“esperienza” della grazia (*to be merciful* è già sempre *to be merciless*) e a quella dell’*impossibile quale condizione di possibilità* dell’“esperienza” della gioia dell’essere (*la jouissance même, s’il y en a!*). La benedizione è sempre e necessariamente un “dire-il-bene” (come la promessa per essere tale e non minaccia deve sempre promettere il bene), ma è anche un saluto, un lasciar andare e affidare all’altro (un dire addio?)³³. E dun-

30 *Ivi*, p. 102.

31 Il riferimento al tema del favore dell’essere è evidente sia nel lessico greco e latino (*khàire* ha la stessa radice del *khàirein* del godimento e *salve* indica la salute e il benessere fisico) che in quello ebraico: la radice *brk*, da cui proviene *berakah* (benedizione) rimanda al ginocchio quale allusione alla sessualità maschile e alla generazione della vita (cfr. J. Scharbert, *Benedizione*, in *Grande lessico dell’Antico Testamento*, cit., pp. 1646-1711.) Su questo punto cfr. anche M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Quai Voltaire, Paris 1989: «Ma cos’è il bene-dire? È un dire portatore di bene? Portatore d’etica? Questione difficile, che è il senso stesso del Talmud nel suo insieme. Il Talmud è questo insieme di letture e riletture [*délires/deliri*] che cercano un’etica del Dire, una definizione impossibile del ‘bene-dire’», p. 86.

32 J. Derrida, *Mémoires d’aveugle. L’autoportrait et ses ruines*, Louvre, Réunion des Musées nationaux, Paris 1990, tr. it. di A. Cariolato-F. Ferrari, *Memorie di cieco. L’autoritratto e altre rovine*, Abscondita, Milano 2003, p. 45. A questo punto sarebbe doveroso, ma è chiaramente impossibile, approfondire il nesso tra benedizione e traccia/scrittura. E. Jabès ce ne indica la direzione in *Lettre à Jacques Derrida. Sur la question du Livre*, in “L’Arc”, 1973, 45, pp. 59-64; cfr. anche É. Roudinesco, “- Athos, Porthos, au revoir -, Aramis, à jamais, adieu!”, in “Cahier de l’Herne”, 2004, 83, pp. 431-436.

33 Derrida accenna a quest’altro significato del verbo *khàirein*, salutare/lasciar andare, citando il celebre passo del *Fedro* platonico (229c-230a) in cui Socrate invita a congedare i mitologemi perché possa



Mario Vergani
La generosità, il godimento, una benedizione

que un rischio. La promessa è già minaccia, l'elezione è già una colpa e la carezza è anche un colpo: «*béné-malédiction*»³⁴.

L'espressione "benedizione" – ciò che essa esprime: ti benedico, *salve*, stai bene – non si riferisce dunque ad un movimento di compimento dell'essere, ma neppure ad un movimento di evasione dall'essere. Come un'urgenza impellente sentiamo farsi avanti un altro senso della parola, una «benedizione ancora impensabile, una benedizione esasperata [...] 'salute!', senza salvezza, salute a venire»³⁵. Un *salve* che non è una soluzione, che, pur privo di una speranza di salvezza, non si abbandona alla disperazione.

Torniamo al principio. Perché correre il rischio di apparire osceni sostenendo oggi, testardamente, che la vita è generosità e godimento, una benedizione? Perché proprio questo è il compito al quale siamo consegnati, sul crinale che fa epoca: riaffermare, passando attraverso il travaglio della *bene-maledizione*, la grazia e la dolcezza del vivere.

E se fosse proprio questa la direzione da seguire senza paura per poter pensare quanto accade, il nostro essere precipitati di nuovo nel mondo (mondanizzazione/mondializzazione)?

aver luogo il discorso filosofico-veritativo (*La pharmacie de Platon*, in "Tel Quel", 1968, 32, pp. 3-48, e in "Tel Quel", 1968, 33, pp. 18-59, tr. it. di S. Petrosino, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1989, p. 49). Sarebbe interessante rileggere le analisi derridiane alla luce dell'interpretazione proposta in questo saggio.

34 J. Derrida, *Un ver à soie*, in *Voiles*, avec H. Cixous, Galilée, Paris 1998, pp. 23-85, p. 50.

35 J. Derrida, *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy*, cit., "Salve", pp. 337-348, p. 348.

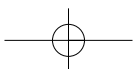
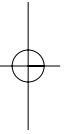
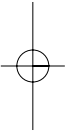


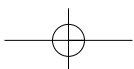
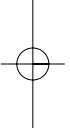
JACQUES DERRIDA

Pubblichiamo come ultimo "intervento" la caricatura di Derrida disegnata da Leonardo Casini, che non aveva potuto partecipare al convegno, perché già malato. Ricordiamo qui che il convegno e la pubblicazione sono stati realizzati interno della ricerca da lui diretta.



Cultivare l'amicizia







Francesca Brezzi

L'OCCHIO DELLA PIETÀ Giustizia, compassione, *philia*

«L'incorporazione tenace, via via di un grado supplementare di compassione e di generosità in tutti i nostri codici – dal codice penale alle norme di giustizia sociale – costituisce un compito perfettamente ragionevole, benché difficile e interminabile»¹.

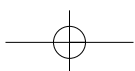
Così Ricœur e assumiamo questa espressione quale filo conduttore di questa breve riflessione su una tematica che si offre con urgente pregnanza al nostro pensiero odierno, e si vuole sottolineare questa pregnanza e la necessità della riflessione, non per il gusto di seguire le mode, ma per evidenziare come la questione sia da affrontare con prospettiva filosofica, una filosofia che si pone tuttavia in ascolto e poi in dialogo con la politica e con il diritto; in altre parole se l'approccio è filosofico morale, quindi né politico né giuridico, quei contesti necessariamente sono lambiti e il tema consente di recuperare alla speculazione uno spazio che pure la chiama in causa se solo pensiamo alla illustre tradizione che dalla *Repubblica* di Platone e dalle *Etiche* di Aristotele, passando per Hobbes, Machiavelli, Adam Smith e via via Leibniz, Kant, Hegel ha “pensato” il diritto.

Il nostro proposito, tuttavia, di fronte ad una problematica di grande rilevanza è molto modesto, vorremmo delineare una morfologia essenziale e poi mostrare come i termini in questione, giustizia, *philia* e compassione, coniugati insieme esprimano una ricchezza di significati, quasi una sinfonia con molteplici e ricchi suoni.

1. *Giustizia e compassione*

Prendiamo come aiuto un bel numero monografico della rivista “La società degli individui” in cui, diacronicamente, i due concetti vengono rintracciati in momenti significativi della storia del pensiero².

- 1 P. Ricœur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 45. Il titolo del mio saggio mi è stato suggerito da un racconto di J. Amado, *Jubiabà*, e dal bel libro di Fabrizia Abbate dedicato a M. Nussbaum intitolato *L'occhio della compassione*, Studium, Roma 2005.
- 2 “La società degli individui”, 2003/3, anno VI, 18 a cura di F. Andolfi, che nell'*Editoriale* spiega come l'impulso a riflettere su questo tema provenga dagli eventi guerreschi degli ultimi anni: «[...] nel corso dei quali si è assistito a un uso quanto meno dubbio del linguaggio della giustizia e a una liquidazione della compassione, di fatto e nella teoria» (*ivi*, p. 5). Il riferimento a questa rivista vuole essere il riconoscimento di un lavoro pluriennale e un invito alla lettura diretta.



Il tema di B@bel

Se il percorso inizia da Platone, ma si potrebbero intravedere richiami anche alla filosofia greca presocratica e alla tragedia, i testi di riferimento svelano la conflittualità e pluralità di *dike*, sostituita in Platone con *dikaiosyne*, operazione che «inaugura il nuovo lessico concettuale dell'etica filosofica»³, laddove, sul versante della compassione, ineliminabile è il confronto con Buddha e il buddhismo, nel saggio di Giorgio Pasqualotto che, dopo aver presentato "l'equilibrio e la moderazione dell'Illuminato, alieno da ogni concezione estremista", acutamente delinea le differenze notevoli dal massimo teorico della compassione in Occidente, Schopenhauer, nel cui itinerario ascensionale e ascetico, tuttavia, è compresa la giustizia⁴. L'Illuminismo presenta il suo aspetto di Giano bifronte con le lettere di Condorcet e sua moglie Sophie de Grouchy, entrambi sostenitori della naturalità della compassione, considerata una "virtù come principio di una logica di solidarietà che coinvolge tutti i viventi", come ricorda Giuseppe Farinetti; non solo ma Sophie sostiene con chiarezza che se,

[...] non si può dire che la morale sia fondata solo sul sentimento, poiché è la ragione che ci mostra ciò che è giusto o ingiusto [...] (tuttavia) il giudizio della ragione è quasi sempre preceduto e seguito da un sentimento che lo preannuncia e che lo conferma [...] è in base al sentimento che la ragione acquisisce le idee morali e ne elabora i principi⁵.

La seconda *facies* dell'Illuminismo è impersonata da Kant, molto ben analizzato da Marina Savi, quale momento nodale del rapporto giustizia-compassione: se si mostra da un lato la scarsa considerazione per questa ultima, dall'altro si scava significativamente nelle pagine, invero meno note, relative all'amicizia, quindi al rapporto con l'alterità, l'amico o il bisognoso, che consentono di delineare il regno dei fini come comunità relazionale fondata su parità e reciprocità.

Proseguendo il cammino cronologico si propone la paradossalità kierkegaardiana nel saggio di Alberto Siclari: se è la concezione dell'amore cristiano che viene qui chiamata in causa, l'autore, molto opportunamente, rileva l'eccentricità di esso, la radicalità di certe suggestive affermazioni, infine l'incongruenza presente nell'amore inutile, che Kierkegaard teorizza, scorgendolo in Socrate dapprima, che pone a nudo i limiti di ogni certezza, ma soprattutto nella vita del cristiano. Originale ed intrigante la posizione di Camus esaminata nel saggio di Maurice Weyembergh, nel quale si disegna la difficile doppia fedeltà di Camus: agli oppressi e ai francesi di Algeria, sì che l'esito ultimo sarà, anomalo per l'autore de *L'uomo in rivolta*, una affermazione di convergenza di giustizia e amore, in una situazione limite quale la guerra civile.

L'ultima autrice esaminata è Martha Nussbaum, e siamo al nostro oggi; la carrellata cronologica si conclude con una studiosa, a me molto cara, di grande significatività e rilevanza, su cui è necessario soffermarsi.

Nel bel saggio di Paolo Costa, *La compassione entro i limiti della ragione*, si confrontano le sue tesi con un'altra grande pensatrice, Hannah Arendt, evidenziando con acume le so-

3 F. de Luise, *La civiltà dell'anima*, in "La società degli individui", cit., p. 21.

4 Come ben argomenta F. Grigenti nel suo articolo: *Il contrasto dell'essere con se stesso. Giustizia e compassione in A. Schopenhauer*, (ivi, pp. 77-90).

5 S. de Grouchy, *Lettres sur la sympathie* in A. Smith, *Théorie des sentiments moraux...*, in *Œuvres*, t. 2, p. 356.



Francesca Brezzi

L'occhio della piet . Giustizia, compassione, philia

miglianze e differenze: se per Arendt la compassione   momento prepolitico dell'esistenza, e quindi deve rimanere estranea allo spazio pubblico, in Nussbaum invece, come   noto, si elabora una ponderosa e articolata teoria delle emozioni, considerate rilevanti per la "polis".

Da qui emerge, fra le tante emozioni esaminate dalla filosofa statunitense, quali la piet  o la paura, l'amicizia o l'amore, la compassione come virt  socialmente importante e indispensabile per raggiungere un *ethos* condiviso che eviti rigidit  e chiusure e raggiunga un vero equilibrio, in nome della flessibilit  insita nella fragilit  del bene, manifestando in tal modo il bene della fragilit .

Ritornero tra poco su Nussbaum, per approfondire ancora tale dimensione, ma vorrei ora tirare le conseguenze di questa lettura: innanzi tutto   emersa dalla contrapposizione dei due termini una tessitura, un intreccio che tenta di risolvere le aporie interne ai concetti in questione, ma l'approdo   difficile, dal momento che, – e questa pu  essere una prima conclusione – la giustizia via via scompare per lasciare molto pi  spazio alle elaborazioni intorno alla compassione; la tessitura infatti rivela una tela in cui insieme al disegno principale emergono tanti altri fili e disegni apparentemente pi  nascosti ma comunque presenti: accanto a giustizia troviamo obbligazione e rispetto in Kant, diritto in Camus, mentre a fianco di compassione troviamo amore inutile e gratuito, ancora in Kant, amicizia, relazionalit , ma anche grazia e piet  in Camus. Ma scomparsa della giustizia perch ? perch  fin dall'inizio si intravede quanto si mostrer  tra poco e cio  la forza e debolezza di tutto l'ordine giuridico inteso come diritto positivo e pertanto la necessit  di coniugare la giustizia con altre categorie.

2. Le aporie della giustizia

Si pu  indagare sul concetto di giustizia seguendo la riflessione contemporanea, ma iniziando da Aristotele e dalla sua celebre definizione dell'equo:

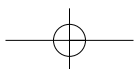
L'equo   s  giusto, ma non   il giusto secondo la legge, bens  un correttivo del giusto legale. Il motivo   che la legge   sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non   possibile trattare correttamente [...]. Perci  l'equo   giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto⁶.

Tenendo tale affermazione sullo sfondo, ci limitiamo a richiamare, nei nodi pi  significativi, il concetto di giustizia seguendo Paul Ric ur che ha analizzato il tema in *S  come un altro*⁷, poi ampliando il campo d'indagine nei saggi contenuti ne *Le Juste* e ne *Le Juste 2*: in queste pagine l'analisi passa dal piano etico a quello giudiziario, al livello delle istituzioni, nelle quali Ric ur si pone l'interrogativo relativo alla possibilit  di conciliare l'argomentazione universale e l'interpretazione particolare, e ripropone il paradosso di una legge che non risolve i conflitti⁸.

6 Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 10

7 Cfr., P. Ricoeur, *Soi-même come un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. *S  come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 290.

8 Cfr. P. Ricoeur, *Le Juste*, Esprit-Seuil, Paris 1995, tr. it., *Il Giusto*, di D. Iannotta, Effat , Cantalupa (To) 2005; *Le Juste 2*, Esprit, Paris 2001. Si veda il mio saggio *Le aporie della giustizia fra etica e di-*



Il tema di B@bel

In *Sé come un altro*, come è noto, la giustizia è presentata dal filosofo nella “piccola etica”, ovvero nei saggi centrali in cui si tratteggia il soggetto responsabile di un’azione che “merita di essere chiamato sé”. Dovendo riassumere tesi molto conosciute, possiamo affermare che la giustizia è l’elemento presente nell’etica, come momento di passaggio da questa alla morale e rappresenta la dilatazione della prospettiva interpersonale espressa dall’amizizia, che impone un’ulteriore connotazione del sé, quella del ciascuno, come afferma Ricœur: “a ciascuno il suo diritto”. La giustizia viene così a rappresentare dapprima l’esigenza di uguaglianza insita nelle istituzioni, e poi l’universalità della norma, ovvero il regime della legge nell’orizzonte della morale.

La giustizia dunque, come sostiene anche Rawls⁹, a cui Ricœur si richiama in più occasioni, è la prima virtù delle istituzioni sociali (come la verità è la prima dei sistemi di pensiero), pertanto nella storia delle dottrine etico-politiche si è affermata, da Aristotele in poi, l’idea della giustizia distributiva, che si fonda sulla nozione di uguaglianza proporzionale: essa è la forma sostantivata del giusto, concezione ripetuta altresì da Rawls, e pertanto il giusto è promosso alla sommità della pratica e si “incontra” con l’idea del bene non essendo altro che l’estensione di questa al rapporto con l’altro¹⁰. Ma a tal proposito si manifestano profondi paradossi, non appena si voglia superare una visione formalizzante della giustizia, dal momento che, anche Ricœur lo mette in evidenza, il senso morale della giustizia è indissociabile, anzi è il presupposto, dei principi di giustizia, intesi in senso procedurale: «il conflitto è fra la pretesa universalistica e le limitazioni contestualistiche della regola di giustizia»¹¹.

Serrato il confronto di Ricœur con Rawls e Walzer per trovare risposte alle aporie che nascono: del primo ricorda e accetta la formula di “massimizzare la parte minimale”, cioè «sarà giusta la divisione che, benché ineguale, equilibrerà l’aumento del vantaggio dei più favoriti con la diminuzione dello svantaggio dei meno favoriti».

Ricœur coglie pertanto nella analisi di Rawls un possibile correttivo all’utilitarismo anglosassone (la giustizia è la ricerca del massimo vantaggio per il maggior numero di individui) nella preoccupazione per il più sfavorito, ma avverte il sottile conflitto che immediatamente nasce quando si supera una visione formalizzante della giustizia, e si inserisce il piano contenutistico del riconoscimento dell’altro come amico e quindi le relazioni interpersonali; con Michel Walzer allora si può parlare di sfere di giustizia che consentono di “smembrare” e re-integrare un concetto monolitico (unitario ed indivisibile) di giustizia, sulla base di tre principi distributivi, come è noto: libero scambio, merito e bisogno¹². Se ad ognuno di questi piani corrisponde una sfera di giustizia, il pericolo di lacerazione ulterio-

ritto, in E. Bonan-C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 21-40.

9 Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

10 Cfr. P. Ricœur, *Il Giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in E. Bonan-C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, cit., pp. 3-20. Il filosofo intraprenderà poi il cammino della giustizia non violenta. Si veda a questo proposito il mio saggio *In cammino verso una giustizia non violenta*, in “Per la Filosofia”, 2004, anno XXI, 61, pp. 19-32.

11 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 357.

12 Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.

re, secondo Ric eur, sar  da ricercare nel possibile sconfinamento dell'una nell'altra e nell'arbitraggio, postulato dalla eventuale concorrenza di tali sfere, sconfinamento che pu  comportare un'opposizione, e questo esprime il senso vero della nozione di conflitto sociale¹³.

Lacerazione, conflitto, tutti termini che nella prospettiva ric euriana si possono ri-assumere nel concetto di paradosso, paradosso politico presente nel contrasto tra la forma e la forza, che genera la violenza legittima esercitata dallo Stato, o nell'antinomia tra la dimensione verticale e gerarchica della dominazione e la dimensione orizzontale e consensuale del voler vivere insieme, infine nella contraddizione centrale del potere politico negli stati democratici moderni che hanno perso la sacralit .

L'analisi lucida e senza veli degli enigmi politici, delle aporie insite nel concetto di giustizia non   tuttavia l'ultima parola di Ric eur, il quale anzi al termine di essa ribadisce lo stretto legame, di pi  la necessit  del rapporto tra politica ed etica, che eviti ogni forma di ipostatizzazione del politico, nel momento che ne evidenzia la fragilit  "fragilit  dei suoi concetti (libert , fraternit , uguaglianza) e del suo linguaggio (la retorica della competizione)".

Ric eur in *S  come un altro*, come noto, propone una circolarit  ermeneutica secondo la quale dopo la contrapposizione di etica e morale, ovvero dopo il vaglio di quella attraverso la norma si pu  ritornare alla *phronesis* o saggezza pratica in situazione, intesa come momento di mediazione tra le esigenze dell'universalit  e quelle del contestualismo. Ma Ric eur, studioso attento fin dagli anni '50 alla ricchezza di senso offerta da quei contenuti che si situano "alle frontiere della filosofia", coglie un'ultima aporia di fronte all'etica e alla morale, l'irruzione del tragico: il filosofo rilegge l'*Antigone* come esempio paradigmatico di una tragicit  che resiste alla risoluzione nell'etica, di un conflitto che nessuna catarsi riuscir  a superare se non sul piano della saggezza pratica in situazione¹⁴.

Consegue un ulteriore passaggio, o meglio il ritorno ad Aristotele: se l'universalit  della norma si scontra con i paradossi del soggetto chiamato in causa dalla nozione di giustizia, gi  lo Stagirita aveva colto una possibile soluzione nella sua definizione di equo, sopra ricordata, *di un equo migliore di un certo tipo di giusto*, a questa definizione Ric eur riconduce la saggezza pratica come piano in cui si esercita il giudizio in situazione¹⁵.

3. Philia e giustizia

Dopo giustizia e compassione un ulteriore e pi  paradossale termine della morfologia rimane da esaminare per poi intrecciare con i precedenti, l'amore, ancora in compagnia di Ric eur e di un suo prezioso testo¹⁶; balza in primo piano il soggetto etico, non creatore as-

13 P. Ric eur, *S  come un altro*, cit., p. 358.

14 Sul rapporto Ric eurtragico e sull'analisi dell'*Antigone* mi permetto di rinviare al mio testo *Antigone e la philia*. Le passioni tra etica e politica. FrancoAngeli, Milano 2004.

15 «[...] resta da dare un nome al giusto sul piano della saggezza pratica. Propongo la risposta: il giusto non   n  il buono n  il legale, ma   l'equo. L'equo   la figura che l'idea di giusto riveste nelle situazioni di incertezza e di conflitto o, per tutto dire, nel regime ordinario o straordinario del *tragico dell'azione*» (P. Ric eur, *Il Giusto*, cit., p. 20).

16 P. Ric eur, *Amore e giustizia*, cit.

Il tema di B@bel

soluto del proprio destino, né padrone della natura, ma l'uomo di cui Pascal affermava: "gettato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che non mi conoscono, ne sono spaventato", soggetto tuttavia la cui azione (politica), come dice Arendt ne *La condizione umana*, costituisce la risposta all'essere nato; aggiungendo che si tratta di una risposta e non di un prolungamento – biologico e meccanicistico –, di iniziative che si inseriranno nel consenso del vivere insieme politico.

Ricordando quanto detto nell'*Editoriale* sulla storia della *philia* e sulla sua polisemanticità, consapevoli che la traduzione con amore non rende pienamente la ricchezza del vocabolo, prima di coglierne il legame con la giustizia è necessario brevemente richiamare la concezione di *philia* secondo Aristotele, aiutandomi con la rilettura compiuta da Martha Nussbaum in *La fragilità del bene*¹⁷.

In via generale si può ricordare come sia questo un tema molto avvertito dallo Stagirita, il quale vi dedica un quinto delle sue *Etiche*, cioè uno spazio superiore a qualsiasi altra problematica; e se nell'*Etica Eudemia* inserisce l'amicizia nella discussione sulla reciproca dinamicità dei beni, bene in sé, in senso integrale e beni per ciascuno (e viceversa), il filosofo dichiara che nell'amicizia si realizza qualcosa di molto più profondo di una semplice aggregazione: la consonanza di proprio e comune – sia nel piano politico che in quello dell'amicizia – afferma Aristotele, rappresenta un modello ideale per la comunità politica.

Nell'*Etica Nicomachea*, libro VIII Aristotele definisce subito "l'amicizia come virtù o qualcosa che si accompagna alla virtù" (1155a1-2), qualcosa comunque sommamente necessaria per una vita felice di tutti gli esseri viventi. *Philia* appare quale elemento di cerniera tra la virtù e la contemplazione, tra felicità umana e "divina", tra attività etica e teoretica, insomma si manifesta la doppia polarità dell'amicizia nei confronti dell'idea del bene, cioè la polarità personale-riflessiva e la polarità assoluta, il voler bene a se stessi e all'altro. Espressione di questa concordanza è rintracciabile nel *phronimos*, cioè nell'uomo di valore esercitato nella virtù, il quale diversamente da quanto auspicato da Platone non contempla il bene in sé, ma fa combaciare il bene proprio e il bene comune.

Circa le caratteristiche della *philia* possiamo solo lanciare delle sonde, dapprima sotto forma di chiarificazioni terminologiche e poi contenutistiche, chiedendoci: cosa intendevano i Greci per *philia* e chi erano i *philoï*? Con tali vocaboli non si vuole significare semplicemente amicizia e amico, ma una galassia di relazioni quali l'amore tra madre e figlio, i legami familiari, i rapporti intessuti di un profondo accordo sentimentale ed anche carichi di componenti emotive e sessuali; per Aristotele *philia* non implica solo desiderio intenso e passionale, ma altresì aiuto disinteressato, una condivisione e reciprocità, in altre parole esprime un raro tipo di equilibrio e di armonia; si può pertanto riassumere con *philia* un insieme di relazioni con alto contenuto affettivo, la cui traduzione più appropriata può essere amore, dando a questo termine una valenza in certo senso dilatata¹⁸.

Chiarita la polisemanticità del termine, entriamo nel cuore dell'argomentazione: secondo Nussbaum due sono le caratteristiche della *philia* presenti nei testi aristotelici, che con-

17 M. Nussbaum, *The fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it., *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996.

18 *Ivi*, p. 639.

sentono anche una possibile classificazione di vari tipi di *philia*, corrispondenti a tali requisiti o meno: la reciprocit  e l'indipendenza.

Il primo attributo dice che «la *philia*   una relazione, non una strada a senso unico; i suoi benefici sono inseparabili dal fatto che essa   condivisa e che i benefici e l'affetto ritornano su di noi»¹⁹.

L'indipendenza, a sua volta   essenziale anche per evitare le forme patologiche dell'amicizia, cio  la soppressione e l'annullamento dell'altro/a. Se l'amore   nella sua essenza relazione con qualcosa di esterno e separato (e questa separatezza ne determina la vulnerabilit ) «l'oggetto della *philia* deve essere visto come un essere dotato di un bene separato, non soltanto come un'estensione o un possesso del *philos*; e il vero *philos* desidera il bene dell'altro in riferimento a questo bene separato»²⁰.

L'analisi in positivo della *philia* mostra che l'amore fondamentale e migliore   quello "basato sul carattere e sulla concezione del bene", pertanto l'individuo che pratica la *philia*   colui che non aspira alla liberazione dagli affetti, ma si radica sempre pi  sul piano dell'umano; si ipotizza pertanto un amore che possa cambiare il mondo, che modifichi le condizioni manchevoli della nostra esistenza, palesando la ricchezza dell'individualit .

Un'ultima dimensione della *philia*   significativa perch  si offre alle re-interpretazioni, cio  la convivenza o comunanza tra i *philo*i che indica la condivisione di piaceri e gioie, affetti e sentimenti, ma soprattutto la possibile comunanza (*koinonia*) nella vita pubblica, nell'attivit  politica, nella *polis*. Con l'amicizia il *phronimos* evita l'anarchia e il solipsismo, nuovamente si deve sottolineare che nell'amicizia l'uomo   propriamente se stesso perch  l'unione di proprio e comune ,di se stesso e altro   simile all'unione di anima e corpo.

Aristotele tuttavia non nasconde la vulnerabilit  e fragilit  della *philia* dal momento che l'amicizia non   una disposizione naturale, ma una situazione rara e difficile, essa si situa nella difficile posizione di non essere indispensabile, ma insieme rappresentare una delle componenti fondamentali per una vita umana migliore.

Non seguiamo l'analisi degli elementi che determinano tale vulnerabilit , riconducibili a quelle stesse reazioni emotive che ne costituiscono la positivit ; con Martha Nussbaum si pu  concludere che tale fragilit  dell'etica   tesa tra la possibilit  di scelte libere ed inten-

19 *Ivi*, p. 640. Tuttavia se l'amicizia come reciprocit , bene per s  e bene per l'altro esprime la piena autosplicitazione del bene, sorge la questione del rapporto fra l'amicizia e la teoria contemplativa e quindi quale tipo di felicit  si raggiunge con la *philia*. Da qui derivano alcuni interrogativi che non possiamo risolvere, ma solo evidenziare: se l'amicizia   una reciprocit  o meglio un'autoreciprocit , espressa dalla triade *ekasto-olos-ekasto* che realizza il bene, diremmo sociale, che rapporto ha con il bene supremo raggiunto mediante la *theoria*, la cui trattazione segue nelle *Etiche* a quanto affermato in questi passi? Si apre qui il tema complesso del rapporto tra *phronesis* e *sophia*, che richiede la lettura intrecciata dell'*Etica Nicomachea* con le affermazioni di *Metafisica* (982b 2-10). Per il nostro scopo   interessante richiamare l'ipotesi di Gadamer, che ritiene "fondamentale", ovvero sostanziale la *phronesis* in quanto misura di ogni atto umano, concluso e insieme aperto, teoria incarnata, e rinviare, perch  molto, nota, all'analisi che Aubenque, da storico e filosofo dedica alla "rivalutazione" della *sophrosyne*: la prudenza non   una virt  eroica, nel significato di sovraumana, ma «  necessario il coraggio, se non altro quello del giudizio, per preferire il 'bene dell'uomo', oggetto proprio della prudenza a quello che chiamiamo il Bene in s » (P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 20023, p. 1).

20 M. Nussbaum, *La fragilit  del bene*, cit., p. 640.

Il tema di B@bel

zionali e insieme chiusa da condizionamenti inevitabili. In altre parole nella sapienza greca, in particolare per esempio nelle tragedie l'*eudaimonia* dipende anche da fattori esterni al comportamento virtuoso: «non basta l'*areté* perché un uomo possa dirsi felice; questo è il primo insegnamento che viene dalla tragedia. E perciò, come recitano i versi di tante tragedie «nessun uomo può dirsi felice fino all'ultimo giorno»²¹.

Se il *phronimos*, come si è detto, è colui che fa combaciare il bene proprio e il bene comune, da qui irrompono i rapporti tra etica e politica, rapporti complessi, ma circolari perché entrambe sono espressioni del bene dell'uomo in quanto uomo. Ritornando a Ricœur si può seguire, in una ricchezza di mappe relative a questo tema, un percorso, nel difficile intreccio di *philia* e giustizia, relazione essenziale per un'etica che tesse e ritesse legami con il politico.

Volendo evitare ogni forma di sentimentalismo Ricœur esamina i caratteri forti dell'amore che inscrivono questa categoria in una logica della sovrabbondanza o economia del dono (poi aggiungerà retorica dell'eccesso o della stravaganza), che sembra quanto mai lontana dalla logica dell'equivalenza, così come è emersa nell'analisi della giustizia.

Il primo carattere concerne il linguaggio dell'amore che è linguaggio della lode, dell'inno, del canto, una sorta di poesia a cui si oppone la prosa della giustizia, che procede, invece, per rigorosa argomentazione, stabilendo precise e ragionevoli correlazioni tra diritti e pene.

Il secondo tratto è l'uso sconcertante della forma imperativa, espresso paradigmaticamente, oltre che nell'evangelico «Amate i vostri nemici», nella supplica che l'amante indirizza all'amata nel *Cantico dei Cantici*: «Amami», comandamento che non è ancora legge.

Infine, collegato in certo senso con quanto già detto, Ricœur traccia la dinamica dell'amore, come dinamica fluida, legge dei contrasti, «la sua agilità di salire e scendere tutti i livelli che congiungono i due estremi della scala dell'amore, l'erotico da una parte, la devozione dall'altra», come il *Cantico dei Cantici* esprime, nel suo essere canto nuziale o poema mistico.

Alla grande distanza delle due logiche ed al contrasto tra amore e giustizia, Ricœur, sempre attento alle trame nascoste, fa seguire una sorta di intreccio reciproco per cui innanzi tutto, lungi dal sostituire l'una con l'altro, si può percorrere la via (aperta dai profeti di Israele, e oggi dalla varie forme di cristianesimo sociale o dalla teologia della liberazione, ma anche da Gandhi e Martin Luther King), che considera «l'amore [...] il motivo della giustizia e la giustizia è ciò che rende operativo l'amore»²². Più avventurosa una seconda via che mantiene nella sua forza e intangibilità la sproporzione tra i due momenti, e ribadisce la stravaganza dell'etica evangelica, per esempio, imprimendo alla giustizia la cifra sovversiva dell'amore. L'amore nel cuore stesso della giustizia, riorienta disorientando, e ciò significa, «in termini kierkegaardiani, sospendere l'etica». «L'orientare disorientando» esprime una forza dirompente: l'amore appare come motivo profondo della giustizia e quella «il braccio efficace dell'amore, sua immagine quotidiana, o versione prosaica.»

Ed è significativo rilevare come l'azione rivoluzionaria dell'amore consenta alla giustizia di liberarsi dai limiti culturali inevitabili, dalle figure storiche contingenti, dalle restri-

21 D. Guastini, *L'Antigone di Martha Nussbaum*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, p. 270.

22 *Ivi*, p. 43.



Francesca Brezzi
L'occhio della piet . Giustizia, compassione, philia

zioni etniche e dai pregiudizi di classe, raggiungendo forse l'ideale di una giustizia radicale, la sua mira universalistica.

Al termine di questa analisi si pu  tuttavia affermare che se gran parte dell'etica si gioca attorno alla dialettica descritta di amore e giustizia,   in questa stessa dialettica che si apre lo spiraglio della speranza, che prender  il posto dell'usurato senso storico a favore di un senso nascosto della storia.

Tema questo che ha impegnato Ric eur dal 1957 in *Histoire et V rit * (testo, a mio parere non sufficientemente valorizzato, almeno nell'ambito italiano), e poi via via in altri saggi, per ora ricordiamo, riassumendo il lungo cammino ric euriano, che con la speranza si intravede il senso e il mistero dello storia senza annullarli vicendevolmente: all'assenza di senso globale della storia si risponde con una speranza: «Spero che ci siano sempre poeti che dicono l'amore poeticamente, ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica».

4. *Compassione e philia*

Quanto fin qui detto pu  essere completato con una seconda possibile lettura: dalla morfologia a una tessitura, in cui le varie tematiche o i vari fili del percorso si intrecciano diversamente, forse si ingarbugliano in una matassa, che va poi dipanata.

Tela che potremmo caratterizzare come "l'irruzione delle passioni", in cui ritornano i concetti di compassione e giustizia, unite dalla *philia*, sentimento intermediario, del quale si elaborano altri significati come vedremo; dovendo esemplificare una tematica molto ricca si fa riferimento a quella cultura del sentimento, essenziale nella costruzione dell'identit , di cui hanno parlato tanti autori e autrici contemporanee.

Il difficile intreccio dei tre termini esplicita un atto etico-politico, in cui la legge dell'amore scavalca il diritto positivo e la ragione della giustizia per elevarsi ad una sapienza che   oltre e dentro gli schemi, e si solleva ad un universale (non statutale e oggettivo), ma intimamente personale, seppure non individualista.

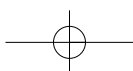
Dipinando la matassa si disegner  la compassione come categoria politica, e di conseguenza si focalizzer  il valore della vita emotiva nella coesione sociale²³.

In questo ambito torniamo a Martha Nussbaum che nella sua opera *Teoria delle emozioni*²⁴, inserisce la funzione determinante del mondo emozionale nell'etica e nella politica, disegnando sia il *cot * fenomenologico quanto soprattutto quello normativo, che ha il suo centro nella compassione, di cui la studiosa statunitense illustra l'importanza sociale e politica, come il rispetto dell'individuo, la non-negazione di reciprocit , il valore del pensiero.

Se tutte le attivit  umane ascrivibili in un progetto di vita buona, sono relazionali, alcune tuttavia presentano la caratteristica dell'autosufficienza – paradigmatica in tal senso   l'atti-

23 Si veda anche E. Pulcini, *L'utile e il dono. I fondamenti emotivi del legame sociale*, in *Philia*, cit., p. 263 e ss.

24 M. Nussbaum, *Upheavels of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Pres, Cambridge 2001, tr.it. *Teoria delle emozioni*, il Mulino Bologna 2004).



II tema di B@bel

vità contemplativa – ; circa le altre, collegate in particolare all’impegno politico e alla città, così come quelle implicate nell’amore e nell’amicizia, afferma Nussbaum, sono situabili al polo opposto, necessitano di una reciprocità o mutualità che le rende perciò stesso “vulnerabili in maniera particolarmente profonda e pericolosa”; non solo perché esse esprimono una interrelazionalità tra elementi separati del mondo, diversi, e pertanto maggiormente indifesi, ma soprattutto perché costituiscono intrinsecamente l’essere umano, sono stati *della* persona, risiedono *nella* persona e insieme sono labili, appunto contingenti e soggetti alla *tyche*.

Considerando la compassione un’emozione socialmente molto importante, idonea quindi “a guidare la deliberazione in età adulta”²⁵, l’autrice ne elenca le caratteristiche: innanzi tutto è una «emozione dolorosa provocata dalla coscienza della sventura immeritata toccata ad un’altra persona»²⁶, e ricordando una figura paradigmatica in tal senso come Filottete della tragedia di Sofocle, la studiosa prosegue mettendo in evidenza la dimensione cognitiva della compassione, ovvero il giudizio di merito sulla sventura stessa, giudizio oggettivo collegato all’idea di realizzazione del soggetto che la Nussbaum fonda sulla teoria delle capacità umane fondamentali, da lei elaborata in *Diventare Persona*²⁷. Analizza poi il riconoscimento del non aver meritato la sventura che genera compassione, a differenza del biasimo di fronte ad una colpa, infine tratteggia il giudizio eudaimonistico, cioè la consapevolezza della sofferenza altrui come parte essenziale del suo “schema di fini e scopi”, della sua visione della vita, giudizio che si mostra quale nucleo etico della compassione così definito dall’autrice: “la considerazione dell’altra persona in quanto parte del proprio circolo di interesse”, quindi un allargamento del sé da monade a io relazionale²⁸.

Da qui il legame con l’empatia – considerata tuttavia quale momento insufficiente rispetto alla compassione, per gli scopi proposti – e poi con la *philia*.

Martha Nussbaum coglie il prolungamento dell’empatia sul piano politico con l’assunzione delle connotazioni della *philia* e in quest’ambito ricorre altresì all’immaginazione narrativa: se l’immaginazione non è categoria estranea alla filosofia, poiché perviene a noi ricca di storia e carica di una densità semantica che va riscoperta, è tuttavia categoria ambigua, dirò polisemica, sia sul piano della struttura ontologica che su quello delle funzioni del complesso umano e se nella storia della filosofia e della cultura l’immaginazione ha sempre rappresentato un momento non veritativo, per la sua (presunta) inferiorità rispetto alla percezione sensibile, oggi, afferma anche Nussbaum, dobbiamo evidenziarne la ricchezza polisemica, che si manifesta nella sua duplicità: rappresentazione di qualcosa e quindi confondibile con il reale, e insieme superamento di esso, messa a distanza, intuizione di alterità, *relazione empatica*.

Nussbaum sottolinea anche il valore dell’immaginazione letteraria in rapporto alla vita civile, come suona il sottotitolo di uno dei testi più significativi, *Il giudizio del poeta*, dal mo-

25 *Ivi*, p. 297.

26 *Ivi*, p. 301.

27 M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New-York, 2000, tr. it., *Diventare Persona*, il Mulino, Bologna 2001.

28 «Il problema non è come inserire altre cose e persone in un sistema fondamentalmente egoistico; la questione è, piuttosto, come ampliare, educare e stabilizzare elementi di cura (*concern*) che sono già presenti [...], la compassione non deve scaturire magicamente dal nulla: essa deriva direttamente da elementi protoetici relazionali che esistono già» (M. Nussbaum *Teoria delle emozioni*, cit., p. 337).

II

Francesca Brezzi

L'occhio della piet . Giustizia, compassione, philia

mento che, a suo parere, le dinamiche poste in essere dalla proposta letteraria sono simili e quindi confrontabili con quelle che si producono a livello sociale tra agenti che vengono ad essere come personaggi di una narrazione comune. La studiosa   tuttavia determinata a non assolutizzare questa cifra in quanto l'immaginazione letteraria   solo una parte della razionalit  pubblica che non abolisce quindi la teoria morale, o la teoria politica; l'innovativit  della sua proposta consiste nel cogliere la profonda ed ineliminabile sinergia che un'etica dei nostri inquieti tempi pu  realizzare: «la societ  che *incorpora* (termine usato da Ric eur stesso) la prospettiva della compassione tragica nel suo disegno fondamentale comincia con un 'intuizione generale: le persone sono agenti degni, ma sono anche, spesso, vittime [...]»²⁹.

Conclusioni

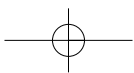
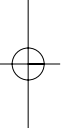
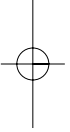
Utilizzando liberamente i concetti di Nussbaum si pu  concludere affermando che la libert  dell'*immaginare* deve spingere a *immaginare la libert *: un'analisi della giustizia, condotta non in forma astratta, bens  considerata (per esempio come troviamo in molti autori diversi gi  ricordati, quali Ric eur, Nussbaum, Aubenque,) come concetto primario della saggezza pratica o *phronesis* intrecciata con amore e compassione, ma anche con responsabilit  e speranza, consente anche di rispondere ai paradossi del politico, indicando il necessario riferimento di questo all'etica.

Giustizia, compassione e *philia* concorrono alla costruzione di una coscienza civica, afferma la studiosa, che educi un cittadino del mondo «che sia fedele in modo primario a tutti gli esseri umani e le cui fedelt  nazionali, locali e di gruppo siano del tutto secondarie [...]».

Il dibattito non si chiude ma anzi, quale cantiere aperto si allarga necessariamente: se la compassione rappresenta un ponte verso l'altro/a, diventando anche uno strumento di conoscenza di se stessi, *philia* coniugata con giustizia trasporta sul piano politico quello che finora era situato sul piano fisico e privato, ridisegnando pertanto non solo l'etica, ma altres  un'altra politica, una pratica forse inaugurale che prepara il tempo per abitare "*a different heaven and eart*", come Sheila Collins suggestivamente suggerisce³⁰.

²⁹ *Ivi*, p. 406.

³⁰ S. Collins, *A different Heaven and Eart*, The Judson Press, Valley Forge (PA) 1974.





Chiara Di Marco

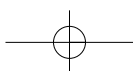
GEORGES BATAILLE. AMICIZIA E COMUNICAZIONE

Che cos'è la filosofia? Forse è una domanda che ci si può porre soltanto tardi, quando viene la vecchiaia, e l'ora di parlare concretamente [...]. La domanda è posta con un'agitazione discreta, a mezzanotte, quando non c'è più altro da chiedere. Anche prima ce l'eravamo posta, incessantemente; ma in maniera troppo indiretta, obliqua, troppo artificiale, troppo astratta [...]. Troppo vogliosi di fare filosofia, non ci chiedevamo cosa fosse [...] non avevamo raggiunto quel punto di non-stile che consente di dire: ma che cosa ho fatto per tutta la vita?

G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*

Che cos'è la filosofia? Una questione di fronte alla quale la coerente contraddittorietà, che “distingue” l'intera esistenza/riflessione di Georges Bataille, è l'espressione di un non-stile necessario anche solo a porla, a non pretendere risposte se non nella forma di un domandare mai risolvibile, perché l'uomo è proprio questo: «*une question sans réponse*». Il non-stile allora non è quello di un “mondo filosofico” che prendendosi troppo sul serio combatte ogni valore estraneo alla ragione dimenticando il rischio mortale che l'ha fatto sorgere, ma quello proprio di un pensare che si pone “dalla parte del gioco” e della sovranità. È la forma di una filosofia *sacra, maggiore*, che ama la «saggezza confinante con la follia», quella aperta all'inconoscibile e che, libera dal lavoro del negativo e dal giogo dell'utile sa «vestirsi dell'anima di un bambino come di un camice magico». Una filosofia dalla parte del gioco è la forma di un pensiero sovrano, “disarmato”, “impotente”, che non pretende a fondazioni teoriche né a giustificazioni morali e per questo cede alla sofferenza della vita, ne afferma l'immediatezza tradita nei significati che organizzano la nostra cultura, le nostre credenze, i legami e i desideri, impedendoci di vedere oltre il velo della mediazione concettuale.

Una mediazione che risucchia nel rigore formale dei significati termini quali *amicizia, fraternità, sacrificio, dono e comunità* che, se pur usati e abusati nelle innumerevoli dialettiche che animano le nostre società, risultano essere sempre “fuori posto”, “inattuali” in realtà che *misurano* individui, azioni e istituzioni nel contesto di una semantica dell'utile che tradisce la *sovranità* di un soggetto che rifiuta il servilismo e la subordinazione, nella gravità di un fare appropriante che stritola, nel circolo vizioso produzione-consumo-produzione, ogni possibile gratuità. Quella potenza che nega ogni calcolo, che è puro *potere di perdere, dispendio improduttivo*, energia desiderante che è la vita stessa, che è nella vita, in ogni uomo e che ciascuno in prima persona deve riattivare sottraendola, sottraendosi, all'egemonia del principio di accumulazione che regola ormai ogni relazione umana.



Il tema di B@bel

1. Esperienza/comunicazione

È questo il nucleo incandescente della riflessione di Georges Bataille, un pensiero pensante, una vita pulsante che trova, proprio nell'*esperienza* in quanto pratica di una incessante «messa in questione (alla prova), nella febbre e nell'angoscia, di ciò che un uomo sa del fatto d'essere»¹, il nucleo di una *comunicazione comuniale*, sovrana, che scorre tra soggetti aperti, *ex-posti*; il senso di una *co-munalità*, come ci invita a dire Jean-Luc Nancy, che è espressione di un movimento, di un passaggio non esclusivamente logico-discorsivo, ma anche affettivo, da soggetto a soggetto, dall'altro a me, che immette nell'omogeneità delle relazioni sociali regolate tra individui l'eterogeneità di un *contagio* tra singolarità preindividuali, tra *haecceitas* – come direbbe Gilles Deleuze – o *gradi di potenza* che non sono, nel senso di Duns Scoto, individuazioni *della* forma, ma individuazioni *intensive* o individualità *evenemenziali*. Una precisazione che ci permette di evitare la confusione tra il singolare e l'individuale nella misura in cui è nella linea fluttuante del tempo, nell'e-venire, che la singolarità, tanto per il mondo della vita quanto per quello delle opere, si "esprime", si spiega, in rapporti differenziali che si danno proprio nella messa in "comunicazione" tra dimensioni eterogenee; una coesistenza nella quale e per la quale ciò che accade, viene, solo nella misura in cui il semplice, il singolare, si distingue da un'altra singolarità. In questo senso l'individualità è il/nel divenire eterogeneo di un tempo non qualificato che apre il cominciamento di un mondo, la formazione/creazione di nuovi spazi-tempo perché

[...] di fatto qualsiasi individuazione non si realizza attraverso la modalità di un soggetto o anche di una cosa. Un'ora, un giorno, una stagione, un clima, uno o più anni – un grado di calore, un'intensità, intensità molto differenti che si compongono – possiedono una individualità perfetta che non si confonde con quella di una cosa o di un soggetto formati [...] sono le *ecceità* ad esprimersi in articoli e pronomi indefiniti, ma non indeterminati, in nomi propri che non designano delle persone, ma contrassegnano degli avvenimenti, in verbi infiniti che non sono indifferenziati ma costituiscono dei tipi di divenire, dei processi².

Relazioni, rapporti mobili e individuazioni non soggettive: un modo d'essere in comunicazione tra dimensioni eterogenee che comporta/implica, nell'e-venire, una separazione nella misura in cui ogni fattore individuante è già differenza, differenza di differenza (*dispars*), indice della disparità fondamentale che presiede al comune. Questa è la paradossalità della differenza, l'essere singolare e molteplice, «punto-piega»³, coesistenza nella differenza, *contagio* che passa dall'uno all'altro; una *com-plicazione* che sfida la violenza del linguaggio componendosi al di là degli schemi normalizzanti della logica proposizionale e della grammatica del discorso, in quel punto estremo di tensione in cui il linguaggio sospende il suo potere significante⁴, il sapere si volge in non-sapere ed il soggetto identitario esplode in un

1 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, p. 30.

2 G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 107.

3 Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 1990.

4 Entrare nel linguaggio, servirsene limitandone la pretesa a dire tutto, a essere tutto: «non darò che un esempio di *parola* scivolante. Dico *parola*: può essere anche la frase, in cui si inserisce la parola, ma mi limito alla parola *silenzio*. Della parola è già, l'ho detto, l'abolizione del rumore che è la parola; tra



II Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

sacrificio di sé che rigenera, oltre e a partire dalla disciplina del legame sociale, un pensiero della comunità⁵.

Si delinea così una forma nuova di pensiero, un'esperienza per la quale ciò che è comune/si comunica solo come passaggio/rapporto *a-discorsivo* da soggetto a soggetto; un *contagio*, osserva Bataille, possibile solo nella misura in cui l'*essenziale* è l'*ineguaglianza*, la consapevolezza dell'ineludibile alterità che abita ogni essere, un'uguaglianza nella differenza, che è cifra nietzscheana di una sovranità che cancella il tratto servile della vita, quel perseverare nell'essere che nella storia dell'Occidente si è tradotto in dominazione dell'altro⁶.

In quest'ottica l'*esperienza* non è l'indice del cammino dialettico che conduce hegeliamente al sapere assoluto; l'esperienza, dice Bataille, «non rivela niente», è «un viaggio ai limiti dell'umano possibile», il movimento di una radicale fuoriuscita del pensiero dalla metafisica della soggettività, che esponendo il pensare allo scacco di quella volontà di conoscenza che ha spinto l'Io a farsi lui stesso Dio, a divenire tutto, immerge chi la vive nell'angoscia estrema del non-sapere, nella sofferenza generata dalla consapevolezza che le uniche certezze possibili per noi sono quelle «di non essere tutto e di morire». Esperienza-limite di un soggetto che decide di porsi in questione, di sottrarsi alle garanzie della conoscenza così come alla consolazione della fede, di non cedere al desiderio dell'altro; «esperienza del vuoto che è al limite della pienezza, l'esperienza di quello che c'è al di fuori di

tutte le parole è la più perversa, o la più poetica: è il sicario di se stessa» (G. Bataille, *Œuvres Complètes 1922-1961*, Gallimard, Paris 1970-, 12 voll., vol. V, 28).

- 5 «Vi è sempre un altro soffio nel mio, un altro pensiero nel mio, un altro possesso in ciò che possiedo, mille cose e mille esseri implicati nelle mie complicazioni: ogni vero pensiero è un'aggressione. Non si tratta delle influenze che subiamo, bensì delle insufflazioni, delle fluttuazioni che noi *siamo*, con le quali ci confondiamo. Che tutto sia così 'complicato', che Io sia un altro, che qualcosa d'altro pensi in noi in un'aggressione che è quella del pensiero, in una moltiplicazione che è quella del corpo, in una violenza che è quella del linguaggio, è questo il messaggio gioioso» (G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 262).
- 6 Come suggerisce Roberto Esposito un pensiero della comunità è ancora attivabile nonostante gli esiti drammatici «della guerra immunitaria lanciata fin dagli inizi della modernità contro i rischi dell' 'infezione' comunitaria: dire che non c'è più un esterno da cui difendersi – che l'altro non esiste che come proiezione del sé – equivale a riconoscere che il sistema immunitario non ha confini né di tempo né di spazio. Esso è sempre e dovunque. Coincide con la nostra identità. Siamo noi identificati a noi stessi – definitivamente sottratti all'alterazione comunitaria». Un movimento microfisico di immunizzazione che se minaccia da ogni parte la realizzazione dell'idea comunitaria non ne cancella la necessità, l'urgenza di un pensiero che troviamo impresso «sui corpi, sui visi, gli sguardi di milioni di affamati, di deportati, di rifugiati», una domanda di comunicazione, di relazione ancora troppo spesso rimossa, tradita o perversa «nel suo opposto, in ciò che innalza muri, piuttosto che abatterli» segnando nelle nuove comunità etniche, religiose e linguistiche il passo di una nuova e «ancora più prepotente, deriva immunitaria». La riattivazione di un pensiero della comunità esige allora, secondo Esposito, la necessità di una «interpretazione dell'esistenza come esteriorità, esperienza, estasi nel senso radicale di queste espressioni: come fuoriuscita del soggetto da se stesso o come apertura originaria all'alterità che lo costituisce fin dall'inizio nella forma di un 'essere-con' o di un 'con essere'. *Mitsein e ?tre-avec*», (R. Esposito, *Immunitas*, in a cura di M. Fimiani, *Philia*, La Citta del Sole, Napoli 2001, pp. 247-261, p. 255). Cfr. inoltre Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

Il tema di B@bel

tutto (quando il tutto esclude tutto quanto c'è all'esterno), di ciò che resta da raggiungere quando tutto è raggiunto, e da conoscere quando tutto è conosciuto»⁷.

Passione del pensiero, esperienza singolare. *Esperienza interiore*, dice Bataille, che non ha la "preoccupazione" né di un fine né di un'autorità; *esperienza pura*, decisione etica e politica di infrangere il velo delle apparenze, di seguire il comandamento nietzscheano: «sii questo oceano», convertendo così l'io in un "noi" che è nello stesso tempo, «una moltitudine e un deserto», il segno di una co-esistenza paradossale, «che riassume e precisa il senso di una comunità»⁸. Una paradossalità che marca tutta la riflessione di Georges Bataille nel suo costante richiamo alla morte, alla necessità di un'esperienza dell'impossibile, quella appunto di una morte che non possiamo-morire, all'intimità con quella parte inutilizzabile di sé, quel resto inesauribile nell'azione, fuori portata del potere, che è segno della singolarità casuale dell'esistenza che nessun esistente può incarnare, decidere in prima persona e a nome proprio. Quella della morte è infatti un'esperienza paradossalmente fuori-esperienza nella misura in cui è possibile, come tale, sempre "per altri!", perché

[...] il soggetto nell'esperienza si smarrisce, si perde nell'oggetto, che a sua volta si dissolve. E non potrebbe tuttavia dissolversi a tal punto, se la sua natura non gli consentisse questo mutamento; il soggetto nell'esperienza, a dispetto di tutto, rimane: nella misura in cui non è un bambino nel dramma, una mosca sul naso, è *coscienza di altri*,

nella misura in cui,

[...] se si fa *coscienza d'altri*, e come lo era il coro antico, il testimone, il volgarizzatore del dramma, si perde nella comunicazione umana, in quanto soggetto si getta fuori di sé, si inabissa in una folla indefinita di esistenze possibili⁹.

7 M. Blanchot, *Postfazione* a G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, p. 224. Esperienza che non ha altra autorità che se stessa, che è principio d'autorità, esperienza pura che procede dal sapere assoluto, dall'estremo, perché è lì che mi accade l'esperienza di non sapere, di sapere «che non so nulla. *Iipse* ha voluto essere tutto (tramite il sapere) e cado nell'angoscia: l'occasione dell'angoscia è il mio non-sapere, il non-senso senza rimedio (il non-sapere non sopprime qui le conoscenze particolari, ma il loro senso, toglie ogni senso). Solo dopo, posso sapere che cos'è l'angoscia di cui parlo [...] l'angoscia è data nel tema del sapere stesso: *ipse*, tramite il sapere, vorrei essere tutto, dunque comunicare, perdersi, tuttavia restare *ipse*. Per la comunicazione, prima che abbia luogo, si pongono il soggetto (io, *ipse*) e l'oggetto (in parte indefinito, fino a che non è interamente affermato). Il soggetto vuole impadronirsi dell'oggetto per possederlo [...] ma esso non può che perdersi [...]. Finché l'*ipse* persevera nella sua volontà di sapere e di essere *ipse* dura l'angoscia, ma se l'*ipse* si abbandona e con se stesso il sapere, se si dà al non sapere in tale abbandono, ha inizio il rapimento», (G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 97).

8 «Nell'esperienza non vi è più esistenza limitata. Un uomo non vi si distingue in nulla dagli altri: in lui si perde ciò che in altri è torrenziale. Il comandamento così semplice: 'sii questo oceano', legato all'estremo fa di un uomo, allo stesso tempo una moltitudine, un deserto [...] il più completo abbandono delle preoccupazioni dell' 'uomo attuale', essendo egli il proseguimento dell' 'uomo antico' regolato dall'ordinamento delle feste. Egli non è un ritorno al passato: ha subito la putrefazione dell' 'uomo attuale' e nulla ha più posto in lui se non le devastazioni che essa si lascia dietro – e che conferiscono al 'deserto' la sua verità 'desertica', dietro di lui si estendono, come campi di ceneri, il ricordo di Platone, del cristianesimo e soprattutto, il più orribile, delle idee moderne. Ma tra l'ignoto e lui, si è zittito il vocio delle idee, ed è per questo che egli è simile all' 'uomo antico': dell'universo non è più il dominio razionale (preteso), ma il sogno» (*ivi*), p. 63.

9 *Ivi*, p. 108.



II

Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

Questa esperienza dell'impossibile che si sottrae alla nostra volontà, che sottrae l'io a se stesso svelando alla ragione la sua impotenza, è per Bataille la verità stessa della vita, un' *esigenza* inderogabile a cui ha risposto chiamandola *amicizia*, «amicizia per l'impossibile che è l'uomo», per quel *fratello simile a me nella ferita* che io stesso patisco e *diverso* nella sua irriducibile e incommensurabile singolarità; amicizia, reciprocità nella dissimetria e nella distanza, un modo d'essere in relazione che fuoriesce dal circolo dello scambio dello Stesso con lo Stesso, ponendosi oltre il senso di quella *philia* greca che, troppo segnata dalla reciprocità tra uguali, come sottolinea Blanchot, non è mai

[...] apertura all'Altro, scoperta d'Altri in quanto responsabilità verso di lui, riconoscimento nella sua preecellenza, risveglio e disillusione per questo Altri che non mi lascia mai tranquillo, godimento (senza concupiscenza come dice Pascal) della sua Altezza, di ciò che lo rende sempre più vicino al Bene di 'me'¹⁰.

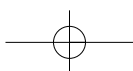
Si tratta allora di pensare un'amicizia senza uguaglianza, una fratellanza senza filiazione, senza legame di sangue, si tratta di dar luogo a un legame sciolto dal nodo della semantica di un fraternalismo da sempre connesso per un verso alla fraternizzazione cristiana, dove i termini *frater* e *soror* vanno a definire i confini religiosi di una classe/comunità, «fratello e sorella nella religione» e, per un altro verso, come dice Jacques Derrida, «all'autoc-tonia, alla nazione se non alla natura, in ogni caso alla nascita». Un'esigenza che delinea il senso di un lavoro etico e di una pratica politica che esigono una forma di pensiero e un modo d'essere e vivere che sono da pensare, da sperimentare per una ragione che deve disfare la sua opera disponendosi a pensare e a vivere il legame intersoggettivo, oltre la chiusura in un *proprium* definito e costruito dagli interessi economici e politici di una certa comunità. Dove ciò che lega è l'esperienza rischiosa di un *rapporto senza misura*, quella di un *non-rapporto*, come dice Blanchot, senza identificazione possibile, senza sapere possibile se non quello di una *comunalità di pensiero*, di un modo di *sentire* la propria incompiutezza attraverso l'altro, che è amicizia per tutto ciò che è sconosciuto o misconosciuto nell'essere umano, nell'esistente. Amicizia per quell'ignoto che costituisce il limite positivo della conoscenza, il bordo che l'apre su un *non-sapere* che designa lo spazio stesso dell'ospitalità, del *phil/on* per lo sconosciuto che non posso conoscere in quanto assolutamente altro; lo sconosciuto senza amici dice Blanchot, che precede ogni amico, ogni possibile identità¹¹.

Comunità d'amicizia che è, possiamo dire, esperienza di una libertà illiberale e illiberista, pratica di

[...] un rapporto senza dipendenza, senza episodio, in cui, tuttavia, tutta la semplicità della vita passa attraverso il riconoscimento della comune estraneità che non ci permette di parlare dei *nostri* amici, ma solamente di parlare loro, di non farne un tema di conversazione (o di articoli), ma il movi-

10 M. Blanchot, *Pour l'amitié*, Farrago, Tours 2000, pp. 35-36. Su l'amicizia come "verità del disastro" in Blanchot cfr., B. Moroncini, *Gli amici non si danno del tu. Maurice Blanchot e l'amicizia disastrosa*, in a cura di M. Fimiani, *Philia*, cit. pp. 173-189.

11 Cfr. G. Bataille, *Il colpevole. L'alleluia*, Dedalo, Bari 1989.



Il tema di B@bel

mento dell'intesa in cui, parlandoci, conserviamo, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, questa separazione fondamentale a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto¹².

contrapponendo, nella conoscenza, la *sovranità* alla *solidità*. Un esercizio, possiamo dire, impolitico della vita e del pensiero che è la forma di un modo d'essere-insieme, un *con-essere*, sottolinea Nancy, dove il *con*, a valenza neutra, scarta sia la *fusione/identificazione* che l'*atomizzazione*, indicando piuttosto una vicinanza nella distanza, un contatto, corpo-a-corpo, senza unificazione possibile. Una prossimità che vive nell'interruzione, nell'

[...] intervallo che, da me all'altro che è amico, misura tutto ciò che è tra noi, l'interruzione d'essere che mai mi legittima a disporre di lui, né del mio sapere di lui, (sia pur per lodarlo) e che lunge dall'impedire ogni comunicazione, ci lega l'uno all'altro nella differenza e, talvolta, nel silenzio della parola¹³.

Amicizia per/con quel *terzo, strano, estraneo, straniero*, quell'*hospes* di cui l'occidente ha progressivamente cancellato la valenza della cura/sollecitudine declinandone l'ambivalenza nell'univocità del *nemico-hostis-inimicus*, dell'altro da distinguere e identificare per definire il nostro Io e, nello stesso tempo, da tenere ai margini, da controllare, *osteggiare* più che *ospitare*, perché irrompendo nella nostra quotidianità flette la linearità di una vita regolata nelle logiche di un'*economia ristretta* e normalizzata, misurata, nell'*ordine del discorso* propri di una comunicazione "forte". Una logica del senso che ha messo ai margini quella comunialità che è, osserva Bataille, il nostro esserci come originario *essere-con*, essere nel *continuum* di un essere che precede ogni partizione, ogni sapere, ogni senso particolare, ogni legame formale, sia sociale che politico o giuridico, e che è tale anche nell'assenza di senso, anche quando tutte le nostre produzioni artificiali ne attestano l'impossibilità in quanto «dimensione collettiva senza frontiere e senza identità». Perché l'esistenza, l'esistenza sovrana, quella dell'uomo che vive e non si lascia vivere, di chi non

[...] appartiene a oggetti, utensili, pasti, giornali che lo chiudono in una particolarità che ignora tutto il resto [...] non si trova dove gli uomini si considerano isolatamente; essa comincia con le conversazioni, il riso, l'amicizia, l'eroticismo – essa ha luogo solamente nel passaggio dall'uno all'altro¹⁴,

nell'apertura possibile solo tra esseri lacerati, incompiuti. Esseri posti nel *continuum* di un universo incompiuto in cui ogni piccola parte non è meno significativa delle altre o del presunto Tutto gravido di senso ed in cui non c'è «nostalgia più grande di quella che attrae due ferite l'una verso l'altra», ma non come effetto di un desiderio di guarigione o integrità: l'altro mi è, infatti, necessario nella misura in cui mantiene aperta la mia ferita suscitando quel questionare/mettersi in gioco senza risposta e senza soluzione che è il segno più radicale del nostro esserci. Un principio di incompiutezza o di insufficienza, ma non certo di irresponsabilità, che è alla base della vita umana – principio che Bataille teorizza al centro di quel-

12 M. Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971, pp. 328-9.

13 *Ivi*, p. 329.

14 G. Bataille, *L'amicizia*, SE, Milano 1999, p. 36.



Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

la sociologia sacra che, negli anni Trenta, contrappone ad una scienza umana marcatamente empirista e marxista che dominava la prima metà del Novecento – formando il nucleo di una radicale messa in questione non solo della soggettività degli individui, ma anche di quella di quei gruppi tesi, come nel caso di *Acéphale*, nel tentativo di dar luogo ad una comunità all'altezza della morte, tale cioè solo in quanto assente, in quanto non categorizzabile, *non operosa*, inconfessabile, inindividualizzabile.

Proprio a questo proposito Jean-Luc Nancy sottolinea l'urgenza di rimettere in questione, nello stesso tempo, sia il comunismo, nella misura in cui ha "occultato" l'esigenza stessa che lo aveva fatto sorgere, «l'istanza del 'comune' – ma anche il suo enigma o la sua difficoltà, il suo carattere non dato, non disponibile, e in questo senso il meno 'comune' del mondo»¹⁵, sia la necessità di un pensiero della comunità capace di non farne più un valore o una sostanza in sé e di vincere ogni referenza, cristiana o religiosa, e per questo preferisce parlare di un *essere-con*, dopo essere passato per un essere-insieme e un essere-in-comune. Qui il *con* apre alla realtà di un *essere insieme senza unificazione, senza fusione*, ad una comunicazione che è un *contagio*, che è esperienza del limite, un'*ex-posizione* della vita all'amore e alla morte, che è creazione di un *noi* perché «quel che ci mette al mondo è anche ciò che ci porta di colpo agli estremi della separazione, della finitezza e dell'incontro infinito in cui ciascuno vacilla a contatto con gli altri (così come con se stesso) e con il mondo in quanto mondo degli altri»¹⁶. Ma proprio nella misura in cui viene dall'altro, essendo incontro dell'altro, desiderio dell'altro, per un verso la comunità, paradossalmente, rischia di sfaldarsi nella lotta per il riconoscimento, nella morte reciproca o nel dominio, mentre l'amicizia si tradisce nel legame naturale, nell'appartenenza etnica o politica, nella particolarità di un legame tra uguali che cresce e alimenta la/nell'assenza di comunicazione: così il desiderio d'incontro si traduce in una volontà di possesso e dominazione dell'altro, "desiderio di desiderio"¹⁷ che certifica il gioco di una volontà di conoscenza che vuole l'altro come un altro me stesso, come un mio altro, un simile espropriato della sua assoluta alterità in cambio di una soggettività che vale solo in quanto attesta la *mia* sicurezza e la *mia* libertà.

Per Bataille la comunicazione esige il *sacrificio di sé*, un lavoro etico e politico di decostruzione che colpisce il cuore di una metafisica della presenza ancorata sulla presunta pienezza del soggetto razionale. La forma di una soggettività impigliata nelle maglie di una razionalità strategica e strumentale che produce e progetta per esorcizzare la paura del futuro e della morte esigendo la condanna del piacere e dell'eccesso, quella capacità di abbandonarsi/donarsi che, come dice Derrida, è possibilità di sottrarsi ad una *economia del sacrificio* che, *capitalizzando* il segreto della comunità – la morte in quanto dono che, posto fuori della logica dialettica dello scambio, della capacità "economica" di estinguere il debito, cancellando la relazione all'origine in quanto dono/differenza non dialettizzabile, non *la-*

15 J-Luc Nancy, *La comunità affrontata*, prefazione a M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002, pp. 9-24, p. 17.

16 *Ivi*, p. 22.

17 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1966 dove il termine tedesco *Be-gierde* è tradotto col francese *désir* trasponendo così il senso hegeliano del puro soddisfacimento dei bisogni immediati naturali in quello mediato del mondo delle relazioni umane.

Il tema di B@bel

vora ma *dona* –, ne nega il pensiero, vietando quel patire-con che è il sentimento della lacerazione profonda dell'essere, la consapevolezza di un'assenza nel cui vuoto avviene la comunicazione¹⁸. Perché

[...] la presenza altrui si rivela attraverso questo sentimento. Ma essa è pienamente rivelata soltanto se *l'altro*, da parte sua, si china egli pure sull'orlo del suo nulla, o se vi cade, (se muore). La *comunicazione* avviene solo *tra due esseri messi in gioco* – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla¹⁹,

non implicati nella violenza di una lotta per il riconoscimento, ma tesi in un'opera di *contestazione*, di messa in discussione, di “affrontamento”, che è l'unica modalità d'essere, d'iniziare ad essere, nella consapevolezza

[...] della impossibilità d'essere se stesso, d'insistere come *ipse* o, se si vuole come essere separato: così forse e-sisterà, riconoscendosi prima di tutto come exteriorità, o come esistenza dilaniata da parte, ricomponendosi solo per decomporci costantemente, violentemente e silenziosamente²⁰.

In questo modo il desiderio, che attiva e nutre la relazione intersoggettiva, non muore in quanto tale nell'acquisizione e nella corroborazione di un'identità che s'afferma negando l'altro, non è segno di una mancanza al cui compimento s'adopera la violenza dell'uomo, ma è puro desiderio di perdersi, di annullarsi, di uscire dal cerchio dell'identità, dalla dipendenza dalla distinzione e dalla separazione, da quel sapere di sé che impedisce al saggio hegeliano di trovare l'autentica sovranità legandoci, nel lavoro del discorso, ad un'azione di pura conservazione dell'essere²¹, di consumazione di quella parte dell'essere strettamente necessario

18 La verità del sacrificio così come quella della morte è, paradossalmente quella di essere *impossibili*: la morte è il limite di ogni possibile esperienza conoscitiva, è la fine stessa dell'esperienza. La morte non mi appartiene, mi arriva, ma *non è mai mia* anche quando si tratta della *mia* morte; essa viene sempre dall'altro, attraverso l'altro, è per me solo in quanto morte dell'altro, per questo è pura negatività impiegnabile, istante che vede il possibile a-cadere nell'impossibile. Così il sacrificio è impossibile in quanto facendosi cifra di una radicale *dépense* improduttiva spoglia la morte del suo carattere di *organon* di purificazione, di una distruzione/negazione utile alla costruzione di un mondo migliore.

19 G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 51.

20 M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., p. 35.

21 «Se l'atteggiamento del Saggio (Hegel) non è sovrano dal canto suo, le cose si svolgono quanto meno nel senso inverso: Hegel non se ne è allontanato e se non ha potuto trovare la sovranità autentica, ci si è avvicinato quanto più gli era possibile. Ciò che lo ha separato da essa sarebbe addirittura impercettibile, se non potessimo intravedere un'immagine più ricca attraverso quelle alterazioni dei significati, che hanno colpito il sacrificio e, dalla condizione di *fine* l'hanno ridotto a quello di semplice *mezzo*. Quello che, dalla parte del saggio, è la chiave di un minor rigore, non è il fatto che il discorso impegna la sua sovranità in un quadro che non può essergli vantaggioso e lo atrofizza, ma esattamente il fatto inverso: nell'atteggiamento di Hegel la sovranità procede con un movimento che il *discorso* rivela e che, nello spirito del Saggio, non è mai separato dalla sua rivelazione. Essa non può dunque essere mai pienamente *sovrana*: infatti il Saggio non può evitare di subordinarla al fine di una Saggiezza che presuppone il compimento del discorso. Solo la Saggiezza *sarà* la piena autonomia, la sovranità dell'essere [...] quanto meno lo sarebbe se potessimo trovare la sovranità cercandola: in effetti se la cerco, consumo il progetto di essere-sovraneamente; ma il progetto d'essere-sovraneamente presuppone un essere servile!», (G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in a cura di M. Ciampa-F. Di Stefano, *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985, p. 92).



 Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

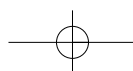
alla riproduzione della vita, economizzando quella parte di forze negative che ne contraddicono la sistematizzazione e l'oggettivazione nel sapere. Questo sembra allora essere il senso di quella *negatività senza impiego* che sfugge alla discorsività, o meglio, come dice Bataille, sospende ogni possibile senso, negatività pura, nulla (*rien*)²², che è la morte.

2. Amicizia/comunicazione

Come la *morte* anche l'*eros* e l'*amicizia* sono cifre del desiderio, forme di un dispendio eccessivo che un'umanità votata all'utile non sa ri-mettere all'opera vivendole non contro, ma accanto alla serietà di un pensiero che conserva e riproduce. Vissuti/desiderio che non servono a ritrovare una più forte unità, ma ad immergerci in quella *continuità dell'essere/fusionalità* che è l'esistenza in quanto differenza, in quanto divenire differenziale, esperienza dell'annullamento di ogni equilibrio, di ogni individualità. Un passare dell'essere da una forma all'altra che lo scioglie dall'isolamento, sentimento dell'impossibile, dice Bataille, che vive nell'inoperosità operosa dell'*eros*, di *thanatos*, del *riso*, che solo nell'*istante* in cui accadono, rendono l'uomo sovrano aprendo il flusso di una comunicazione "forte" che infrange le barriere della cultura omogenea.

Dobbiamo allora saper ritrovare le sensazioni di questi istanti sovrani per reimmergerci nella continuità dell'essere, dobbiamo imparare di nuovo a ridere, ad amare a piangere ed ascoltare «accettando la saggezza del bimbo piuttosto che quella dell'uomo»; dobbiamo imparare a vivere queste *esperienze limite*, non logiche e non discorsive, ma *patiche* perché è in queste emozioni che *dissolvono* le sicurezze identitarie, che rompono l'isolamento dell'individuo, che si nasconde la possibilità di una *comunicazione per contagio* da soggetto a soggetto di ciò che sfugge al sapere e alla discorsività. Ed è la forma di una soggettività altra quella che si comunica da soggetto a soggetto «grazie al contatto sensibile dell'emozione», l'apparire di un soggetto che è «sempre inatteso, liberato dalla pesantezza che ci impone il mondo utilitario, dai compiti nei quali ci imprigiona il mondo degli oggetti» e che, finalmente, eccede i limiti dell'economia ristretta. Un *sovrano* capace di «assumere per tutti i

22 Riportiamo una significativa nota apposta da Bataille nel primo capitolo de *La sovranità*. La traduzione dal testo francese in *Œuvres Complètes*, cit., VIII, 259 è ripresa da F.C. Papparo (*Incanto e misura*, Ed. Scientifiche italiane, Napoli 1997, pp. 98-99). «Inutile dire che questo NULLA (*rien*) ha poco a che vedere con il niente (*néant*). Il niente, è la metafisica a considerarlo. Il NULLA di cui parlo è dato esperienziale, ed è considerato solo nella misura in cui l'*esperienza* lo implica. Forse, il metafisico può dire, lui, che questo NULLA è ciò che egli considera se parla del *niente*. Tutto il movimento del mio pensiero però si oppone alla sua pretesa, la riduce a NULLA. Questo stesso movimento richiede che nel momento in cui questo NULLA diventa il suo oggetto, esso si arresti, cessi di essere, lasciando il campo all'inconoscibile dell'istante. Beninteso, confesso d'altronde che io valorizzo questo NULLA, ma valorizzandolo non ne faccio NULLA. È vero che gli conferisco, con un'inegabile solennità (ma così profondamente comica), la prerogativa *sovrana*. *Sovrano*, però, sarebbe ciò che ipotizza la folla? *Sovrano*? Voi ed io lo siamo. A una condizione, di obliare, di obliare *tutto* [...]. Parlare di NULLA, in definitiva significa solo negare l'asservimento, ridurlo a che è (esso è utile), significa in fondo negare il valore non pratico del pensiero, ridurlo, al di là dell'utile, all'insignificanza, all'onesta semplicità della mancanza, di ciò che muore e viene meno».



Il tema di B@bel

membri di una comunità il *valore* degli altri», un *fratello tra fratelli* capace di ridurre gli oggetti all'insignificanza, di distruggerli in quanto oggetti²³.

Se io vedo un passante per la strada, lo posso considerare come un oggetto distinto, di cui mi disinteresso completamente, ma se voglio posso considerarlo come un simile: ciò è vero se nego in lui, almeno in parte, il carattere oggettivo di passante qualunque, il *ché* accade se tutto ad un tratto lo guardo come un fratello e non vedo più in lui altro che il *soggetto*, con cui *posso*, con cui *devo* comunicare, stimando che niente di ciò che lo riguarda soggettivamente mi sia estraneo. *Fratello* designa, in un certo senso un oggetto distinto, quest'oggetto porta in sé, per l'appunto, la negazione di ciò che lo determina come oggetto. È un oggetto per me, non sono io, non è il *soggetto* che sono io, ma se dico che è mio fratello, è per assicurarmi che è *simile* a quel *soggetto* che sono io. Di conseguenza, nego il rapporto da *soggetto* a *oggetto* che in un primo tempo avevo colto, e la mia negazione definisce, tra me e mio fratello, il rapporto da *soggetto* a *soggetto*, che non sopprime ma travalica il primo rapporto. La parola fratello designa ora un legame di sangue (definibile oggettivamente, che porta in sé la negazione di ciò che distingue, l'affermazione della somiglianza), ora un legame, di ugual natura, fra me e *ogni altro* uomo²⁴,

un legame però inoggettivabile che rompe il codice di un fraternalismo rivoluzionario che ha sancito l'uguaglianza di fronte alla legge di tutti i cittadini, un codice che vincola all'obbedienza in cambio di un diritto che ci garantisce.

È a questo secondo aspetto della fraternità che, a mio avviso, Bataille pensa quando parla della comunicazione come esperienza di una intimità fra simili-inequali, come di un contagio che rende sovrani, un modo d'essere che si stabilisce e cresce trasgredendo i limiti dell'oggettività del sapere, del lavoro in quanto *medium* di una discorsività nel cui ordine circolano solo soggetti assoggettati, individui separati che nessuna tavola dei diritti può liberare perché «l'al là del mio essere è prima di tutto il nulla (*néant*). Presagisce la mia assenza nella lacerazione, nel sentimento penoso di un vuoto. La presenza altrui si rivela attraverso questo sentimento», attraverso l'angoscia di una contingenza che travolge tutti gli esseri nel desiderio di una continuità che esige la messa in gioco di sé, fino al limite della morte, perché vivere

[...] significa per te non soltanto i flussi e i giochi fuggenti di luce che si unificano in te, ma i passaggi di calore o di luce da un essere all'altro, da te al tuo simile e dal tuo simile a te (anche nel momento stesso in cui mi leggi, questo contagio della mia febbre che ti raggiunge): le parole, i libri, i monumenti, i simboli, le risa sono altrettante vie di questo contagio, di questi scambi²⁵.

23 Possiamo dire, con Roberto Esposito, che si tratta dell'esatto contrario di quel "vivere accanto" senza contatto che in H. Plessner costituisce, contro ogni tentazione comunitaria, la possibilità della società dove per rivestire la sua "nudità psichica" l'uomo costruisce/assume maschere, armature e artifici che lo sostengono nella dura battaglia che lo impegna nella vita collettiva perché «andare nella sfera pubblica senza la compensazione irrealistica di una forma è un rischio troppo grosso. Ma con questa compensazione l'uomo si maschera, egli rinuncia ad essere osservato e rispettato in quanto individualità, per agire rappresentativamente (*repräsentativ*) ed essere rispettato almeno in senso vicario (*stellvertretenden*) e in una funzione particolare» (H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 74). Un'opzione immunitaria, evidenzia Esposito, che A. Gehlen provvederà a stabilizzare «in una vera e propria teoria delle istituzioni», (R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 252).

24 G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990, p. 85.

25 G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 51.



Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

La vita è, in quest'ottica, il dono di una *sovranità interiore* che non si fa mai presente, un dono che *resiste al dominio e al principio d'utilità*, un modo d'essere in una relazione di "fratellanza" il cui senso ricorda, molto da vicino, quanto, negli anni ottanta, verrà affermando Gilles Deleuze circa una *comunità dei fratelli senza padre* nel saggio *Bartleby o la formula* – scritto a proposito del racconto di Herman Melville *Bartleby lo scrivano. Una storia di Wall Street*, richiamando nello stesso contesto anche la figura di Achab del romanzo *Moby Dick* – dove l'esperienza di una scrittura delirante²⁶, che trascina le parole, e con esse lo scrittore stesso, oltre i limiti del linguaggio significante, non comunica più forme di identificazione possibili, ma solo dei *divenire indiscernibili*, zone di indifferenziazione, di vicinanza, un flusso d'essere che si congiunge ad altri flussi, la potenza di un'intensità impersonale, quella di una singolarità al livello più alto che vieta ogni possibilità di dire "io". Ma chi è Bartleby?²⁷ E che cosa trasporta la delirante ripetizione della formula "*I would prefer not to*"? Cosa lega infine Bartleby e Achab?

Bartleby è uno scrivano che decide, paradossalmente, di *non scrivere più*, che sceglie – e non casualmente in una Wall Street che alla fine dell'ottocento comincia a delineare il nucleo di un processo di globalizzazione economica ancora incompiuto – di uscire dal cerchio della logica dell'utile che misura la vita degli uomini in ordine alla loro funzionalità. Personaggio indefinibile, uomo senza storia e senza particolarità, come racconta l'avvocato presso il cui ufficio viene assunto, Bartleby appartiene alla sfera di quelle figure che Melville indica come *originali*, esseri solitari che travalicano ogni possibile spiegazione. Perso-

26 «La letteratura è delirio, e a questo titolo gioca il proprio destino fra due poli del delirio. Il delirio è una malattia, la malattia per eccellenza, ogni volta che innalza una razza alla pretesa d'essere pura e dominante. Ma è misura della salute quando invoca quella razza bastarda oppressa che ininterrottamente si agita sotto le donimazioni, resiste a tutto ciò che schiaccia e imprigiona e si configura in profondità nella letteratura come processo [...]. Fine ultimo della letteratura, liberare nel delirio questa creazione di salute o questa invenzione di un popolo, ossia una possibilità di vita» (G. Deleuze, *La letteratura e la vita*, in Id., *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 13-19, p. 17).

27 «Come scrivano Bartleby appartiene a una costellazione letteraria, la cui stella polare è Akakij ('là, in quelle copiatore, era per lui in qualche maniera racchiuso tutto il mondo [...] certe lettere erano le sue favorite e quando ci arrivava perdeva addirittura la testa'), al cui centro stanno i due astri gemelli Bouvard e Pécuchet ('buona idea nutrita in segreto da entrambi [...] copiare') e all'altro estremo della quale splendono le luci bianche di Simon Tanner ('io sono scrivano' è la sola identità che egli rivendica) e del principe Minskyn, che può riprodurre senza sforzo qualsiasi calligrafia. Più in là. Come un breve codazzo di asteroidi, gli anonimi cancellieri dei tribunali kafkiani. Ma vi è anche una costellazione filosofica di Bartleby, ed è possibile che soltanto questa contenga la cifra della figura che l'altra si limita a tracciare». È la figura dello scriba in senso evangelico, che scegliendo di non scrivere rinuncia nel luogo delle leggi alla Legge per aprire alla verità di un mondo «dove nulla è compossibile con l'altro, dove 'nulla è piuttosto che qualcosa'», la verità di una «creazione seconda, in cui Dio richiama a sé la sua potenza di non essere e crea a partire dal punto di indifferenza di potenza e impotenza. La creazione che ora si compie non è una ricreazione né una ripetizione eterna, ma, piuttosto, una decretazione, in cui ciò che è avvenuto e ciò che non è stato sono restituiti alla loro originaria unità nella mente di Dio e ciò che poteva non essere ed è stato sfuma in ciò che poteva essere e non è stato», (G. Agamben, *Bartleby o della contingenza*, in G. Deleuze-G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, pp. 45-85, pp. 45-84). Un'interessante lettura del testo di Melville si trova in F. Garritano, *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Jaca Book, Milano 1999 alle pp. 164-192.

Il tema di B@bel

naggi che non si confondono con quelli, semplicemente *notevoli o singolari*, che sono innumerevoli nei romanzi e che hanno caratteristiche e proprietà ben definite e rispondono, nelle loro azioni, a leggi generali che salvaguardano, di volta in volta, valori particolari; uomini di *buon senso* quindi, *normali prodotti* di una comunità che non rilascia mai dei liberi. Un essere originale, al contrario, sfida l'impossibile semplicità del soggetto cartesiano, smaschera l'ovvietà di una conoscenza che spiega e ordina il mondo; l'originale è sempre un *inizio*, l'innesto nel presente di un divenire che

[...] scaglia tratti d'espressione fiammeggianti che manifestano la caparbietà di un pensiero senza immagine, di una domanda senza risposta, di una logica estrema e senza razionalità. Non hanno nulla di generale, e non sono particolari; sfuggono la conoscenza, sfidano la psicologia. Anche le parole che pronunciano travalicano le leggi generali della lingua (i 'presupposti'), tanto quanto le semplici particolarità del discorso, perché sono come le vestigia o le proiezioni di una lingua originale, unica, prima, e portano il linguaggio intero al limite del silenzio e della musica²⁸.

Bartleby è un Originale e il *leitmotiv*, la formula "preferirei di no" – che lo scrivano pronunciando smettendo di scrivere, proprio nel momento in cui l'avvocato pretende di esporlo alla vista degli altri copisti, di *includerlo* nel mondo della comunicazione fondata sulla presenza e sulla referenza – ripetuta o variata, nelle occorrenze fondamentali del racconto, introduce un segno di estraneità nella normale organizzazione dello studio legale che fa smarrire all'avvocato-narratore, e agli uomini di quel mondo ordinato e identificato, ogni punto di riferimento. La sua semplice e asciutta "preferenza" sconvolge la complessa e ricca eloquenza degli uomini di legge, incrina il muro delle parole ordinate, giuste/diritte, con cui teniamo a distanza gli altri, gli estranei che affollano il muro delle città erodendone pericolosamente le fondamenta.

La formula non è certamente esplicativa: non è arbitraria e tuttavia è enigmatica. Essa non solo non ammette alcuna preferenza, ma elimina anche qualsiasi non-preferito,

[...] annienta il termine a cui conduce e che ricusa; ama anche l'altro termine che sembra preservare e che diventa impossibile. In realtà li rende indistinti: scava una zona di indiscernibilità, di crescente indeterminazione tra attività non-preferite e un'attività preferibile. Ogni particolarità, ogni referenza è abolita. La formula rende impossibile 'copiare', il solo riferimento in rapporto al quale qualcosa potrebbe essere o no preferito. Preferirei niente piuttosto che qualcosa: non una volontà di nulla, ma l'avanzare di un nulla di volontà. Bartleby si è guadagnato il diritto di sopravvivere, vale a dire di starsene diritto e immobile di fronte a un muro cieco. Essere in quanto essere e nient'altro. Si insiste perché dica di sì o di no. Ma sia che egli dica di no (collazionare, fare commissioni [...]), sia che dica di sì (copiare), sarebbe subito sconfitto, giudicato inutile, non sopravviverebbe²⁹.

La potenza della formula frantuma allora ogni volontà compromessa con l'intenzione, disattiva ogni atto linguistico rompendo la grammaticalità di una logica binaria e proposizionale che giudica il mondo connettendo parole e cose, che istituisce identità e seleziona/ordina gli individui nei differenti ruoli sociali, ponendo Bartleby fuori dal cerchio delle in-

28 G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, in Id., *Critica e clinica*, cit., pp. 93-118, p. 110.

29 *Ivi*, pp. 96-97.

II

Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

clusioni nella dimensione esclusa, senza referenze, di una soggettività sovrana, senza possesi, senza proprietà, senza generalità, senza particolarità. Un soggetto che resiste così ad ogni possibile sostituzione, all'intrusione dello stesso nel differente; resiste ai tentativi dell'avvocato di farne un *suo* uomo, un essere destinato al *fare*, al perseguimento di un fine, al compimento del senso. Allora l'in-differenza di Bartleby è segno di una responsabilità radicale per l'assenza d'opera, per l'assenza di senso che l'uomo normale, l'uomo di buon senso impegnato nel lavoro, in una pratica di trasformazione-superamento di tutto ciò che è altro, di quegli altri che lo mettono in questione non tollera. Altri che tenta di decodificare, di ricondurre all'interno dei suoi dispositivi di controllo – l'avvocato tenta di comprendere Bartleby, cerca di stabilire con lui una comunicazione capace di integrarlo, di inserirlo in quella comunità in cui con la sua "passività attiva", col suo non scegliere, non preferire copiare, ma anche non preferire di non copiare, resiste ad entrare³⁰.

Bartleby è il segno di quella stirpe di uomini "traditi per essenza", angeli o santi, vittime che Melville indica come *fratelli senza padre* – creature pure e innocenti che «preferiscono [...] assolutamente nessuna volontà, un niente di volontà piuttosto che una volontà di niente» –, contrapponendoli a quei personaggi demoniaci, "traditori innati", carnefici o *padri che divorano i propri figli e gli altri*, come il capitano Achab che perseguendo la cattura della balena bianca perpetua il peccato prometeico della scelta, pone una *preferenza* e rompe un patto: infrange la legge della comunità, quella dei balenieri che vuole che si dia la caccia a qualunque balena sana si incontra senza alcuna preferenza. Santi e demoni, due mondi contrapposti, osserva Deleuze ma forse molto vicini, forse espressioni di una stessa creatura «colta sotto due aspetti, investita solo da un segno 'più' o da un segno 'meno'».

Tra i fratelli senza padre e i padri che divorano i figli Melville pone delle figure intermedie, *ambigue* – quelle che fanno capo al *buon padre*, benevolo e protettivo o al fratello maggiore – "guardiani delle leggi divine e umane" che, come l'avvocato, vogliono comprendere gli originali, siano essi demoni o santi, identificandosi, volta a volta con l'uno o l'altro. Essi vogliono *salvarli* tentando invano di *includerli*, di ricostituire, in nome della legge, l'integrità del discorso razionale irrimediabilmente rotta dalla formula mostrando, alla fine, sotto la maschera della benevolenza, il volto mostruoso della funzione paterna che vuole cancellare lo straniero: Bartleby, il folle, il *vagabondo*, l'alieno viene rinchiuso nella prigione, la diversità è riassorbita nel sistema delle pratiche immunitarie di normalizzazione, di internamento e di polizia proprie, come dirà Foucault, non solo delle società disciplinari, ma anche, con le conseguenti "conversioni" tecnologiche, delle odierne società di controllo. Ma l'ordine della comunità così conservato e la vittoria del buon senso, segnano lo scacco di una società che, come l'avvocato e il capitano Vere di *Moby Dick*, scopre che non ci sono buoni padri e fratelli figli di quei padri, ma solo padri che divorano i figli e figli senza padri. Sono proprio quelle figure, quelle false rappresentazioni che hanno prodotto l'illusione di una relazione caritatevole o filantropica fra gli uomini, di una fraternità ritmata sulla figura paterna, sulla filiazione e il legame di sangue, che devono allora essere sma-

30 Cfr. M. Blanchot, *L'idillio*, in Id., *L'eterna ripetizione e "Après coup"*, Cronopio, Napoli 1996, pp. 11-52.

Il tema di B@bel

scherate, dissolte affinché emerga il puro e semplice rapporto fraterno, cifra, dice Melville, di una *comunità di celibi* in cui ciascuno è

[...] *un fratello, una sorella* ancor più veri per il fatto di non essere più il proprio, la propria, essendo sparita ogni 'proprietà' [...] se l'uomo è fratello dell'uomo, se è degno di 'fiducia', non lo è in quanto appartiene ad una nazione o in quanto proprietario azionario, ma lo è solo in quanto Uomo, quando ha perso quei caratteri che costituiscono la sua 'violenza', la sua 'idiozia', la sua 'abiezione', quando non ha più coscienza di sé se non sotto i tratti di una 'dignità democratica' che considera tutte le particolarità come altrettante macchie d'ignominia che suscitano angoscia o compassione³¹.

Una fratellanza che richiede la de-costruzione dell'*ego cogito*, una radicale messa in questione di sé che espone l'io al proprio nulla (*rien*), a quel *non essere qualcosa* che è la sua più grande ricchezza, la possibilità di eccedere la riduzione ad elemento funzionale, utilizzabile, manipolabile, a merce posta al centro di un calcolo economico che non è più "a misura dell'universo", dice Bataille, di un cosmo dove ogni stella prodiga smisuratamente le sue forze, mentre sul nostro suolo, avido e pesante «gli uomini mietono le forze disponibili: assorbono, utilizzano, accumulano risorse di ogni tipo – solari, minerali, animali, vegetali. I più forti infine, si impadroniscono del lavoro dei più deboli»³². Per questo occorre aprire una nuova prospettiva sulla vita, quella di un'*economia generale*, "un'economia rovesciata nel suo stesso principio" che non riconosce valore solo ai processi di acquisizione e di produzione, ma anche a quelli di dissipazione, alle eccedenze che non possono mai essere consumate o spese con profitto aprendo a quel consumo improduttivo – *dono incalcolabile senza obbligo di ritorno* – che può portare ad una declinazione etica dell'economia ristretta nella messa in comune, oltre il regime di proprietà, di quel *surplus* d'energia che sopravanza alla necessità produttiva.

Allora il pericolo per noi non è il disordine di una società senza padri, ma quello del ritorno mai eluso del padre che sancisce il fallimento di ogni contestazione/rivoluzione là dove questa, come ci ha insegnato Kant, non sia preceduta/sostenuta da «una vera riforma del modo di pensare», da una ragione che critica di se stessa è capace di rompere il muro della prigione delle certezze teoriche e delle sicurezze morali in cui, "libero" di girare, Bartleby l'*inutile-inutilizzabile*, lo straniero, è stato rinchiuso, ma da dove non smette di ripetere quella formula paradossale, *preferirei di no*, un'in-differenza che non smette di disturbare l'ordine delle comunità. Ed è in questo senso che l'uscita del pensiero, attraverso l'esperienza interiore, dalle coordinate di un umanesimo razionalistico, non è in Bataille indice di un irrazionalismo misticheggiante, ma un modo di forzare/contagiare la razionalità, di spingerla al limite per farle dire «quello che in un quadro ristretto, il razionalismo appunto, viene ricondotto nella zona del silenzio». È un modo per cogliere l'incertezza dell'uomo che non è «quella, falsa, delle filosofie dell'Uomo, inteso quasi sempre nella sua distanza-superiorità rispetto al resto (*animal rationale*), ma quella, *umana troppo umana*, del suo esistere concreto»³³

31 *Ivi*, pp. 34-35.

32 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000, pp. 21-22.

33 F.C. Papparo, *Per più vedere e per più farvi amici. L'esperienza interiore di G. Bataille*, in B. Moroncini-F.C. Papparo-G. Borrello, *L'ineguale umanità. Comunità, esperienza, differenza sessuale*, Li-guori, Napoli 1991, pp. 79-135, pp. 82-118.



 Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

in cui si incontrano ragioni e passioni, esperienza e conoscenza emozionale e discorsiva. E se il «mondo è dato all'uomo come enigma da risolvere», Bataille ha trascorso tutta la sua vita immerso in questo interrogativo, nell'esperienza paradossale di una comunicazione possibile tra «due modi di conoscenza finora estranei l'uno all'altro o grossolanamente confusi [...] tra i dati di una conoscenza emozionale comune e rigorosa e quelli della conoscenza discorsiva»³⁴, un equilibrio difficile per una ragione ragionevole, empatica, sempre contestabile, interrogativa, ma che non si arrende all'assurdo mettendosi, senza riserve, in questione. Solo così possiamo sottrarci alla violenza definitoria del discorso, un *mal d'archiv* che ignora la salute del *chaos*, solo così possiamo «averla vinta sulla negazione», con una vittoria che concede riposo solo perché «vince col dubbio che è il risveglio». Ma, si chiede Bataille, «che sarebbe però il risveglio se illuminasse solo un mondo di astratte possibilità? Se non risvegliasse innanzitutto al possibile di Auschwitz, a un possibile di fetore e irrimediabile furia?». Si tratta di un risveglio che non è assolutamente un giudizio morale, una condanna che sottrae i «mostri» al possibile, ma un mezzo per evitare l'orrore perché è

[...] vano negare l'incessante pericolo della crudeltà quanto lo sarebbe negare quello dei dolori fisici. Non si rimedia ai suoi effetti se piattamente la si attribuisce a partiti o razze che, si crede, non hanno nulla di umano³⁵.

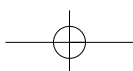
Ma la debolezza che, generando risentimento, ha fatto ammalare il mondo non si guarisce finché l'uomo persiste in quella stessa *impasse* in cui fu indotta la riflessione di Donatine-Alphonse-François conte de Sade sulla rivolta nel momento in cui si legò alla convulsione rivoluzionaria del suo tempo:

[...] il suo errore fu forse d'immaginare che si possano considerare a volontà gli altri come esterni a noi, cosicché essi non possano contare per noi se non in modo assurdo, sia per il timore che ne abbiamo sia per il vantaggio che speriamo di trarne. Quindi potremmo uccidere o torturare questi altri, che per noi sono nulla, ogni volta che ne potessimo ricavare un piacere. In questo senso è un errore grossolano: noi possiamo guardare a volontà un altro, diversi altri o addirittura un gran numero di persone, ma *io solo* non sono mai l'essere, sono sempre *io con i miei simili*. Anche se i miei simili cambiano, se escludo da essi uno che consideravo tale, se aggiungo un altro che invece consideravo esteriore, io parlo e quindi sono – l'essere in me stesso è – fuori di me come in me³⁶.

34 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 226.

35 G. Bataille, *Riflessioni sul boia e sulla vittima*, in a cura di F.C. Papparo, *Georges Bataille. L'al di là del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000, pp. 479-484, p. 484. Desidero riportare per intero la nota che Bataille inserisce in questo testo che recensisce il romanzo di David Rousset, *Les jours de nostre mort* (1947). «Ovviamente, proponendo a partire da quest'opera di andare all'estremo della riflessione, non pretendo affatto di avere esaurito quanto di estremo interesse è contenuto nel suo universo. Il prossimo libro di Rousset, *Lazare resuscité*, avrà per argomento il ritorno da quell'altro mondo al mondo normale. Come avrebbe mai potuto la buia e immensa esperienza dei campi non mettere tutto in questione? Comunque e incessantemente bisognerà ritornarci», (*ivi*, nota 2, p. 484). Cfr. D.A.F. de Sade, *Francesi ancora uno sforzo se volete essere rivoluzionari*, in Id., *La filosofia nel boudoir*, Newton-Compton, Roma 1974; P. Klossowski, *Il marchese Sade e la rivoluzione*, in D. Hollier (a cura di), *Il collegio di sociologia 1937-1939*, edizione italiana a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

36 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 93.



II *tema di B@bel*

Tuttavia, oggi «noi non siamo più dei Greci e l'amicizia non è più la stessa»: il risveglio esige quindi una nuova forma di resistenza, “un'etica o una fede”, come dice Gilles Deleuze, per poter credere ancora in questo mondo, il risveglio esige la creazione di concetti, la configurazione di un evento a venire. Questo è il “lavoro” della filosofia, aprire un campo di possibilità, una forma futura che «invoca una nuova terra e un popolo che non esiste ancora», un non-stile nel pensiero capace di scompaginare le nebbie di una comunicazione che, nell'utilità dell'informazione e nella pretesa «di restaurare la società degli amici, o anche dei saggi, formando un'opinione universale come ‘consenso’ capace di moralizzare le nazioni, gli Stati e il mercato»³⁷ soffoca le idee consumando tutto ciò che germoglia nel terreno di quel meraviglioso *piano di immanenza* del pensiero che è la *vita*.

37 G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 100.

Federica Giardini

GENEALOGIE DELLA SOCIALITÀ FEMMINILE

È possibile costruire una genealogia dei modi in cui le donne hanno fatto società? A seguire le vicende di questo sesso, gli elementi che la tradizione filosofica occidentale ci tramanda in merito alle relazioni maschili – tra società, comunità, politica ed etica – si combinano in sequenze non scontate¹.

L'Antichità classica ci consegna infatti una posizione femminile "eccentrica" rispetto all'ambito della politica: presenti eppure non rilevanti, le donne sono deputate all'*oikos*, allo spazio domestico, la *polis* non le prevede. Donne, giovani e schiavi svolgono attività che sostengono ma non appartengono all'agire politico, non sono animali politici, bensì animali che si riproducono o esseri che fabbricano. Così ci dice Aristotele che, con un passo avanti e uno indietro rispetto alla visione platonica della *Repubblica* – in cui le donne, per quanto non del tutto uguali agli uomini, partecipavano a tutti gli aspetti della vita comune – dà gli elementi dell'articolazione tra pubblico e privato che troveremo al cuore del moderno. E in effetti la modernità porta a compimento l'articolazione, meglio, la contrapposizione tra *oikos* e *polis* quando, con il dispositivo del contratto, ribadisce e accentua la discontinuità tra lo stato di natura e l'ordine politico. La posizione femminile si trova così ulteriormente complicata: non più soltanto individuate dalla loro relazione con il *pater familias*, sono contate anche come suddite, sottoposte all'autorità del sovrano, pur non figurando tra i soggetti che hanno sottoscritto il contratto². L'eccentricità di questa posizione femminile conosce un apice tragico quando, con Olympe de Gouges, fallisce nella richiesta di parola per partecipare appieno alla costruzione della cittadinanza: alla cittadina de Gouges, che nel 1793 redige la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, non verrà tagliata solo la testa ma anche la lingua, in una terribile traduzione letterale del cortocircuito che non solo il corpo ma anche la parola femminile costituisce per la vita pubblica. Il "dilemma della cittadinanza" è così la sfida che la presenza delle donne porta alla politica e alla società fino

1 L'approccio che adotto qui è quello del "gioco del quindici": individuati gli elementi che compongono una questione si scopre che, attraverso i secoli, uomini e donne li hanno combinati in sequenze diverse, a partire dalle loro diverse e rispettive posizioni. Cfr. F. Giardini, *Relazioni*, Luca sassella editore, Roma 2004, in particolare le tessere [2] e [3].

2 Sono queste le contraddizioni rilevate da Mary Astell in *Reflections upon marriage*. Autrice di riferimento per una critica alla concezione contrattualistica della politica è C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.

Il tema di B@bel

al tardo Novecento³. È su questo preciso punto della linea della tradizione occidentale che si dà uno strappo, un evento, quella rivoluzione femminista che dispone in modo diverso il contemporaneo e ci porta a considerare altrimenti persino il passato, disgregando la compattezza della tradizione e aprendo a letture genealogiche.

Il separatismo. Né escluse, né incluse: altrove. Nel Novecento il movimento femminista ha risolto in modo radicale il dilemma che produceva la lotta per l'emancipazione, per l'inclusione delle donne nei dispositivi della cittadinanza moderna. Pensata non da un soggetto neutro ed universale, ma da soggetti in carne ed ossa, da uomini dunque, a partire dalle loro esigenze, l'organizzazione della società e la relativa distribuzione di diritti e riconoscimenti destinavano le donne a una cittadinanza incompiuta e a una rincorsa infinita, asintotica, verso la normalità del cittadino, nella negazione di ciò che le rendeva cittadine imperfette, o lavoratrici meno produttive, non assimilabili al corpo maschile a cominciare dalla possibilità di essere madri⁴. Il primo passo è stato dunque sottrarsi a queste misurazioni e collocazioni, separarsi, per cominciare a mettere in parola antichi ma non previsti bisogni e desideri. Si dà qui una delle prime invenzioni politiche in cui prende corpo la discontinuità introdotta dall'evento femminista: le donne cominciano a trovarsi e a prendere parola tra loro, altrove rispetto ai luoghi che la società prevede per loro, si tratta dei gruppi dell'inconscio e di autocoscienza: «Da sempre, si può dire, le donne hanno l'abitudine di trovarsi fra loro per parlare delle loro cose al riparo dell'orecchio maschile. L'autocoscienza si innestò su questa pratica sociale, diffusa quanto poco considerata, e le diede dignità politica»⁵.

Il gruppo di autocoscienza diventa così un "luogo sociale" di presa di parola e di sperimentazione relazionale e politica, radicalmente diverso dai luoghi previsti dalla politica corrente, dei movimenti, delle organizzazioni partitiche, della rappresentanza democratica. Ho usato il termine di "invenzione politica", è bene che ne spieghi la reale e concreta portata. Quel che è accaduto con questo preciso sviluppo del femminismo, ha a che vedere con un modo inedito di stare nella politica e nella storia. Pensiamo alle donne che andavano a prendere l'acqua alla fonte: si ritrovavano lì, in un'incombenza quotidiana che pure le portava fuori dalle singole case, a parlare, a raccontare e far circolare così i minuti fatti della vita quotidiana. È la descrizione di quel che Aristotele può aver avuto sotto gli occhi, nel momento in cui sanciva la separazione del domestico dal politico. La parola che circola tra le donne che vanno alla fonte è *ipso facto* destituita di valore politico, nella sua contrapposizione alla presa di parola nell'*agorà*. Così proseguirà per secoli, da una parte il chiacchiericcio femminile, dall'altra le "dichiarazioni" dei cittadini. Il gruppo di autocoscienza scompiglia le carte in modo radicale: pur contestando l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica, non fa proprio il disprezzo per quel che accade tra donne nei modi non previsti dalla politica tradizio-

3 M.L. Boccia, *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano 2002.

4 Sono significative, sotto questo aspetto, le pagine di S. de Beauvoir sulla maternità, considerata un intralcio, mera alienazione femminile in un destino biologico. V. *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1965 (2002).

5 Cfr., Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, pp. 32-33.



 Federica Giardini
Genealogie della socialità femminile

nalmente intesa. È così che infatti salta, è il caso di dirlo, una delle colonne portanti della modernità, ovvero la separazione tra pubblico e privato. “Il personale è politico” dicevano in pratica le donne dei gruppi di autocoscienza: quel che accade alla singola, nel momento in cui è condiviso con altre, diventa la leva per la trasformazione di sé, delle proprie relazioni e dunque dell’ordine sociale vigente⁶. I racconti di vissuti e situazioni rendevano le singole biografie non dei fatti particolari bensì degli ancoramenti di vita e di pensiero per leggere, criticare e ripensare la realtà. La sessualità, la procreazione, il lavoro domestico, le relazioni con il proprio e l’altro sesso, tutto poteva finalmente entrare in conto⁷.

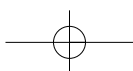
Sorelle, madri e figlie. Psicoanalisi e politica. Come si ricombinano, in virtù di questo strappo, le relazioni tra donne? Anche su questo punto si è data una forte dislocazione: tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta la sorellanza – la solidarietà ugualitaria tra donne – viene affermata e poi abbandonata a favore dell’“ordine simbolico della madre”⁸, centrato sulla relazione tra madre e figlia. La sorellanza è il dispositivo simbolico, pratico e teorico, con cui la politica delle donne ridispone l’elemento dell’uguaglianza, delle relazioni orizzontali. Ridispone, perché la sorellanza del femminismo non è un elemento isotopo – non ha lo stesso significato, non rimanda alle stesse pratiche, non si relaziona ad altri elementi della politica – alla fratellanza universale sancita dalla Rivoluzione francese. Se questa infatti fa appello alla solidarietà tra cittadini, che sono liberi, sovrani e dunque uguali tra loro, lascia però fuori dal quadro le donne. Una fratellanza paradossale dunque, che è decisamente parziale ma non lo riconosce, anzi, si vuole valida per tutti, in ogni tempo. L’uguaglianza tra sorelle è invece dichiaratamente segnata dalla parzialità, dalla sua ascrizione a un sesso, quello femminile, mentre l’elemento dell’universalità sta dalla parte non della libertà e della sovranità, bensì della comune e condivisa condizione di oppresse. Nell’altrove dei luoghi della separazione femminista si affrontano allora i dispositivi sociali e culturali che determinano l’illibertà femminile e insieme se ne nega la validità: ogni forma di relazione verticale è messa al bando perché in odore di complicità con le relazioni gerarchiche e di potere elaborate dalla tradizione maschile. Ma per quanto la separazione dall’altro sesso sia uno strumento cruciale per elaborare un pensiero critico e alternativo all’ordine vigente, l’ordine maschile rimane comunque un punto di riferimento centrale, per quanto esterno, per definire la posizione femminile.

Diversamente vanno le cose nell’ordine simbolico della madre: mettere al centro la relazione tra madre e figlia significa andare alla radice dell’ordine sociale vigente, significa indagare e modificare le linee più profonde che costituiscono l’ordine delle relazioni e le loro rappresentazioni teoriche e immaginarie, a cominciare dalla relazione che inaugura la costituzione della soggettività. Alcune pensatrici scoprono così che il disvalore che segna la posizione femminile è legato alle vicende della prima relazione, quella con la madre, e di conseguenza allo spazio che può avere la relazione di una donna con la propria origine bio-

6 Cfr. M. Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne. Teorie del femminismo* (1978), Fondazione Bardacco-Franco Angeli, Milano 2002.

7 Questa scommessa, tra biografia e politica, si dispiega in tutta la sua portata in C. Lonzi, *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta Femminile, Roma 1978.

8 L. Muraro, *L’ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.



Il tema di B@bel

grafica e sociale, personale e politica. La psicoanalisi diventa così uno strumento per mettere alla prova le strutture del vivere comune e del posto riservato alle donne: finché la madre è posta come origine che della vita ha tutta la potenza ma anche la caoticità, è al padre che spetta la funzione di stabilire l'ordine, la misura e la legge, che sole fondano una vita comune. All'interno di questa rappresentazione dell'origine a una donna non rimane che la posizione dell'isterica che mantiene il legame con la madre in modo arcaico e selvaggio, oppure l'esilio da sé nell'identificazione alienata ma civilizzatrice con il padre. È qui che si può collocare quell'inimicizia, scoprono le femministe, cui sembrano condannate le donne tra loro: trovando la propria valorizzazione sociale solo nella relazione con l'altro sesso – madre, sposa, sorella – una donna non può dare corso a una relazione di riconoscimento con l'altra, le rimane solo l'attaccamento confusivo oppure la competizione per occupare l'unico posto dotato di misura e valore, quello accanto all'uomo.

Rispetto al periodo della sorellanza, il lavoro da fare è dunque un altro: liberare il positivo che si dà nel riconoscimento dell'una ad opera dell'altra, e questo non in un'uguaglianza fittizia ed eterodeterminata, bensì in una disparità vitale, come quella che può darsi tra madre e figlia. L'autorità materna infatti, dicono le autrici che pensano la differenza femminile⁹, è una forma di disparità che non è assimilabile alle disuguaglianze di potere, è piuttosto quel differenziale che fa da condizione alle relazioni di scambio reale. Il ricorso alla relazione tra madre e figlia, nel radicalizzare l'assunto che il personale è politico, ha una duplice efficacia politica: da una parte, tale relazione viene dislocata, non pertiene al solo ambito familiare, impolitico, ma attraversa la struttura sociale per intera, costituisce la soggettività, individua bisogni e funzioni, si rielabora in comportamenti e motivazioni; dall'altra, ridefinisce l'antropologia dei soggetti politici, non più individui, razionali e qualificati dalla loro sola volontà, funghi che rinascono dal nulla in virtù di un contratto, bensì soggetti in carne ed ossa, sessuati e desideranti, che hanno delle storie e sono identificati dalle loro relazioni. Nasce così una "politica del desiderio"¹⁰, per la quale la politica non si riduce all'ambito delle procedure di rappresentanza nelle istituzioni e il desiderio non è questione meramente soggettiva e individuale. Piuttosto, la politica si fa a partire dalle vicende del quotidiano, nella trasformazione di sé e del mondo, e la soggettività sessuata al femminile, tra inconscio e desiderio, è portatrice di ridefinizioni radicali della vita comune con le posizioni che assegna a ciascuno e ciascuna.

Rispetto al paradigma della sorellanza la relazione tra madre e figlia, toccando come fa la costituzione delle fibre più intime della soggettività e al contempo della struttura sociale, porta a una dislocazione dello stesso femminismo. In una parola, si gioca qui *il passaggio dall'oppressione all'espressione*. Ancora oggi, quando l'espansione di spazi e soggetti che entrano in relazione tra loro porta alla ribalta altre donne di altri paesi con altre tradizioni – si pensi alla rilevanza geopolitica che è stata attribuita alla (mancanza di) libertà delle donne irachene nel corso dell'ultimo conflitto – la posta in gioco non è definita in modo sufficientemente cogente come lotta contro l'oppressione. Si tratta piuttosto di acquisire una posizione, di creare le condizioni per una libera espressione della differenza che una donna porta all'ordine vi-

9 Cfr., Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano 1992; Ead., *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.

10 L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche Editrice, Parma 1995; cfr. anche J. Kristeva, *La révolte intime*, Fayard, Paris 1997.

gente, nel contesto in cui si trova. Per quanto ci riguarda, gli effetti che il separatismo ha avuto sulle società occidentali sono oggi sotto gli occhi di tutte e di tutti: dalla cosiddetta “femminilizzazione del mercato del lavoro”, alla crisi del *welfare state* che, non potendo più contare sul non lavoro di cura svolto gratuitamente dalle donne, deve rivedere le politiche di previdenza ed assistenza, fino alla “biopolitica”, quelle nuove prescrizioni legislative che, figlie anch’esse dello strappo femminista, non separano più il pubblico dal privato ed accampano pretese normative sulla vita intera. Insomma, a seguito dell’esodo femminista dal mondo chiuso della casa all’ordine simbolico, le parole non si scambiano più alla fonte, tra un’incombenza domestica e l’altra, ma al *brunch* della domenica, alla fine di una settimana di lavoro, come le amiche della serie tv *Sex and the city*. O nei luoghi del loro essere dappertutto.

Tra amicizia, eccentricità e neoindifferenzialismo. Lo scompiglio portato dalla rivoluzione femminista non lascia gli elementi che ho elencato in apertura – società, comunità, politica, etica – nelle sequenze previste dalla tradizione. Tanto più che al momento, nella crisi che investe il paradigma moderno della politica, l’emergere della differenza tra i sessi conosce un esito che non è assimilabile al manifestarsi delle altre differenze antropologiche e culturali. La differenza sessuale non si presenta infatti come un’istanza locale prodotta per continuità o per reazione al globale e nemmeno come una comunità che contrappone la priorità identitaria collettiva al pluralismo individualistico delle società occidentali. La differenza sessuale è meno e più di queste differenze: è una differenza che attraversa l’essere umano per intero e che ne esprime al contempo, di epoca in epoca, le contraddizioni e le contese. I movimenti, le tensioni generate dalla differenza tra i sessi, non riguardano un gruppo, una cultura, è piuttosto in gioco la dislocazione di una parte che finisce per trascinare con sé l’intero¹¹.

Torniamo allora alle relazioni tra donne considerando, a questo punto, come possono ricollocarsi dopo gli effetti di scomposizione e ricomposizione della seconda metà del Novecento. Dopo lo strappo del femminismo i mutamenti si sono succeduti molto velocemente, al punto da sorprendere le stesse agenti di quell’evento. Come spesso accade, una rivoluzione non determina e non controlla gli esiti di ciò che ha messo in movimento. Se con il nome, il dispositivo teorico e politico, dell’“ordine simbolico della madre”, e più in generale con il libero lavoro di significazione della differenza tra i sessi per parte di donne, si è messa in questione l’organizzazione – l’ordine simbolico per l’appunto – delle società occidentali, a cominciare dai legami primari, ebbene i risultati sono andati al di là delle previsioni. Fatta saltare la ripartizione di compiti e identificazioni dell’uno e dell’altra, soprattutto per una dislocazione dell’altra, della donna, si è aperto – per stare alle reazioni dei nostri governanti – una sorta di vaso di Pandora: fine della famiglia tradizionale, quella basata sul triangolo dell’Edipo freudiano, fine della dominanza delle relazioni eterosessuali nel privato e della “omosocialità” maschile – come la definisce Françoise Collin – in pubblico. Dai Pacs ai dibattiti sulla procreazione assistita, le tensioni generate da quello strappo e dalla crisi dell’ordine tradizionale sono all’ordine del giorno.

11 Cfr., L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985; L. Muraro, *Oltre l’uguaglianza*, cit.

Il tema di B@bel

Avanzo qui una metafora presa dalla scienza: come per il principio del moto relativo scoperto da Galilei – la nave su cui ci si trova è in movimento ma fa da punto di riferimento in quiete per i corpi esterni – chi genera movimento è in movimento a sua volta e può succedere che pensi di stare in quiete, così per il femminismo, chi è stata agente di quella spinta deve ora pensare che lo stesso terreno su cui poggiava i piedi alla fine degli anni Settanta non è fisso ma in movimento a sua volta. Si sta così profilando una domanda: finita la famiglia triangolare, che assegnava posizioni e identificazioni a padre, madre e figlio/a, è ancora possibile pensare nei termini di quelle figure e di quelle relazioni? Vale ancora la centralità, per le donne, della relazione tra madre e figlia, tra uomo e donna? Le due parti della questione sono state sollevate rispettivamente da Juliet Mitchell e da Judith Butler. Per la prima non ci sono più le condizioni per pensare in termini parentali le relazioni sociali, anche quelle tra donne, che vanno piuttosto ripensate in termini di amicizia. Questa figura della relazione permette di tenere conto di legami di solidarietà e cooperazione nella sfera pubblica, legami scelti però, non determinati dall'appartenenza a un sesso. La mossa di Mitchell comporta un doppio cambiamento rispetto alle sequenze in cui si è disposto il pensiero sulle relazioni tra donne: viene meno la disparità della relazione tra madre e figlia, viene recuperata la dimensione orizzontale, di uguaglianza, delle relazioni tra donne, senza però riacquisire l'istanza collettiva della sorellanza, dato che la relazione di amicizia è elettiva e basata sul principio di singolarità delle soggettività. Per Butler il portato dello strappo femminista va oltre e arriva a far decadere persino la stessa differenza tra i sessi: uomo e donna sono due nomi designanti la ripartizione binaria di compiti e identità trasmessici dalla tradizione e vanno dunque abbandonati a favore di una determinazione di sé libera dalle prescrizioni sociali. Il soggetto in gioco è, come lo ha definito Teresa de Lauretis, un soggetto *queer*, eccentrico, che non può essere individuato da un'essenza dotata di proprietà necessarie, ma che si costruisce attraverso azioni e pratiche¹².

Genealogia e narrazione. Tutto è bene quel che finisce bene? Le relazioni tra donne sono state così feconde, hanno mutato il quadro di riferimento al punto da non aver più motivo di darsi e di pensarsi in quanto tali? Arriviamo qui alla posta in gioco della politica e del dibattito più recente. Le proposte di Mitchell, de Lauretis e Butler colgono il cambiamento dei tempi e delle posizioni dei soggetti: essere una donna oggi si esprime in comportamenti radicalmente diversi da quelli ereditati dalla tradizione, persino dal femminismo. Non più confinate allo spazio del domestico, del privato, le donne sono dappertutto e hanno dispiegato le differenze tra loro, fino alla singolarità. Individuarle attraverso un'appartenenza collettiva non è dato, come non è dato, con la fine della famiglia patriarcale – strettamente legata e interdipendente dalla separazione tra pubblico e privato –, pensarle esclusivamente secondo relazioni analoghe a quelle tra madre e figlia. Ma questa analisi lascia fuori dal quadro un elemento – nodo irrisolto o occasione politica e teorica – che è dirimente nel percorso di espressione simbolica delle donne e della differenza tra i sessi. Si tratta *della dimensione verticale delle relazioni*.

12 J. Mitchell, *Pazzi e meduse*, La Tartaruga, Milano 2004; cfr. anche F. Brezzi, *Antigone e la philia*, FrancoAngeli, Milano 2004. Le letture del *gender* come superamento della differenza tra i sessi fanno riferimento a J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (tit.or. *Gender Trouble*, 1990), Sansoni, Milano 2004.



Lo spazio di pensiero che si apre qui ha a che fare con la politica e la storia. In politica una nuova rappresentazione della verticalità interroga infatti la costellazione che va sotto il titolo di potere. Uscite da casa le donne sono oggi dappertutto, in modo pervasivo, ma non hanno preso il potere nei modi previsti dalla tradizione, più che nelle stanze dei bottoni si trovano nei corridoi. Anziché vedere in questo, come farebbe il femminismo dell'emancipazione, uno scacco nel percorso di realizzazione femminile, è più promettente leggere qui l'occasione per pensare a un modo di fare società che si smarchi dai dispositivi verticali del potere. Se è vero che ancora oggi più donne che uomini sanno stare in pubblico senza fissare in modo procedurale e gerarchico le loro relazioni, questo aspetto è però solo metà dell'occasione. L'altra metà sta nel ripensare la disparità, di cui parlavo poco sopra, intendendola stavolta come quel differenziale che è la condizione necessaria a qualsiasi scambio effettivo¹³. In tempi di democrazie talmente avanzate da aver perso la sostanza e cogenza degli ordinamenti tradizionali, con effetti sulle ultime generazioni di anomia e di drastica riduzione della partecipazione alla vita pubblica, l'"autorità" – presa di posizione che non ricorre né alla violenza né alla persuasione, che orienta eppure non mortifica e non rende passivi gli altri, come la definiscono Arendt e alcune sue lettrici –¹⁴ insieme all'autorevolezza di alcune donne di paesi e tradizioni non occidentali¹⁵, si prestano a una critica radicale e propositiva delle finzioni che l'Occidente pretende di esportare sotto il titolo di democrazia e di uguaglianza.

La dimensione verticale delle relazioni interessa anche un altro elemento del contemporaneo, non meno necessario alla vita comune, il senso del presente nutrito dalla sua relazione con i precedenti storici. Su questo punto i mutamenti accelerati dei nostri tempi generano una doppia deriva. Da una parte, il presente nella sua opacità tende ad attirare tutto il pensiero su di sé, privandolo della possibilità di elaborare e nutrirsi di continuità e discontinuità con le epoche e gli eventi precedenti, di un senso della storia. Assistiamo così alla rappresentazione di un presente senza passato che finisce per avere un'evanescenza fantasmatica e diventare preda delle interpretazioni dominanti del momento – si pensi al cosiddetto revisionismo. Dall'altra, in un'epoca che ha decretato "la fine della Storia", vi è sì una proliferazione liberatoria di altre storie, ma queste diventano talora strumenti di rinnovate chiusure identitarie, quando non di integralismi.

Né Storia dalla vocazione universalistica Ottocentesca, né storia particolare e frammentata in una molteplicità di soggetti paralleli o in conflitto, la dimensione storica di una convivenza può darsi risignificando quella pratica di relazione che è la "genealogia"¹⁶. I soggetti di questa genealogia non sono schiacciati su un'appartenenza collettiva indifferenziata e tuttavia dispongono di un'eccedenza rispetto alle singole vite individuali, l'eccedenza di un orizzonte storico. C'è oggi la possibilità di sviluppare l'intuizione arendtiana, che intrecciava bio-

13 Cfr., G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

14 H. Arendt, *Che co'sè l'autorità?* In *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991; Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi*, cit., e *Oltre l'uguaglianza*, cit.

15 Cfr. gli scritti dell'ex Ministra per la Cultura del Mali e protagonista dei movimenti altermondialisti, Aminata Traoré, *L'immaginario violato*, Ponte alle Grazie, Milano 2003 e *La morsa. L'Africa in un mondo senza frontiere*, Ibis, Como 2003.

16 L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*; L. Muraro, *Female Genealogies* in C. Burke, N. Schor, M. Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray*, Columbia University Press, New York 1994, ed. it. in "Per amo-

Il tema di B@bel

grafia (*story*) e storia collettiva (*history*), a partire da alcune pratiche simboliche e politiche già effettive in paesi non europei, dalla Commissione per la Verità e la Riconciliazione in Sud Africa, alla lotta delle Madres della Plaza de Mayo in Argentina. Le indicazioni che ci vengono da queste invenzioni politiche ci danno elementi per ricombinare il senso del presente, la memoria e gli eventi del passato, attraverso la pratica della *narrazione*, una pratica soggettiva ma non privata o individuale, soggettivante ma non identitaria e particolaristica¹⁷.

Queste indicazioni possono essere raccolte qui e ora a partire, ancora una volta, da quella speciale differenza che esiste tra i sessi e dal lavoro simbolico che possono fare sulle loro rispettive genealogie. Che ne è di un uomo o di una donna oggi? Dobbiamo pensarli indifferenti, equiparati in un presente comune perché senza memoria dei trascorsi, come ci propone Butler? Tutt'altro. Di questi tempi una soggettività può ancora chiamarsi uomo o donna per la storia da cui proviene, che lo o la colloca rispetto al presente, anche quando si tratta di un presente condiviso, di comportamenti comuni. Per rendere più intuitiva questa necessità di pensiero, porto un esempio tra gli altri: il mondo del lavoro sta conoscendo importanti cambiamenti – fine della cosiddetta organizzazione “fordista”, quella della fabbrica ottocentesca, flessibilità, precarietà. Questi mutamenti riguardano sia uomini che donne, ma non insistono su di loro in modo indifferenziato: una donna, soggetto recente del mercato del lavoro, arriva con desideri, aspettative ma anche ferite, diversi da quelle di un uomo che storicamente ha costruito la propria identità sull'elemento del lavoro e l'organizzazione sociale e politica che ha comportato. Ragionare nei termini della genealogia, permette di non privarci di questa possibilità simbolica e ci dà gli strumenti per rappresentare e praticare una rinnovata dimensione storica e temporale delle relazioni. I soggetti di una genealogia sessuata non sono infatti schiacciati su un'appartenenza collettiva indifferenziata – che sia la libertà universale di un soggetto sovrano o l'illibertà di un soggetto oppresso –, recuperano la singolarità e la differenza dei loro percorsi, nutrendole delle relazioni che stabiliscono con i loro antecedenti e, attraverso la narrazione che ne fanno, le portano alla condivisione, alla ripartizione di elementi comuni e differenti, senza chiudersi nell'isolamento di un redivivo individuo, neutro e universale perché senza storia.

Alla fine di questo percorso, di questa narrazione genealogica, si dispiega una geometria in cui i corpi mostrano prossimità e distanze, intersezioni e contrapposizioni inedite. Si è aperto uno spazio simbolico, da agire e da rappresentare, che ci permette di leggere il presente diversamente dalle contrapposizioni tra comunità e società, tra etica e politica, secondo relazioni libere ma non indifferenti, secondo quella che potremmo anche chiamare un'amicizia a vocazione storica.

re del mondo”, www.diotimafilosofe.it. Il lavoro di queste autrici permette di riprendere l'accezione che F. Nietzsche e M. Foucault hanno dato al termine, riformulando il significato e le pratiche a cui rimanda.
 17 Cfr. in particolare H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Vita di un'ebrea*, il Saggiatore, Milano, nuova ed. 2004; A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997. La narrazione, come strategia di liberazione, è evocata nell'ambito delle cosiddette teorie postcoloniali, cfr., G.Ch.Sпивак, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999. Alla narrazione come pratica politica di costruzione della “sfera pubblica” fa ricorso, in interlocuzione con il pensiero della differenza, G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Paolo Nepi

AMICIZIA E GIUSTIZIA TRA ANTICO E MODERNO

Il tema dell'amicizia non sembrerebbe, stando alla concezione del filosofare che è diventata canonica nel mondo moderno, rivestire uno spessore teorico-pratico tale da farne una questione di rilevanza filosofica. Sembrerebbe piuttosto un tema relegato alla sfera intima dei sentimenti, su cui il poeta e il narratore, più che il filosofo, sarebbero legittimati a fornire – in maniera adeguata – dei racconti ora di carattere puramente estetico, ora di carattere edificante con finalità moralistica. Le prime espressioni poetico-letterarie della nostra civiltà, i poemi omerici, sono infatti attraversati da esemplari rapporti amicali. Ma si tratta sempre di amicizie che si alternano, in modo splendido, al tumultuoso succedersi degli eventi bellici. L'amicizia, dunque, solo come spazio del romanticismo affettivo e sentimentale, come quel microspazio alternativo al grande spazio pubblico dei più solenni eventi storici e politici? In questo caso l'amicizia non sarebbe altro che un rifugio del tutto privato, in funzione consolatoria, in cui gli eroi, nei momenti di intimità, si ritemprano dalle fatiche della guerra e dalle ferite della battaglia.

Secondo Benveniste, nell'area geografico-culturale indoeuropea, tutti i termini che si richiamano al tema dell'amicizia contengono però una originaria ambivalenza¹. Sarebbero cioè nozioni in cui il carattere personale si intreccia con quello sociale, l'elemento soggettivo con quello politico, il tema affettivo, connesso alla libera scelta individuale, con quello sociale dell'approvazione e del disprezzo. Le amicizie omeriche, del resto, non si svolgono nell'ambito circoscritto della vita privata. Sono amicizie guerriere, si svolgono cioè nel teatro di una vicenda storica dal forte valore politico. L'amicizia tra Achille e Patroclo, paradigma eterno dell'amicizia che si consuma nella morte, verrà presentata tre secoli dopo da Eschilo nei *Myrmidones* come un fatto di erotismo. Se pensiamo tuttavia allo scenario guerriero che fa da sfondo all'amicizia omerica, vediamo che si tratta non solo di un fatto sentimentale privato, ma di un rapporto interpersonale connesso ai valori sociali e politici dell'onore e dell'eroismo².

In questo confronto tra antichi e moderni circa la diversa concezione dell'amicizia, l'elaborazione di Aristotele nell'*Etica Nicomachea* risulta certamente, dal punto di vista teoretico, paradigmatica. Essa confligge con l'amicizia dei moderni, e allo stesso tempo ne evi-

1 Cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Minuit, Paris 1969; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976. Il termine *philos* viene studiato, nella sua accezione filologica e semantica, nel I vol. dell'edizione originale alle pp. 335-353

2 Cfr. A.W. Adkins, *Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle*, in "Classical Quarterly", 13, 1963, pp. 30-45.

II tema di B@bel

denza il limite intrinseco. Un limite insito nell'idea del soggetto come autonomia, connessa all'affermarsi del soggettivismo moderno quindi sostanzialmente chiusa ad una forma di amicizia che non sia la semplice estrinsecazione del desiderio dell'altro, concepito appunto esclusivamente nella sfera delle più intime preferenze individuali³.

1. Antichi e moderni

«Noi vediamo con gli occhi dei Greci e parliamo con le loro parole»⁴. Questa affermazione, che andrebbe tuttavia integrata con il riferimento ad altre tradizioni, basti pensare all'influsso della tradizione ebraica, e, successivamente, ebraico-cristiana, sulla nostra civiltà, può valere a proposito di molte delle nostre categorie storico-culturali. E se è vero che la *contaminatio* delle tradizioni è la caratteristica identitaria della nostra civiltà, è altrettanto vero che la stessa *contaminatio* è avvenuta nel nostro mondo in maniera tipica, perché, anziché produrre una fusione indistinta, ha mantenuto nel sottofondo le specificità dei paradigmi originari. I quali permangono dunque come paradigmi vivi e dinamici, capaci di dire sempre qualcosa di nuovo, dando vita ad una continua ridefinizione dei loro rapporti. Ciò vale in particolare a proposito del tema dell'amicizia, a cui il pensiero antico ha dedicato una riflessione, per alcuni aspetti, superiore a quella dell'amore. E che oggi si presenta, riletta al termine delle vicende del mondo moderno, come particolarmente significativa per comprendere alcuni limiti di una pur grande vicenda come quella della Modernità.

La libertà degli antichi e la libertà dei moderni non sono la stessa cosa, diceva Benjamin Constant⁵. Quella si fondava sul principio della partecipazione di un numero limitato di cittadini alle decisioni pubbliche, ed era pertanto esclusivamente una libertà politica. La libertà dei moderni, fondata sul principio dell'autoderminazione, per cui a ciascun individuo è riconosciuto – purché non a danno di altri e fatto salvo lo stesso diritto di tutti –, il diritto al raggiungimento della propria felicità, è invece una libertà a tutto campo, ossia riguarda sia l'uomo che il cittadino. Per distinguerla dalla libertà in senso esclusivamente politico, Constant la chiama appunto libertà civile, seguendo in questo la traduzione che i primi umanisti, in particolare Leonardo Bruni, fecero dell'espressione aristotelica *koinonìa politikè* (società politica) con l'espressione latina *societas civilis*⁶. Dal punto di vista puramente filologico-linguistico, civile è la semplice versione latina di politico, come il latino *civis* traduce il greco *polites*, termini che significano ambedue cittadino. Ma sul piano semantico la li-

3 Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The making of the modern identity*, Cambridge (Ma), Harvard University Press 1989, tr. it. di R. Rini, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.

4 Cfr. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, a cura di J. Geri, 2 voll., Berlin 1898, *Introduzione*, vol. I

5 Cfr. B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris (1919), tr. it., *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2005.

6 Cfr. E. Berti, *La riflessione politica e le sue categorie: la persona, la comunità, la società e lo Stato*, in G. Pietrobelli-C. Rossitto (a cura di), *La crisi della cultura politica contemporanea e il pensiero personalista*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1980, p. 21.



 Paolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

bertà civile comprende sia il cittadino che l'uomo. I greci, a differenza della cultura moderna, non avevano percepito una significativa diversità tra le due nozioni. Per libertà in senso moderno – sosteneva pertanto Constant – è da intendere il trionfo dell'individualità sia sull'autorità che vorrebbe governare con il dispotismo, sia sulle masse che reclamano il diritto di asservire la minoranza alla maggioranza.

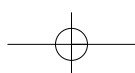
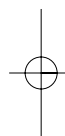
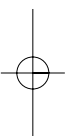
La libertà dei moderni implica dunque, nel liberalismo di Constant, sia la libertà politica nei confronti del potere assoluto sia la libertà personale nei confronti degli altri cittadini. La misura di quest'ultima è data dalla compatibilità delle libertà individuali, ossia dal fatto che la libertà di ciascuno possa essere compatibile con la libertà di tutti. La riflessione di Constant sulla libertà, anche se il percorso delle nozioni di libertà e amicizia risulta, come vedremo, capovolto, ci introduce in ogni caso adeguatamente a cogliere le differenze tra l'orizzonte culturale degli antichi e quello dei moderni.

Anche a proposito del tema dell'amicizia, analogamente a quanto fece Constant a proposito della libertà, si può parlare di un'amicizia degli antichi e di un'amicizia dei moderni. Qui la metamorfosi solo in parte può essere rappresentata nei termini in cui Constant distingue la libertà degli antichi da quella dei moderni. Mentre infatti la libertà dei moderni realizzava un processo di integrazione tra la libertà civile e la libertà politica, a proposito dell'amicizia si assiste, invece che ad un processo di integrazione, ad un processo di dissociazione. L'amicizia, che nel mondo antico rivestiva una dimensione interpersonale e politica assieme, viene invece ridotta agli aspetti del tutto privati, ovvero alla sfera dei sentimenti su cui l'individuo pretende non solo il rispetto da parte delle istituzioni pubbliche, ma perfino la tutela della sua *privacy* nei confronti delle insidie di ogni forma di potere.

Occorre tuttavia, a proposito dell'antichità, richiamarsi a quella precisazione di ordine storiografico avanzata all'inizio. Per mondo antico si intende qui esclusivamente il mondo classico greco-romano prima dell'avvento del cristianesimo. Mettendo infatti in primo piano il tema dell'amore sponsale fondato sulla *charitas*, la visione cristiana cambia totalmente il quadro del rapporto pubblico-privato, facendo della famiglia, e non più del rapporto amicale, il crocevia dell'intreccio tra le relazioni interpersonali e quelle regolate da rapporti istituzionali.

Queste distinzioni, che all'interno dell'antropologia e della sociologia cristiana trovano delle forme più o meno equilibrate di composizione, portano, fuori dal loro contesto etico-culturale, a forme di separazione nelle varie tipologie di rapporti interumani. Per questo nel mondo moderno, in cui la dialettica tra ispirazione cristiana e processo di laicizzazione delle istituzioni subisce alterne vicende, il rapporto pubblico-privato si sposta ora sul lato della legittimazione istituzionale ora su quello dell'amicizia. Per questo i moderni, a differenza degli antichi, hanno bisogno di affermare continue distinzioni: religione e politica, morale e politica, cristianesimo e laicità, pubblico e privato. Mentre dunque i Greci, a proposito dei rapporti sociali e politici, avevano scarso senso della distinzione, i moderni hanno avuto frequentemente, salvo recuperarlo nelle violente forme dell'assolutismo statale, scarso senso dell'unità.

Anche il mondo classico aveva la consapevolezza della distinzione tra la giustizia e l'amicizia. La prima, nella concezione etico-politica di Aristotele, regolava i rapporti civili attraverso la misura impersonale della legge. La seconda regolava invece tali rapporti attraverso le relazioni interpersonali fondate sugli affetti e sui sentimenti. Mentre tuttavia noi moderni tendiamo a separare le due sfere, gli antichi tendevano ad unirle. L'amicizia degli antichi non de-



Il tema di B@bel

lega totalmente alla giustizia, pur non potendo farne a meno, il controllo e la regolazione dei rapporti civici istituzionalizzati. Essa stessa, e non solo la giustizia, ha una precisa finalizzazione politica, e la *polis* – secondo Aristotele – procede nella realizzazione di una giustizia sempre più vera nella misura in cui la vita sociale è innervata da sinceri vincoli di amicizia.

Nell'antichità essa era addirittura il fine dello stesso agire politico – e quindi umano, se l'uomo è animale politico –, quasi venendo a rappresentare la forma più alta di concordia civica e di giustizia: pur con tutti gli inconvenienti di personalizzazione dell'ambito politico che ciò poteva comportare⁷.

La dialettica tra amicizia e giustizia, nel passaggio dal mondo antico al moderno, subisce dunque cambiamenti di carattere sostanziale. Questo aspetto della questione lo vedremo meglio, per quanto riguarda il mondo antico, alla luce del contributo apportato dalla riflessione aristotelica. Relativamente alla concezione moderna, basti a questo riguardo pensare ad una classica distinzione della filosofia politica, quella tra “comunità” e “società”⁸. La “comunità” sarebbe la convivenza umana regolata dai rapporti caldi dell'amicizia; la “società” sarebbe invece la relazione interumana regolata dai rapporti istituzionali della politica e della giustizia. Questa distinzione è stata generalmente avvertita, in gran parte del pensiero sociale e politico del Novecento, come una separazione. Forse per questo Emmanuel Mounier, all'interno del suo personalismo comunitario, privilegiava la prima, dato che il “volume totale” della persona non sopporterebbe un eccesso di regolazione e si esprimerebbe meglio nell'intensità della relazione interpersonale⁹. Al di là delle sue intenzioni di fondo, parrebbe dunque che anche Mounier finisca per privilegiare i rapporti caldi della comunità rispetto a quelli formali e istituzionalizzati della società.

Paul Ricœur si propone invece, nella sua fenomenologia ermeneutica della persona in chiave postpersonalistica, di recuperare il significato dell'integrazione tra comunità e società. Egli cerca dunque di andare oltre lo stesso Mounier, con cui aveva peraltro condiviso gli ideali personalistici che, anche in senso etico-politico, avevano caratterizzato l'esperienza di *Esprit*:

Differenziando chiaramente tra relazioni interpersonali e relazioni istituzionali, si rende piena giustizia alla dimensione politica dell'*ethos*, nel contempo, si libera l'idea comunitaria da un equi-

7 L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993, p. VII.

8 Cfr. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Reisslad, Leipzig 1887; tr. it. *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963. In Tönnies vi era una dichiarata preferenza, in nome del primato del momento privato-personalizzato su quello pubblico istituzionalizzato, della comunità sulla società. Egli anticipava così, in un certo senso, alcuni temi del comunitarismo. La comunità è in Tönnies espressione della stessa natura, mentre la società è frutto delle libere volontà degli individui e dei gruppi sociali. La comunità è pertanto fondata su vincoli profondi e originari, ed è quindi dotata di un solido ancoraggio morale. La società è invece vista come risultato contingente dell'intreccio e della mediazione istituzionale degli interessi egoistici, ed è fondata su legami di carattere artificiale e contrattualistico. Anche nel personalismo francese si presenterà questa dialettica tra comunità e società, con Mounier che opta per il primato della comunità (la comunità come l'unica vera società di persone), e Maritain su quello della società politica (la società si fonda su quanto di più alto possiede l'uomo: la libertà e la ragione).

9 Cfr. E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1935; tr. it. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1949. Una più recente edizione è quella di Ecumenica, Bari 1984.

IIPaolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

voco che alla fine le impedisce di dispiegarsi pienamente in quelle regioni delle relazioni umane dove l'altro resta senza volto, senza per questo rimanere senza diritti. Differenziando in tal modo nettamente tra amicizia e giustizia, si conserva la forza del faccia a faccia, donando nel contempo un posto al 'ciascuno' senza volto. Detto altrimenti, con il termine altro occorre intendere due idee diverse: l'altro e il 'ciascuno'. L'altro dell'amicizia e il 'ciascuno' della giustizia¹⁰.

Per Ricœur si tratta dunque di considerare l'altro sia sotto il versante immediato del rapporto amicale, sia su quello mediato dal riconoscimento istituzionalizzato, sapendo che senza il primo quest'ultimo può degenerare in un rapporto burocratico del tutto formale, mentre il primo da solo può finire per escludere dal rapporto dialogico tutti quelli che non rientrano nella sfera della più immediata prossimità.

Dal rapporto a due si tratta dunque di passare ad un rapporto a tre, dove il terzo arricchisce la relazione interpersonale di un lato imprevisto e imprevedibile, che tuttavia, nonostante la sua imprevedibilità, può essere in qualche misura programmato almeno come possibile.

La possibilità del terzo manifesta l'universalità dell'*ego* e insieme pone una severa ipoteca su ogni chiusura autoreferenziale, attestandone l'insuperabile finitezza ontologica. La terza persona non può essere dedotta dalla relazione tra l'io e il tu, né può essere assimilata ad un superiore orizzonte inglobante, raggiunto attraverso il mero togliimento delle differenze. No, *egli* non si raggiunge, ci raggiunge; non si circoscrive, ci circoscrive; non si conquista, si dona. Proprio per questo, introduce nell'intero volume delle relazioni possibili una differenza che il soggetto si riconosce incapace di dominare, che può accogliere senza esserne l'artefice¹¹.

La relazione intersoggettiva, di cui il rapporto io-tu rappresenta una delle situazioni paradigmatiche, può dunque allargarsi fino a comprendere la presenza di una "diversità" che non rimane nella sua insopprimibile estraneità, dal momento che il rapporto a due può estendersi fino a integrare nella sua cerchia altri soggetti, la cui presenza impone nuove regole del gioco ma non sopprime il significato generale della relazione come scambio orizzontale di doveri, di beni e di servizi¹². Nella civiltà greca questo aveva dato vita ad un istituto, la *prosenia*, che, proprio in ragione della necessità di mettere in relazione il simile con il diverso, regolava i rapporti tra cittadini e stranieri. Lo straniero, in questa concezione, veniva dunque considerato senza pregiudizio, e – salvo prova contraria – era sentito tendenzialmente più come amico che come possibile nemico.

Questa considerazione non intende negare la distinzione fra greci e barbari, intesa non come gerarchizzazione verticale interna, ma come una vera e propria differenziazione orizzontale sul piano delle differenti civiltà:

La differenziazione verticale dei soggetti (una differenziazione legata alla loro funzione sociale ed economica) si cumula peraltro con una seconda, e forse anche più radicale, differenziazione,

10 P. Ricœur, *Approches de la personne*, Seuil, Paris 1992, tr. it. di Ilario Bertolotti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 47. Si veda inoltre, dello stesso Autore, *Il tripode etico della persona*, in a cura di A. Danese, *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Dehoniane, Roma 1991.

11 L. Alici, *Il terzo escluso*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 104-105.

12 Cfr. a questo riguardo R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

II tema di B@bel

di tipo orizzontale o spaziale. Fin dalla sua origine, la comunità politica si propone come un gruppo differenziato all'interno, ma compatto nel contrapporsi a uno spazio 'esterno': la *pólis* ha una doppia faccia, inclusiva ed esclusiva. Allo spazio esterno appartengono i membri di altre città, ma esiste anche, per così dire, un 'esterno dell'esterno', legato alla contrapposizione fra greci e 'barbari': una contrapposizione che non si fonda più sulla diversità dell'appartenenza politica (che non esclude condivisioni culturali, religiose, linguistiche), ma evoca (piuttosto che vere e proprie dicotomie 'razziali') un conflitto fra incompatibili 'forme di civiltà'¹³.

Il mondo greco aveva così individuato, nel conflitto tra cosmopolitismo e salvaguardia dei paradigmi identitari, il principale tra i nodi problematici inerenti il confronto tra le varie culture e civiltà.

2. Aristotele e l'amicizia virtuosa

La trattazione del tema dell'amicizia nell'*Etica a Nicomachea* (libri VIII e IX) supera, per organicità e profondità speculativa, tutte quelle precedenti. Situata tra la trattazione delle virtù (etiche e dianoetiche) e il tema della felicità come Bene Sommo, la prospettiva aristotelica riporta per un verso il tema dell'amicizia sulla terra rispetto alla sua divinizzazione platonica, e per l'altro verso la solleva, rispetto ad una sua ineliminabile dimensione utilitaristica nei poemi omerici e nei filosofi presocratici, alla completezza dell'*ethos*, ossia di quella sfera del mondo umano in cui passione e ragione trovano sintesi ed equilibrio. La riflessione aristotelica può peccare talvolta di astrattezza e di intellettualismo. Resta in ogni caso quanto di meglio il mondo antico abbia prodotto su questo tema. Il mondo romano precristiano, influenzato soprattutto dallo stoicismo di Cicerone, Seneca e Marco Aurelio, aggiungerà riflessioni di natura esistenziale anche molto interessanti e ricche di saggezza pratica e di esperienza. Ma il contesto universalistico, in cui lo stoicismo colloca i principali temi a rilevanza sociale e politica, finirà per dare all'amicizia quella estensione cosmopolitica che finisce per ridurla al ruolo di filantropia. L'amicizia, in questo quadro, diventa una sorta di cittadinanza universale e coincide, fino al limite dell'impersonale, con l'esperienza del cittadino del mondo¹⁴.

L'amicizia aristotelica non è una condizione tutta particolare dell'esperienza dell'uomo nel mondo, inteso da Aristotele, a differenza di come lo intenderanno successivamente le varie forme dello gnosticismo, più come mondo sociale che come mondo naturale. Essa attraversa la vita quotidiana come ogni altro tipo di attività specificamente umana. Simile al linguaggio, che va dal linguaggio ordinario dei bisogni primari a quello formalizzato delle più sofisticate operazioni logiche, anche l'amicizia attraversa le varie espressioni dell'umano. E come l'umano trova la sua più compiuta espressione nella *polis*, così anche l'amicizia, nelle sue varie gradazioni e sfere di applicazione, trova nell'amicizia civica, in quanto suo compimento, la sua applicazione più alta ma anche più ardua e problematica. Per questo si può dire che il contesto dell'amicizia aristotelica è dato dalla «sfera pubblica della

13 P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 11.

14 Cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1999-2001.

città-stato greca, con le sue abitudini di discussione e deliberazione assembleare riservata ai maschi liberi esentati dalla necessità grazie al lavoro domestico e servile»¹⁵.

Il tema aristotelico dell'amicizia va dunque interpretato all'interno di una determinata concezione politica, che ancora non ha conosciuto la distinzione moderna tra pubblico e privato. Per Aristotele è nella città che gli uomini possono raggiungere una vita virtuosa ed esplicitare in pienezza la loro esistenza. In altre parole è solo nella città che gli individui possono condurre una vita buona e felice. Solo gli esseri subumani e quelli sovrumani, ossia le bestie e gli déi, possono vivere al di fuori di un rapporto di cittadinanza, i primi perché non ne sono capaci e i secondi perché non ne hanno bisogno. Come si esprimerà un predicatore fiorentino del Trecento, Remigio de' Girolami, con un'affermazione di chiara ascendenza aristotelica, l'individuo «si non est civis non est homo»¹⁶. *Civitas* e *civilitas*, partecipazione politica e progresso culturale, si implicano a vicenda. «Al *rusticus* sembra preclusa quella compiutezza umana che (per Aristotele e per i suoi commentatori medievali) appare possibile solo nella cornice della *civitas*»¹⁷.

Vediamo dunque il ruolo che gioca in Aristotele l'amicizia all'interno di quel microcosmo organico che è la *polis*, visto come un organismo autosufficiente nelle sue funzioni economiche, giuridiche ed etiche. Solo nella città, infatti, i cittadini sono in grado di esercitare la vita secondo ragione, ovvero una esistenza virtuosa, e di raggiungere quindi quella pienezza umana in cui consiste la felicità (*eudaimonia*). Per questo il concetto aristotelico di felicità, collocato nella dimensione oggettiva dell'*ethos*, sfugge a quei rischi di soggettivizzazione che tanto preoccuparono Kant, il quale considera pertanto la felicità come elemento eteronomo della moralità, e rinvia la realizzazione del Sommo Bene (sintesi di virtù e felicità) alla sfera di ciò che ci è permesso sperare in una vita diversa da quella temporale.

La felicità aristotelica, a differenza di quella platonica, il cui ascetismo porta inevitabilmente a privilegiare i beni dell'anima sui piaceri del corpo, è dunque attenta anche ai beni "materiali". Per questo, secondo Aristotele, l'uomo sarà felice se avrà a disposizione alcuni beni quali un certo numero di ricchezze, un corpo sano, un aspetto decoroso, una bella famiglia, una città guidata da governanti saggi e giusti e, non ultimo, anche un certo numero di amici. Quanti amici? Certamente non il maggior numero possibile. «Coloro che hanno molti amici e che si legano intimamente con tutti quelli che capitano, è comunemente riconosciuto che non sono amici di nessuno»¹⁸.

Aristotele vede dunque una perfetta corrispondenza tra la giustizia, che deve caratterizzare gli ordinamenti istituzionali della *polis*, e l'amicizia, che regola i rapporti privati, ma non per questo socialmente irrilevanti, dei cittadini. In una città mal governata i rapporti di amicizia rischiano di ridursi a puri interessi di gruppo a danno del bene comune, ma anche una città i cui cittadini sono in conflittualità permanente gli uni con gli altri non sarà in grado di darsi istituzioni giuste e di scegliersi governanti saggi. Vediamo dunque, in maniera

15 A. Illuminati, *De amicitia*, in a cura di M.P. Fimiani, *Philia*, La Città del Sole, Napoli 2001, p. 51.

16 R. De' Girolami, *Tractatus de bono communi*, in M.C. De Matteis, *La 'teologia politica comunale' di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna 1977, p. 18.

17 P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 16.

18 Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 1171a 10-20.

II tema di B@bel

più analitica, come si coniugano in Aristotele i temi dell'amicizia e della giustizia, in una prospettiva che si colloca tra l'etica e la politica.

La città di Aristotele, ed è questa la ragione per cui la *Politica* aristotelica avrà tanta fortuna nel pensiero politico medievale, è una comunità la cui principale caratteristica è costituita dall'essere organicamente costituita nel perfetto equilibrio delle parti e del tutto. I cittadini costituiscono le componenti attive e partecipi della comunità, e la partecipazione dei cittadini alla vita della *polis* è regolata dagli ordinamenti e dalle forme di governo. Dalla *politeia*, ossia dall'assetto costituzionale di una determinata città, si desumono, relativamente ai cittadini, le modalità della loro partecipazione alle funzioni di giudice e all'assunzione delle varie cariche.

La partecipazione attiva dei cittadini alla conduzione della *polis* produce tuttavia un ossimoro etico-politico, in quanto potremmo dire che la *polis* è l'eguaglianza raggiunta attraverso il riconoscimento delle disuguaglianze. Questo a riprova del fatto che il discorso di Aristotele sull'armonia della *polis* non è astrattamente utopistico, come si potrebbe dire (per certi versi ma non in senso assoluto) della *Repubblica* di Platone. La riflessione aristotelica è consapevole che il dinamismo politico procede non per linea retta ma attraverso contraddizioni. La misura dell'eguaglianza è data dal fatto che i cittadini sono disponibili, alternativamente, a comandare e ad obbedire. La misura della disuguaglianza, al contrario, è data dal fatto che alcuni, per natura, non possono essere mai cittadini. E tuttavia questo paradossale intreccio eguaglianza-disuguaglianza è, in un certo senso, necessario al costituirsi della città. I non cittadini, ovvero gli schiavi e i meteci, permettono infatti ai cittadini di essere liberi da preoccupazioni di natura economica e di svolgere quindi le funzioni di pubblico interesse e utilità.

Robert Musil, cogliendo le ragioni interne della crisi dell'Impero austro-ungarico, espresse questa situazione attraverso il paradosso del Regno di Cacanìa, dove tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, ma non tutti sono cittadini, perché l'eguaglianza è una conseguenza del diritto di cittadinanza e non viceversa.

L'armonia della *polis* contempla dunque da un lato il tema dell'eguaglianza, ossia della pari dignità di ogni cittadino di fronte alla legge, e dall'altro il fatto che la *polis* è un equilibrio organico capace di sintetizzare anche le naturali forme della disuguaglianza, la cui forma paradigmatica è rappresentata dalla disuguaglianza tra cittadini e schiavi. E questo perché la città è frutto sia di una spinta naturale alla disuguaglianza tra gli individui, che chiede appunto di trovare un luogo in cui tale disuguaglianza venga gestita in modo regolato dalla legge e non dal bruto rapporto di forza, sia da una spinta che mira al riconoscimento dell'eguaglianza tra tutti i cittadini nei confronti dell'esercizio del potere.

L'eguaglianza caratteristica della comunità dei cittadini si intreccia però, nel testo aristotelico, con una fitta rete di disuguaglianze. In primo luogo, è estranea ad Aristotele l'idea di una naturale, essenziale eguaglianza di tutti gli esseri umani. Naturali sono piuttosto le disuguaglianze (anche se non necessariamente così rigide come spesso è stato sostenuto)¹⁹.

Dato lo stretto rapporto che esiste in Aristotele tra l'etica e la politica, può risultare a questo punto molto utile analizzare la questione della disuguaglianza in relazione al tema dell'ami-

¹⁹ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 10.

IIPaolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

cizia, per vedere se la relazione amicale può contribuire ad inquadrare, se non in modo coerentemente omogeneo, almeno in maniera sensata l'ossimoro eguaglianza-disuguaglianza che abbiamo visto costituire una sorta di aporia costitutiva del momento politico. Anche nell'amicizia, che di per sé si esplica prevalentemente a partire da rapporti di uguaglianza, si presentano infatti situazioni di aperta disuguaglianza. Aristotele parla a questo riguardo di amicizie di "superiorità" o di "preminenza". Si tratta di rapporti di amicizia tra persone che occupano una diversa posizione sociale, quali i superiori e gli inferiori, oppure, nella concezione sociale antica, il rapporto tra anziani e giovani, dove i primi erano considerati superiori ai secondi per esperienza e stabilità: «si sa del resto che l'antichità classica concedeva alla vecchiaia quel favore che assegnava alle realtà stabili e durature, che hanno maggiore probabilità di essere valide proprio perché saggiate dal tempo»²⁰.

Aristotele si chiede come è possibile, in questi e in altri casi, risolvere il problema del superamento della disuguaglianza che impedisce il pieno dispiegamento del rapporto di amicizia. Egli ritiene infatti che un certo grado di disuguaglianza possa essere superato dalle stesse componenti affettive del rapporto amicale, dato che la proporzionalità degli affetti e dei sentimenti, come la gratitudine, finirà per far sentire il beneficiario amato disinteressatamente e posto quindi non più in una condizione di inferiorità ma di parità rispetto al benefattore. Per questo l'amicizia per un verso non è considerata da Aristotele come una virtù etica, dato che essa assomiglia ad un eccesso (*hyperbolè*), nel senso che non ha limiti, ed è per questa ragione che non si può essere pienamente amici di molti contemporaneamente, mentre è possibile esserlo quando si tratta dell'amicizia nel senso del piacere e dell'utile. Ma anche l'amicizia è in un certo senso sottoposta alla misura delle virtù etiche, ossia al criterio del giusto mezzo. Anche gli amici infatti devono essere né troppi né troppo pochi, e la misura del numero "ideale" è data dalla capacità che ognuno ha di mettere tutti gli amici in relazione tra di loro, perché tra tutti gli amici deve regnare una vicendevole amicizia.

Tutto il discorso di Aristotele porta dunque a vedere nell'amicizia una virtù che contribuisce alla stabilità della società politica. L'amicizia si presenta come un rapporto in cui la componente soggettiva non ha altro compito che quello di evidenziare affinità, che devono però compiersi attraverso un percorso di oggettivazione e di istituzionalizzazione. Come le virtù, del cui mondo fa parte, l'amicizia nasce per Aristotele come passione, ma tende a diventare una disposizione permanente dell'anima. L'amicizia – dice Aristotele – «o è una certa virtù, o è connessa alla virtù»²¹. Non è dunque un'arte, dal momento che solo alcuni possiedono certe attitudini, tanto che l'opera che l'artista realizza può addirittura servire anche a tanti altri. L'opera di uno scultore o di un architetto non si limita all'autore ma serve molti altri individui. Mentre all'amicizia tutti possono e quindi debbono aspirare. E non è neanche una facoltà dell'anima, dato che l'amicizia coinvolge nel suo dinamismo tutte le facoltà. L'amicizia non è dunque solo una passione, che dura finché perdura la tensione sentimentale che la passione genera. Essa si rafforza nell'esercizio ripetuto, abituale, reciprocamente verificabile. Dice infatti Aristotele, a questo riguardo, che l'amicizia perfetta, os-

²⁰ L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, cit., p. 54.

²¹ *Etica a Nicomaco*, VIII, 1155a 2.

II tema di B@bel

sia quella che contribuisce anche a stabilire buoni rapporti nella società politica, deve passare dallo stato di passione a quello di disposizione. «I buoni desiderano il bene degli individui che amano per essi stessi, non sulla base di un atteggiamento passionale, ma sulla base di uno stato abituale (*ou katà páthos allà kath'héxin*)»²².

L'amicizia perfetta ha dunque come carattere costitutivo quello della stabilità, ed è per questo che rappresenta qualcosa di analogo ai caratteri costitutivi della società politica. È lenta a nascere – «il desiderio d'amicizia è rapido a nascere, l'amicizia no»²³ – perché, secondo un detto degli antichi, ha bisogno di una lunga verifica: «secondo il proverbio, non si arriva a conoscersi reciprocamente prima di aver consumato la quantità di sale di cui si dice»²⁴. E nell'*Etica Eudemea*, per esprimere lo stesso concetto, Aristotele ricorrerà alla sentenza di Teognide: «non puoi conoscere la mente né d'un uomo né di una donna prima di averla sperimentata come un bue al giogo»²⁵. La vita virtuosa del resto è tale quando esprime una completezza di vita e non si esaurisce in un comportamento passeggero, ovvero quando passa dalla volubilità dell'istante all'acquisizione di una mentalità virtuosa: «come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno»²⁶.

Il confronto tra antico e moderno, sul tema dell'amicizia, andrebbe naturalmente esteso ad altre posizioni, ma lo scopo del presente contributo non aveva un prevalente interesse storico e filologico. Scopo di questa riflessione era cogliere alcune caratteristiche del moderno intorno al tema della relazione, per vedere se nel mondo antico, in particolare nel pensiero di Aristotele, è possibile rintracciare elementi per una discussione critica di una concezione del tutto privatistica dell'amicizia, quale si è progressivamente imposta nel corso dell'epoca moderna.

L'amicizia, in Aristotele, è infatti una forma particolare di affetto. L'affetto, che Aristotele chiama *philêsis*, è un sentimento che può estendersi ad ogni tipo di attaccamento, compreso quello che l'uomo prova nei confronti di animali e cose. Si può avere affetto per il proprio cane, ma anche per un oggetto inanimato come il vino. Gli oggetti inanimati non possono tuttavia ricambiare l'affetto, e quindi non permettono di stabilire nei loro confronti un rapporto di amicizia, che Aristotele chiama *philia*, termine che egli impiega pertanto solo per designare un certo tipo di rapporto interpersonale. Il cane sembrerebbe in grado di ricambiare l'affetto del padrone, ma tale affetto rimane ad un livello puramente esteriore, in quanto l'animale non è in grado di intendere la rilevanza etica dell'affetto, ossia non ricambia l'affetto in vista della felicità e del bene del padrone, se non maniera istintiva e irrazionale.

La *philia* si presenta dunque come una forma tipica di *philêsis*. Essa è il sentimento che non solo si esprime in un'azione momentanea, come può essere un sentimento per una persona che si incontra casualmente per strada e con cui si condivide al massimo un'emozione passeggera. La *philia* è una disposizione permanente e stabile.

22 *Ivi*, VIII, 1157b 31-33.

23 *Ivi*, VIII, 1156b 32.

24 *Ivi*, VIII, 1156b 27-29.

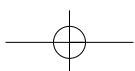
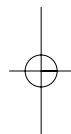
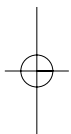
25 *Etica Eudemea*, VII, 1237b.

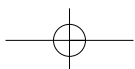
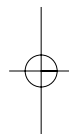
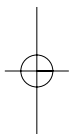
26 *Etica Nicomachea*, I, 1098a 18-20.

**II**Paolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

La *philia* aristotelica ha però anche un'altra caratteristica, che la rende particolarmente interessante ai fini del discorso che siamo venuti facendo, ossia la discussione critica della nozione moderna di amicizia come sentimento privato. Il sentimento dell'amicizia è infatti caratterizzato dalla reciprocità, ossia dall'affetto contraccambiato (*antiphilesis*). L'amicizia si distingue infatti dalla benevolenza (*eunoia*) proprio per questo aspetto, la reciprocità, dal momento che si può avere un sentimento di benevolenza anche per persone sconosciute, verso cui proviamo tuttavia un moto di solidarietà in nome di un generico filantropismo umanitario. La reciprocità dell'amicizia non è tuttavia una semplice reciprocità di cortesia e di buone maniere. Essa si basa, dice Aristotele, sulla corrispondenza tra la felicità che le persone desiderano e il bene in cui tale aspirazione al bene viene effettivamente appagata.

La prospettiva aristotelica chiama dunque in causa, nel discorso sull'amicizia, la corrispondenza tra il naturale desiderio di felicità e il bene, e apre così una prospettiva che toglie la relazione amicale dai recinti privati in cui è stata rinserrata dalla cultura moderna. Il bene, infatti, ha per sua natura una rilevanza etica e politica contemporaneamente. Il bene privato non è mai, per Aristotele, in collisione con il bene comune, che non rappresenta la semplice somma aritmetica dei beni singoli, ma la sintesi, organicamente coesa, del bene di tutti i cittadini presi individualmente e come membri solidali della società politica.







Beatrice Tortolici

L'ALTRO. IL DIVERSO AMICO

*La spartizione del cibo [...].
Ebbe probabilmente una parte
importante nello sviluppo dei sistemi
di obblighi sociali reciproci che
caratterizzano tutte le società
umane a noi note.
Glynn Isaac*

Il nostro tempo, caratterizzato da un senso di incertezza dovuto ad un mondo “frammentato” e “frantumato”¹, non è né semplice né facile. L'individuo è sempre più nomade, isolato nella folla e vive una realtà di costante precarietà che lo mette nella condizione di instabilità individuale e collettiva. Questa situazione richiede un'attenzione particolare e non solo per comprendere come si sia giunti a tanto, ma anche per individuare modalità di pensiero e di comportamento che siano più funzionali alle necessità di una realtà multietnica, multireligiosa, multiculturale, dove non ci sono più centri e periferie certe e dove non sono più adeguate forme di pensiero che poggiano su modelli categoriali assoluti.

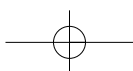
L'analisi porta al recupero della dimensione emotiva come parte costitutiva del pensiero ed individua in ciò altre modalità di applicazioni che si coniugano con quelle dominanti di uso corrente. L'amicizia entra in questa problematica ed offre la mediazione e la possibilità di coniugare il pensiero contrastivo-oppositivo con il pensiero della relazione.

Per affrontare l'amicizia come componente del pensiero e come condizione di relazione dobbiamo soffermarci sulla sua forma istintuale e sulle potenzialità che da questa si traducono in comportamenti che favoriscono le relazioni umane.

L'interazione tra sentimento, pensiero e azione, dalla cui interdipendenza dipende il tipo di cultura e il suo significato antropologico², richiede una particolare attenzione sull'amicizia e sui suoi diversi aspetti i quali, nella loro specificità, (istintuale e culturale), caratterizzano il modo di sentire, di pensare, di agire sia a livello individuale sia a livello collettivo: quella fisiologica-emotiva, quella logico-culturale, e quella sociale.

1 Cfr. A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001; C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, il Mulino, Bologna 2001.

2 Cfr. P. Heelas, *Emotion Talk across Cultures*, in R. Harré (a cura di), *The Social Construction of Emotions*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 234-266; L. Levy-J. Wellenkamp, *Methodology in the Anthropological Study Emotion*, in R. Plutchik-H. Kellerman, (a cura di) *The Measurement of Emotions*, Academic Press, New York 1987; C. Lutz-M.G. Withe, *The Anthropology of Emotions*, in “Annual Review of Anthropolgy”, 1986, 15, pp. 405-436.



Il tema di B@bel

- 1) Il primo momento riguarda l'individuazione dell'origine istintiva dell'amicizia nelle forme relazionali del processo di attaccamento;
- 2) il secondo momento considera l'amicizia come applicazione del pensiero della relazione;
- 3) il terzo momento riguarda la sua trasfigurazione culturale nel dialogo che consente l'accettazione dell'altro e la convivenza sociale.

1. Origine istintiva dell'amicizia: dall'animale all'uomo

Se per amicizia intendiamo l'istinto amicale che spinge un individuo verso un altro individuo con un trasporto emotivo, potrebbe sembrare inopportuno parlare di amicizia tra gli animali, tuttavia utilizziamo il termine amicizia anche per loro³ per sottolineare l'origine istintiva di questo sentimento e far leva su di esso per recuperare le potenzialità naturali che consentono di individuare possibili percorsi alternativi che possano contribuire al superamento della situazione di evidente instabilità dei nostri tempi.

Gli animali possono avere amici? Hanno sicuramente rivali, ma anche amici. Il caso della femmina di scimpanzé di nome Mai, riportato da de Waal, può confermare ciò.

Ad un certo punto della giornata [...] tutta la colonia si riunì inaspettatamente intorno a Mai. Tutti erano silenziosi e fissavano il suo posteriore [...]. Mai dopo una decina di minuti si irrigidì, si accoccolò e diede alla luce un piccolo che trattenne con le mani. La folla di scimpanzé si agitò e Atlanta, la migliore amica di Mai, gettò un grido, si guardò intorno ed abbracciò un paio di altri scimpanzé che le stavano accanto; uno dei quali gettò un grido [...]. Mai si ritirò in un angolo per pulire il neonato e consumò la placenta con gusto. Il giorno dopo Atlanta la difese fieramente durante una disputa e nei giorni successivi le fece spesso il *grooming*, guardando attentamente il piccolo che godeva ottima salute e toccandolo gentilmente⁴.

Atlanta lancia grida di gioia, guarda attentamente il piccolo. Lo tocca con gentilezza, fa *grooming* all'amica; se non sapessimo che si tratta di uno scimpanzé potremmo riconoscere in questi modi di fare comportamenti umani, ma è un animale che istintivamente ha avvertito il bisogno di andare oltre se stesso; Atlanta ha sentito l'urgenza di uscire da sé e di condividere la gioia di Mai. Mai non era sola ed Atlanta le era vicina.

L'amicizia è il segno della vicinanza, del bisogno di attaccamento che lega gli individui tra loro. Sebbene essa nasca come legame di dipendenza di un individuo da un altro (il piccolo dalla mamma, l'adulto da un altro con specifico)⁵, costituisce la premessa naturale di

3 Forse non è del tutto esatto utilizzare stessi concetti comportamentali per gli uomini e per gli animali, ma poiché le radici dei sentimenti sono gli istinti comuni ad entrambi, possiamo servirci degli stessi termini linguistici per esprimere situazioni comportamentali comuni.

4 F. de Waal, *Naturalmente buoni*, Garzanti, Milano 2001, p. 31.

5 Il processo di attaccamento dei neonati umani costituisce la base fisiologica della dimensione emotiva che caratterizzerà la qualità delle future relazioni tra adulti. Cfr. J. Bowlby, *Attaccamento alla madre*, Boringhieri, Torino 1972.



apertura e di disponibilità che nella fase successiva della vita, diviene *bisogno di amicizia*. È vero che negli animali il ruolo del patrimonio ereditario è preponderante, mentre nell'uomo è minimo poiché il suo sviluppo psicologico ed il suo modo di essere adulto sono modellati dall'ambiente, dall'esperienza, dalle strutture sociali, dalla storia, dalla cultura in genere, ma la natura, compiendo con l'uomo un salto di qualità, pur lasciando all'esperienza e all'ambiente il ruolo di fissare le modalità particolari di tale sviluppo, non ha rinunciato ad affidare le grandi linee di crescita di ogni organismo al patrimonio genetico. Considerato il fatto che il comportamento è la risultanza della relazione tra organismo (natura) e ambiente (cultura), l'amicizia è l'attuazione della propensione istintiva all'altro con il quale si instaura un legame più o meno forte e duraturo.

L'amicizia esprime il bisogno dell'altro, è la trasfigurazione psicologica e culturale del *bisogno di contatto* che tranquillizza e conforta. Quando si è presi da paura, quando si avverte un pericolo i piccoli, sia umani sia animali, cercano il contatto dei loro "con specifici". Il bambino e il cucciolo dell'animale "toccano" la loro mamma e, come d'incanto, si acquietano e si tranquillizzano. Se un lattante si mette a strillare quando lo si pone nella culla dove si sente solo, si tranquillizza subito quando lo si prende in braccio. Vicinanza e contatto significano riparo sicuro. La ricerca di protezione per i piccoli e la risposta di attenzione verso loro da parte degli adulti costituiscono le prime forme naturali di quello che sarà il successivo bisogno di relazione amicale; sono potenti motivi di collegamento ai congeneri, forse sono, come ci ricordano gli etologi, tra i più antichi.

Amicizia è vicinanza, ma prima è "spinta", è "tensione" che cerca il contatto e crea la condizione di apertura all'altro.

2. Mediazione e meticcio

Superato il periodo durante il quale i sentimenti erano considerati fatti privati, gli antropologi oggi non possono più trascurare la portata della loro incidenza nei rapporti collettivi della realtà sociale (nella loro espressione sia libera sia strumentalizzata).

Se ci chiediamo che cosa unisca nell'uomo il corpo e la mente e quale sia la relazione tra la sua dimensione individuale e la sua dimensione sociale, troviamo la risposta che cerchiamo nei sentimenti; questi, infatti, costituiscono il contenuto qualitativo del processo conoscitivo che regola l'andamento della società.

I sentimenti costituiscono i *raccordi* e le *motivazioni* prima dei processi mentali e poi di quelli culturali. Superato il dualismo tra materia (corpo) e non materia (mente), e non considerati più, come pensava Kant, il "cancro della ragione", i sentimenti, per la loro capacità di interazione e costituzione del pensiero (come pensiero emotivo), sono forme che caratterizzano l'aspetto qualitativo dei fatti sociali, le cui dinamiche esprimono i modelli culturali che conferiscono senso alla realtà sociale.

Già alla fine dell'800 Franz Boas aveva sostenuto che la conoscenza e le emozioni – o meglio l'intensità e le modalità d'applicazione delle reazioni emotive – non sono soltanto espressioni naturali, ma modi indicati dalla cultura d'appartenenza⁶, dobbiamo però giungere agli

⁶ Secondo F. Boas i dati etnologici confermano che non solo la nostra conoscenza, ma anche le nostre emo-

Il tema di B@bel

anni Settanta del secolo da poco trascorso per trovare l'interesse degli antropologi rivolto allo studio delle emozioni e dei sentimenti come forme di costruzione sociale, sia dal punto di vista epistemologico sia dal punto di vista funzionale⁷. In massima parte si è trattato di studi svolti per dimostrare come le emozioni fossero modelli di esperienze acquisite, costituite da prescrizioni e apprendimenti socioculturali storicamente situati e strutturati sulla base del sistema di credenze, dell'ordine morale, delle norme sociali, del linguaggio propri di una comunità. Molte sono le documentazioni etnografiche locali che confermano ciò. I Toraja dell'Indonesia, per esempio, controllano le emozioni perché le ritengono contagiose e negative per sé e per l'intera comunità. Per i Toraja non si deve manifestare paura neppure in caso di pericolo reale. Secondo le loro credenze la paura provoca shock che incide negativamente sull'energia vitale dell'individuo (*sumangà*) la quale è localizzata «nella parte superiore della pancia all'altezza dello stomaco [...]. Il *sumangà* è esposto al rischio di volar via in seguito agli effetti dovuti al mancato mantenimento di una calma compostezza o da shock inaspettati»⁸.

L'ortodossia prevalente fino agli anni Sessanta considerava le emozioni come culturalmente acquisite, ma oggi ci si sofferma sulle dinamiche che le rendono esplicite per poter individuare in esse modalità operative in grado di affrontare la precarietà del nostro tempo caratterizzato sempre più da aggressività, ostilità e guerre.

Come antagonista dell'aggressività l'amicizia ha la possibilità di ridurre gli effetti negativi e distruttivi della condizione sociale. Non che il suo valore e la sua funzione sociativa sia stata mai negata o sottovalutata, ma, nell'ottica antropologica, può rappresentare un modo attivo per contrastare un sistema culturale che sembra essere caratterizzato dalla negatività e dalla violenza sempre più presente anche nei luoghi dove non ci aspetteremmo di incontrarla.

L'aggressività è un elemento naturale di tutti gli esseri viventi: degli animali e degli uomini, e sebbene la sua naturalità la renda ineliminabile, può essere controllata e neutralizzata con l'attivazione di tutte quelle forze, altrettanto naturali, che servono a costituire legami affettivi tra gli uomini.

Secondo alcuni studiosi l'aggressività può essere soltanto repressa⁹, ma l'esperienza dei vissuti individuali e collettivi e lo studio che la psicoanalisi ha fatto di essi hanno dimostrato che la repressione è in grado soltanto di nascondere modi che sono pronti ad esplodere, in forma più accentuata della precedente, ogni qualvolta la situazione la rievochi con elementi anche occasionali. Le misure repressive giovano solo in parte ad evitare l'aggressività la quale, invece, si intensifica in proporzione al suo impedimento. In altri termini, è possibile una riduzione dell'aggressività, ma non una sua eliminazione completa.

La questione, allora, è controllare l'aggressività, e ciò può avvenire solo se si attiva il suo antagonista naturale, cioè l'amicizia.

Aggressività e amicalità, nelle loro trasfigurazioni culturali di violenza e di amicizia, costituiscono due forme comportamentali dell'uomo che si attuano nelle realizzazioni dei fat-

zioni sono il risultato della forma della nostra vita sociale e della storia del gruppo cui apparteniamo.

7 In questi ultimi anni sono sempre più numerose le documentazioni etnografiche di antropologi che si occupano di sentimenti e di emozioni. A tal proposito cfr. il numero tematico: *Antropologia, Emozioni* dell'"Annuario di Antropologia", 2005, 6.

8 A. Donzelli-D. Hollan, *La disciplina delle emozioni tra introspezione e performance*, ivi, p. 53.

9 L. Berkowitz, *Roots of Agression*, Atherton Press, New York 1969.



 Beatrice Tortolici
L'altro. Il diverso amico

ti sociali e, nella veste di sentimenti e di emozioni che li esprimono, rappresentano modelli culturali che interpretano e che valutano i fatti stessi e ciò che li circonda.

Da fatti puramente individuali e di competenza quasi esclusiva della psicologia, i sentimenti¹⁰ sono divenuti oggetto di studio anche dell'antropologia, la quale, nel ricercare il senso dei fatti sociali, non poteva continuare a trascurare quegli elementi dell'uomo che fanno parte del tessuto connettivo del corpo e della mente e che, nella forma di pensiero emotivo, si trasformano in azioni sociali e in contenuto cognitivo valutativo. Ha ragione Lutz quando sostiene che il mondo della relazione tra mente, corpo ed emozione è «uno dei cespugli più spinosi della nostra foresta concettuale»¹¹, ma sebbene rappresenti una specie di sabbie mobili della soggettività nella quale conscio ed inconscio si alternano e si sovrappanno in una bizzarra e caotica modalità, non può non essere affrontata in uno studio scientifico filosofico ed antropologico.

L'amicizia svolge un ruolo di mediazione in quanto riduce i confini delle differenze assolute tra l'io e l'altro e crea un *ponte* di vicinanza tra loro che talvolta, diviene vera e propria collaborazione sostenuta dal dialogo e dalla logica della relazione.

Se termini come relazione e collaborazione possono rappresentare le parole chiavi di una certa realtà sociale di oggi, la modalità della loro applicazione e della loro realizzazione è resa possibile dal tipo di interazione che si riesce a costituire tra la dimensione affettiva e quella razionale; ne deriva una dinamica nella quale il sentimento di amicizia costituisce la *condizione* e la *qualità* del pensiero che l'organizza e che la mette in essere secondo modalità logiche. Superando così i limiti delle forme assolute, il pensiero si modella secondo una condizione di meticciamiento e diviene "pensiero meticcio". In questo caso l'aggettivo meticcio non ha l'accezione negativa che il termine, in prima istanza, potrebbe suggerire, indica, invece, le modalità di apertura e l'accettazione dell'esistenza delle molteplicità presenti nella società complessa del nostro tempo.

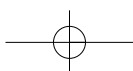
3. Condizione di liminarietà

L'amicizia rappresenta lo stato di liminarietà tra l'io e l'Altro che, se per un verso li separa per precisare la rispettiva individualità, per un altro li mette nella condizione di superare le differenze assolute.

La liminarietà dell'amicizia consente l'interazione del pensiero contrastivo-oppositivo con il pensiero relazionale, infatti la distinzione dell'identità che si precisa in base alla sua op-

10 Preferisco parlare di sentimenti più che di emozioni per distinguere il processo psichico dall'atto mentale del soggetto che le riconosce; le emozioni, infatti, sono le dinamiche delle modificazioni psichiche, il sentimento è il riconoscimento che il soggetto compie del processo attivo dell'emozione. Se l'emozione è la forza (non pensante) che sconvolge l'equilibrio psico-fisico, il sentimento è la consapevolezza di quanto e di come avviene tale disequilibrio. Se non ci fosse questo riconoscimento, l'emozione sarebbe avvertita semplicemente come sensazione, per esempio, come sensazione di freddo, di caldo, come tachicardia, sudorazione, impedimento di movimento, immobilità.

11 C. Lutz, *Unnatural Emotions; Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1988, p. 9.



Il tema di B@bel

posizione con l'alterità, non si chiude in se stessa, ma *ricosce* l'alterità fuori da sé. Con l'uso del pensiero contrastivo-oppositivo si precisano gli elementi che riconoscono l'identità opposta all'alterità (senza opposizione con l'alterità non ci potrebbe essere identità), ma l'uso esclusivo di questo porta al riconoscimento di una differenza assoluta che, in quanto tale, pone muri insormontabili tra l'io e l'altro: l'altro è il diverso, è l'extracomunitario, è il nemico, è l'altro inaccettabile. L'amicizia, per la sua disposizione innata di apertura, per la sua tendenza a creare "contatto", attiva l'uso del *pensiero della relazione* che favorisce l'apertura e l'incontro con l'altro e supera i toni del rifiuto.

L'altro è il diverso ma, nella condizione dell'amicizia, non è il diverso-negativo che fa paura e dal quale bisogna difendersi, è l'altro-amico con il quale si instaura un contatto più o meno diretto costituito di dialogo e di vicinanza, con il quale si avvia un percorso di vita comune.

Tra l'Io e l'Altro può esserci competizione, ma l'amicizia libera questa dall'aggressività che la rende negativa e la realizza secondo il significato etimologico della parola. Se competizione (dal latino *cum e petere*), significa tendere insieme verso qualcosa per raggiungere una meta comune, le persone che attuano questo percorso sono sullo stesso piano valoriale. Tra loro non c'è gerarchia: c'è uguaglianza, c'è relazione. In questo caso il pensiero contrastivo-oppositivo è coadiuvato dal pensiero relazionale con il quale interagisce.

Pensiero contrastivo-oppositivo e pensiero relazionale sono le due modalità operative di chiusura e di apertura che esprimono la *doppia funzione innata* del pensiero stesso; per un verso si ha bisogno di definire, di specificare la particolarità (tanto da distinguerla e da separarla da tutto il resto), per un altro si ha il bisogno contrario di dilatare, di non perdere la generalità nella quale questa è inserita. Se, con un'analogia, potessimo estendere le funzioni del muscolo cardiaco alle funzioni del pensiero potremmo dire che il pensiero, come il cuore, ha le due funzioni di apertura e di chiusura, di diastole e di sistole e, come in un caso l'una non può fare a meno dell'altra senza provocare un danno irreversibile per il corpo fisico, analogicamente nell'altro caso l'una non può fare a meno dell'altra senza danneggiare la funzione armonica del "corpo" culturale e sociale.

Tra le due funzioni – di apertura e di chiusura – l'amicizia rappresenta la liminarità, l'anello di congiunzione che le mette nella condizione di interagire e di collaborare; è la trasfigurazione culturale della liminarità del corpo che consente di vivere due dimensioni diverse: quella dell'essere e quella dell'avere. *Siamo* il nostro corpo, ma *abbiamo* il corpo che è per noi segno significante della nostra esistenza ed oggetto con il quale comunichiamo e ci relazioniamo con gli altri. Il corpo è il confine che divide l'interno della persona dal suo esterno, che la preserva da eventuali contaminazioni, ma è anche il *medium* tra il dentro e il fuori. Come il corpo limita l'individuo interno e lo apre all'esterno, l'amicizia limita l'io e lo apre all'altro individuale e collettivo: per un verso chiude l'io e lo difende, per un altro lo proietta all'esterno e al cambiamento.

L'amicizia è la modalità antropologica che abbatte gli alti muri dell'incomunicabilità in quanto è tendenza all'apertura, all'estensione dei propri confini individuali e corporali oltre la liminarità che questi rappresentano.



4. *La complessità*

Il contributo operativo che l'amicizia offre al pensiero della relazione consente di affrontare nuovi percorsi nella complessità che ci circonda.

Il termine complessità è il paradigma della cultura del nostro tempo. Tutto è complesso e mutevole e ciò, se per un verso indica la dinamicità della vita, per l'altro apre alla condizione di variabilità nella quale non tutti trovano una collocazione idonea a se stessi per un orientamento positivo e costruttivo. Il fatto è che, pur riconoscendo la complessità del mondo in tutte le sue espressioni, non siamo ancora preparati ad affrontarla adeguatamente come la situazione richiede; dobbiamo imparare la complessità e "formarci" ad essa: dobbiamo cambiare mentalità per accettare la variabilità e il cambiamento come fattori propositivi della realtà sociale.

La condizione del nostro tempo nel quale si assiste ad un vero e proprio traffico di culture dovute alle migrazioni, alle molteplici forme di turismo, è quella di una realtà multi-culturale e multi-etnica che fa fatica a decollare come *nuova realtà culturale*. È evidente l'accelerazione del processo di globalizzazione che coinvolge tutti in una stretta interdipendenza quasi planetaria, ma ciò non vuole essere omologazione, ma riconoscimento di *differenze ancora non riconosciute come di eguale valore*. La realtà dei fatti sociali è costituita sui processi di divergenza e di separazione determinati da condizioni socio-politiche e culturali dettate dalla logica del più forte e del più potente. Questi processi hanno segnato le tappe dello sviluppo della specie umana ed hanno predominato tanto da caratterizzare la qualità e la tipologia del rapporto tra popoli e culture.

L'identità – individuale, di gruppo, di genere, di cultura, di religione – si riconosce se ha dei caratteri distintivi opposti all'alterità e si impone a questa, se è più forte e più potente, tuttavia questo processo di individuazione oppositivo che ha predominato per lungo tempo nello scenario politico mondiale, oggi non trova più una sua funzionalità. Non scomparirà la logica del più forte, ma non potrà più essere applicata ad una mentalità che garantisce (e si rende garante) una gerarchia di dominio e di valore esistenziale tra il più forte e il meno forte.

Il processo di globalizzazione e di planetarizzazione innescato, oramai irreversibile, impone una ridefinizione teoretica e sociale di quanto appariva stabile e definitivo e di quanto si presentava con caratteri di opposizione e di dominio; di conseguenza anche il concetto di cultura necessita di una rivisitazione e di una ridefinizione.

Il concetto di cultura non si può più riferire a realtà locali ben differenziate con caratteri di evidente distinzione, oggi in territori diversi esistono culture ibride che, come ricorda Ceruti, «portano il concetto di cultura verso una condizione di meta-cultura planetaria»¹². La cultura è meta-cultura deterritorializzata che ha perso il suo contenuto semantico oggettivo per acquisire quello *logico-relazionale*¹³.

Anche il concetto di identità, individuale o collettivo che sia, che per molto tempo è stato associato a quello di unicità e di individualità, è da intendersi come complessità. Non è

12 M. Ceruti, *Educazione planetaria e complessità umana*, in M. Callari Galli-F. Cambi-M. Ceruti, *Formare alla complessità*, Carocci, Roma 2003, p. 13.

13 Tra gli altri, cfr. U. Fabietti-R. Malighetti-V. Matera, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

Il tema di B@bel

qualcosa di naturale da collocare in un territorio specifico in senso temporale, ma è una condizione culturale vissuta come se fosse naturale e proiettata in una dimensione planetaria. L'io come unità esplicita e forte può essere di ostacolo alle strategie di interazione; un'unità implicita e complessa, non avvertibile direttamente ed esplicitamente, talvolta non del tutto coerente, può essere, invece, efficiente proprio in relazione alla gestione dei processi di decisione. Al di sotto della unitarietà dell'io nella funzione di soggetto-agente, esistono una molteplicità di "io" diversi, alcuni dei quali compresenti, altri successivi nel tempo, i cui rapporti possono essere talvolta non espliciti e talaltra contraddittori¹⁴.

In questa condizione l'amicizia offre il presupposto per una migliore operatività. Supera le forme assolute e dispone all'accettazione; discute nel dialogo ed individua possibilità di convergenze che consentono cambiamenti e trasformazioni nel rispetto delle singole realtà locali.

5. Il dialogo

La dimensione amicale crea le condizioni del dialogo e, nella costruzione di modalità aperte, favorisce la formazione delle nuove cittadinanze del domani e dei nuovi cittadini planetari che sappiano consolidare i valori di comunità, di solidarietà e di dipendenza reciproca e che sappiano incarnare l'etica dell'idea cognitiva di interdipendenza.

È necessaria, pertanto, una nuova rivoluzione copernicana che possa applicare la ragione antropologica. Questa rappresenta la sfida del tempo presente per individuare forme di equilibrio non distruttive per sé e per la collettività, promuove una conoscenza capace di cogliere i problemi globali e fondamentali per iscriverne in essi le conoscenze parziali e locali. La ragione, muovendosi lungo un percorso ideale che va dalla dimensione filosofica a quella antropologica, offre la modalità operativa per equilibrare la logica della contrastività che pone le forme diverse come opposizioni inconciliabili e favorisce l'utilizzo della logica meticcica che è capace di superare la distinzione come separazione e fa emergere la differenza nell'uguaglianza.

Tra una differenza ed un'altra c'è un limite, un confine, ma questo non è più né una linea di demarcazione né un modo per distinguere gli "In" dagli "Out", è uno spazio di co-presenza, di interscambio, di *enclave* nel quale si individua un nuovo *codice di comunicazione*, l'incontro e il riconoscimento di differenze che apportano costruttività e ricchezza (personale e collettiva) sia a livello economico sia a livello politico e culturale.

La singola persona fa parte di una triade i cui termini sono rappresentati dall'individuo, dalla specie e dal gruppo di appartenenza, questi sono equidistanti tra loro e dalla triade di un'altra persona in una forma di reciproca sinergia. Il tutto è proiettato in un mondo sempre più locale e al tempo stesso sempre più globale.

La sfida di oggi è cercare l'equilibrio tra le forze naturali e le forze culturali, tra differenze etniche e culturali in un processo di meticciamiento, tra potenze economiche che separano sempre di più i ricchi dai poveri, infatti i già ricchi hanno tutte le carte in regola per divenire più ricchi ed i poveri hanno l'unica aspettativa di divenire sempre più poveri.

14 Cfr. J. Elster (a cura di), *L'io multiplo*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 9-29.

IIBeatrice Tortolici
L'altro. Il diverso amico

Prima del 1980 l'antropologia si è occupata poco dei sentimenti e della loro funzione culturale come modello comportamentale; la motivazione di ciò stava nel fatto che si credeva che fossero argomenti di competenza della psicologia e della psicoanalisi, ma da quando l'interesse di studio dell'antropologia si è spostato sui vissuti delle persone che costituiscono i gruppi sociali decretandone la tipologia delle loro peculiarità che le distingue da altre, i sentimenti e le emozioni sono divenuti oggetto di studio perché possono rappresentare un luogo privilegiato di produzione del sé moderno e la sede della formazione dell'individualità sociale e culturale.

Non si tratta soltanto di recuperare una parte significativa dell'origine naturale del sentimento che confluisce nella istituzione e nella organizzazione della società, ma di cogliere anche la sua possibile funzionalità nella costituzione del tipo di società. Recentemente l'antropologia psichiatrica e psicologica si è occupata di emozioni. Lindhom, per esempio, ha sottolineato come per i "swat pashtun" del Pakistan l'amicizia sia fondamentale nella loro organizzazione sociale¹⁵.

L'umanità non è un dato, è qualcosa che, pur essendo una componente dell'uomo, va costruita, e va costruita culturalmente secondo modelli accettati dalla collettività e rafforzata dalla loro osservanza.

Diventare umani – dice Remotti – è un compito a cui gli esseri umani non possono sottrarsi, l'umanità non è data e garantita biologicamente; esige invece di essere costruita culturalmente. Essa non è un presupposto se non in minima parte; è invece un *telos*, una meta, un qualcosa che va cercato (e non è detto che è venga trovato); più radicalmente un qualcosa che deve essere inventato¹⁶.

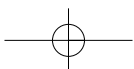
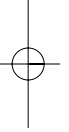
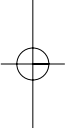
L'amicizia rappresenta il punto nel quale convergono forze diverse e contrarie che trovano in essa possibilità di espressione e di costruzione; nasce dal "bisogno dell'altro" e cresce secondo il "bisogno di apertura all'altro"; è il punto focale dell'accoglienza e dell'empatia che costituiscono l'interazione e il riconoscimento delle diversità. L'amicizia favorisce il dialogo che non è soltanto dialogo a due termini, ma a tre termini: l'uno, l'altro e ciò che li riunisce e nasce dal loro incontro. Ogni dialogo richiede un terzo al quale i due attori si riferiscono, al fine di essere dialogo interumano. In mancanza di questo c'è solo lo scontro¹⁷.

L'amicizia è tutto ciò.

15 L. Abu-Lughod-C. Lutz, *Emozione, discorso e politiche della vita quotidiana*, in "Annuario di Antropologia", numero tematico cit., p. 17; C. Lindhom, *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*, Columbia University Press, New York 1982.

16 F. Remotti, *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 111.

17 J. Audinet, *L'uomo planetario*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1990, p. 166.



S *pazio aperto*

A cura di Paolo Nepi

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

- Gabriele Guerra

Il gesto ideale.

L'intelligencija ebraicotedesca tra potere e rinuncia

- Giovanni Tuzet

Sul concetto di esperienza.

Ambiguità e criteri di analisi

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Il saggio di Gabriele Guerra (Università di Roma “La Sapienza”) ci presenta, all’interno della cultura ebraico-tedesca degli anni che precedono l’avvento di Hitler al potere, alcune posizioni intorno alla questione del significato della religione nell’epoca del “disincanto” (Entzauberung). Centrale, in questa prospettiva, diventa la questione del rapporto tra la religione e il potere. Prendendo spunto da un dialogo tra Scholem e Rosenzweig, e proseguendo attraverso un confronto con le posizioni di Benjamin e altri pensatori ebraico-tedeschi, il saggio si sofferma sull’alternativa tra la misticizzazione dell’elemento ebraico, in quanto misterioso e segreto, e la versione pubblicamente rilevante della religione.

Che cosa differenzia il pragmatismo dalle forme del più elementare empirismo? Certamente la diversa nozione di esperienza. Lo scritto di Giovanni Tuzet (Università “Bocconi” Milano), rifacendosi alle posizioni del pragmatismo classico, ne mette innanzitutto in luce la ricchezza della nozione di esperienza, ma soprattutto sostiene l’opportunità di un’analitica nozione al fine di evitarne ambiguità e significati distorti. La questione riveste un particolare significato anche nell’attuale panorama filosofico. Di fronte alle frequenti rivendicazioni di una nuova naturalizzazione delle attitudini umane, che non evitano talvolta forme di riduzionismo fiscalista, occorre infatti mantenere il senso della specificità della sfera pratico-valutativa umana.



Gabriele Guerra

IL GESTO IDEALE
L'intelligencija ebraico-tedesca tra potere e rinuncia

1. *L'ebreo nel monastero*

In un pomeriggio della primavera del 1921, il ventiquattrenne Gerhard¹ Scholem si reca in visita dal filosofo Franz Rosenzweig, più vecchio di lui di undici anni. Di quella che dobbiamo immaginare come una tempestosa e ricchissima discussione resta un'impressione, che Rosenzweig comunica all'amico comune Rudolf Hallo:

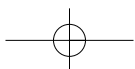
Per lui l'ebraismo è *solo* un monastero, dove fare i propri esercizi spirituali senza occuparsi, in fondo e nonostante tutte le altre considerazioni, degli uomini. Per questo è rimasto *senza lingua*. Ha solo gesti di ammirazione o di rifiuto, veramente solo *gesti* e solo *questi* gesti. [...] Per questa solitudine claustrale [*Verklostertheit*], per questo romitaggio lui ha davvero pagato un caro prezzo, che noi ci guadagneremo: gli si deve credere senza fare domande. Io semplicemente non avevo il bisogno di interrogarlo su questa questione centrale. Lui è *davvero* 'senza dogmi', non lo si può catechizzare. E questo non mi era mai successo con un ebreo occidentale. Lui è forse davvero l'unico che è già veramente tornato a casa. Ma è tornato a casa *da solo*².

Cosa significa, per Rosenzweig, che l'ebraismo per Scholem coincida solo con l'atto di rinchiudersi in un chiostro, di isolarsi dal resto del mondo, di tornare a casa da solo? L'accusa di Rosenzweig coglie in effetti un punto nodale, strategico: sia per quanto riguarda la formazione intellettuale del giovane Scholem, sia per quel che attiene alle diverse rappresentazioni dell'ebraismo che in questa congiuntura epocale (all'incirca tra gli anni '10 e gli anni '20 del XX secolo) si sono avvicinate sulla scena filosofica e religiosa. Proprio seguendo questo duplice filo rosso – biografico ed intellettuale, teoretico e concettuale ad un tempo – si cercherà in queste pagine di dipanare almeno in parte l'intricata matassa che viene a formare la costellazione ebraico-tedesca prima di Hitler.

Un elemento prima di tutto va sottolineato, della critica rosenzweigiana al giovane studioso di mistica: il fatto che l'ebraismo "claustrale" di Scholem sia rimasto, secondo il filosofo di Kassel, *sprachlos* e dunque abbia in sé solo *gesti* di ammirazione e di rifiuto. Esat-

1 Naturalmente uso il nome tedesco di Scholem perché sto trattando l'epoca del suo pensiero precedente il trasferimento in Israele, dove appunto l'ebraicizzò in Gershom.

2 F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, in *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976-84, vol. I, p. 704.



S *pazio aperto*

tamente questo è ciò che lo allontana da qualsiasi ipotesi di ortodossia – semmai quella di Scholem è una sorta di *ortoprassia filosofica del fatto religioso*: è proprio alla luce del fatto che l'appartenenza ebraica non va pensata, ma praticata, che diventano comprensibili alcune espressioni presenti nei suoi diari giovanili, che altrimenti troppo facilmente potrebbero essere rubricate come semplici infatuazioni giovanili. Al centro di queste pagine vi sarà appunto il tentativo di “prendere sul serio” la figura del giovane Scholem, nel senso di considerare le sue prese di posizioni come ipotesi intellettuali altamente significative sotto il profilo della storia dei concetti e della sociologia intellettuale. Prendere sul serio ciò significa, dunque, considerare alla lettera il rimprovero di Rosenzweig circa i gesti: quella del giovane Scholem potrebbe allora essere considerata in questa prospettiva come una originale posizione *fisiognomica* dell'ebraismo, una sorta di ritualità ironica – ironica perché capace di abbandonare il piano astrattamente “liturgico” dell'appartenenza religiosa, e di rileggere sotto un'altra luce, non necessariamente ortodossa, la stessa ortoprassia. Di tale fisiognomica ironica – o semplicemente tardiva, rispetto alla catena delle tradizioni – è testimonianza, per fare un esempio, un aneddoto che lo stesso Scholem racconta:

I miei nonni andavano ancora in sinagoga in occasione delle festività, i miei genitori in pratica non più, mio padre [...] addirittura andava al lavoro il giorno dell'espiazione. Ma quando, dopo la morte dei miei nonni, la famiglia si ritrovava insieme al venerdì sera [...], si cantava pur sempre ancora la preghiera sul pane e sul vino. E quanto poco ciò avesse a che fare con una reale osservanza della tradizione, lo indica l'abitudine di mio padre di accendersi un sigaro dopo mangiato alla candela dello *Shabbat*, pronunciando una specie di benedizione, ‘baure pri tobakko’ (‘sia lodato il creatore del tabacco’), cosa che più tardi, quando ebbi preso più confidenza con il rituale ebraico, mi sconvolse molto³.

L'aneddoto è particolarmente significativo, perché da un lato rinvia al dispositivo intraebraico di individuazione ironica del “fatto” religioso (a sottolineare una volta di più l'importanza dell'ironia *in hebraicis*); dall'altro serve a illustrare esemplarmente quel che si è definita la fisiognomica dell'ebraismo del giovane Scholem. Tutti e due gli aspetti, l'ironia e l'esemplarità tangibile, costituiscono la diade concettuale in cui articolare l'impostazione “romantica” del fenomeno.

Ironia romantica, si è detto, come forma specifica della religiosità scholemiana; il che non significa solo, beninteso, rintracciare *issues* storiche, filosofiche e letterarie che risalgono alla *deutsche Romantik* nella genesi della formazione dello Scholem storico della religione⁴, ma soprattutto cogliere la *Stimmung* filosofica più generale tipica della sua epoca, quella cioè volta ad individuare

[...] il valore esistenziale di un gesto. In altre parole, il valore della forma nella vita, il valore delle forme come creazione, esaltazione di vita. Il gesto è soltanto il movimento che esprime chiaramente l'univocità, la forma è l'unica via per raggiungere l'assoluto nella vita; il gesto è la sola

3 G. Scholem, *Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930*, in Id., *Judaica IV*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p. 241.

4 Su cui cfr. ad esempio C. Schulte, “Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben”. *Scholem und Moltor*, in E. Goodman-Thau (a cura di), *Kabbala und Romantik*, Niemeyer, Tübingen 1994.

S

Gabriele Guerra

Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

cosa compiuta in sé, è una realtà, qualcosa di più che una mera possibilità. [...] In una parola, il gesto è quell'unico salto con cui nella vita l'assoluto si tramuta in possibile⁵.

Questa predisposizione giovanile di Scholem alla separatezza *esemplare* ed *esemplata* – confluita, si potrebbe dire, nel “rovetto ardente” di un singolo tratto pratico-simbolico volto a identificare un'appartenenza – sembra costituire il vero e proprio *secretum* di una esistenza intellettuale, che, se da un lato possiede i tratti romantici dell'*homme des lettres* per il quale arte e vita, pensiero e azione finiscono per identificarsi, dall'altro esibisce il tipico profilo scientifico dello studioso. Scholem sembra mostrare un continuo *rinvio*⁶ esistenziale, politico e religioso a qualcosa che pare assai difficile definire in termini di “semplice” *fede*, e che si presta piuttosto ad un'analisi rischiosa e scivolosa delle sue *possibilità*. Cosa significa, infatti, avere fede nell'età della compiuta *Entzauberung*? Dove, e come, diventa possibile dire il nome di Dio, quando esso non ha più alcuna valenza *pubblica* (e, occorre aggiungere per l'ambito ebraico, una forte problematizzazione anche per quel che riguarda il foro interiore)? Gli interrogativi che agitano qualsiasi sociologia della religione, o anche semplicemente un pensiero orientato in senso teologico-politico, non possono non riguardare uno studioso tanto acuto della mistica ebraica, anche nelle sue varianti più estreme (il sabbatanesimo, il frankismo), il quale non evita di confrontarsi con la perdita del nome di Dio avvenuta con l'avvento dell'età moderna e la sua successiva rifunzionalizzazione⁷. Per questo, si potrebbe dire con le sue stesse, tarde, parole, quella di Scholem è una *Identifizierung und Distanz*⁸ con il proprio oggetto d'analisi, la mistica ebraica e il fatto religioso in generale.

Non è certo un caso, infatti, se uno dei suoi più promettenti allievi, in seguito segnato dalla malattia e da una morte precoce, già nel 1947 poteva scrivere, a proposito del suo maestro:

Non si può neanche intraprendere il tentativo di delineare il suo ritratto spirituale, senza essersi chiariti il tratto esplicitamente mistico del suo esoterismo. Quale ne è il metodo? [...] Il suo esoterismo non è un assoluto tacere, è una sorta di camuffamento. Grazie a corposi volumi di testi e

5 G. Lukács, *L'anima e le forme*, SE, Milano 1991, pp. 55-56.

6 L'espressione fa riferimento al noto passo di Scholem, in cui lo studioso descrive le condizioni esistenziali ebraiche entro cui si attua il dispositivo messianico: «alla grandezza e alla forza dell'idea messianica corrisponde [...] l'infinita debolezza della storia giudaica. Gettati dall'esilio sulla scena della storia universale, gli ebrei non erano preparati a recitare in essa un proprio attivo ruolo. La storia ebraica dell'epoca esilica è segnata da tutta la debolezza del transitorio, del provvisorio, che mai giunge a fine. L'idea messianica, infatti, non significa soltanto consolazione e speranza. In ogni tentativo di portarla a compimento, si spalancarono abissi che spingono *ad absurdum* ogni sua figura. Vivere nella speranza è certamente qualcosa di grande, ma anche qualcosa di profondamente irreali. [...] L'idea messianica ha fatto della vita ebraica *una vita in condizioni di rinvio* [*Leben im Aufschub*]» (G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, p. 147).

7 Nella mistica, infatti, «la parola non si cola più, come aggettivo, nello stampo delle unità sostantive di un grande Racconto unico ('biblico') per connotarne le molteplici appropriazioni o interiorizzazioni spirituali. Fa testo da sola. Circoscrive l'elaborazione di una 'scienza' particolare che produce i suoi discorsi, specifica le proprie procedure, articola itinerari o 'esperienze' proprie, e tenta di isolare il suo soggetto» (M. De Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987, p. 122).

8 Cfr. G. Scholem, *Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick*, “Eranos Jahrbuch”, 1979, 48.

S *pazio aperto*

di ricerche filologiche Scholem riduce la forma del metafisico a quella dello scienziato. Ma la sua metafisica si rivela nel nascosto, in cui con frasi e mezze frasi si camuffa fino a raggiungere una completa irricoscibilità, tra analisi ‘puramente’ scientifiche. [...] In questo modo il metafisico segreto si maschera da scienziato esatto. La scienza è l’elemento incognito di Scholem⁹.

Su questa aporia si erige quindi la sapienza scholemiana: portare il mistero dentro il cuore stesso della scienza, parlare di esso *sine ira ac studio*, individuare regolarità scientifiche laddove paiono esservi solo astruserie mistiche – e, parimenti, interpretare misticamente le fredde astrazioni della teoria. La sua, si potrebbe dire, era davvero una sorta di weberiana *Religionswissenschaft als Beruf*, in cui «ci metteremo al nostro lavoro ed adempiremo al ‘compito quotidiano’ – nella nostra qualità di uomini e nella nostra attività professionale. Ciò è semplice e facile, quando ognuno abbia trovato e segua il demone che tiene i fili della *sua* vita»¹⁰.

Giustamente quindi si è cominciato a porre in rilievo autonomo l’importanza di Scholem nell’ambito specifico della storia delle religioni¹¹, talvolta anche da angolature profondamente suggestive, che non prescindano, appunto, dalla “vocazione” totalizzante della *Religionswissenschaft* dello studioso¹². Scholem, tuttavia, evita di arenarsi nelle secche misticheggianti che una simile affinità comporterebbe, laddove si finisce per ribaltare la storia della mistica in mistica della storia; soprattutto per il periodo che qui ci interessa, lontanissima è da lui qualsiasi ipostatizzazione di pensiero in un’escatologia – troppo grande, infatti, è lo iato che li separa.

2. Il silenzio come strategia filosofico-politica

Il gesto: rendere univoco l’Inesplicabile accaduto per molte ragioni e le cui conseguenze si sono ripercosse nel tempo. Allontanarsi tanto da farne nascere solo dolore, tragedia [...], nient’altro che catastrofe, ma a patto di non avere esitazioni, di non sgretolare la realtà in tante possibilità¹³.

Come si è detto, già Rosenzweig aveva intuito che dietro quel giovane arrabbiato si intravedeva una vocazione alla *Verklostertheit* – che, anzi, quella rabbia era spia proprio di tale aspirazione, di una ascetica *secessio a saeculo*. E tuttavia, la fisiognomica scholemiana non si irrigidisce mai in ortopedia rituale, non si perde in una cristallizzazione di quello stesso gesto che pure la governa – non diviene mai, in una parola, un’estetica, proprio perchè sceglie per sé non la visibilità, ma la reticenza. Se infatti, per rimanere nel lessico lukácsiano, il gesto sgretolasse la realtà che istituisce in semplici e molteplici possibilità, finirebbe

9 J. Weiss, *Gerhard Scholem – Fünfzig Jahre*, “Yedioth hayom” 5.12.1947, ora in G. Scholem, *Briefe*, Beck, München 1994, vol. I, p. 459.

10 M. Weber, *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976, p. 43.

11 Cfr. ad esempio: C. Schmidt, *Der häretische Imperativ. Überlegung zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland*, Niemeyer, Tübingen 2000; E. Hamacher, *Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte*, De Gruyter, Berlin-New York 1999.

12 È il caso del libro di Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1999.

13 G. Lukács, *L’anima e le forme*, cit., p. 58.

S

Gabriele Guerra

Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

col perdere la propria genuinità originaria, quell'irradiarsi del senso dal puro *factum brutum*, che tuttavia non è mai, in alcun suo punto, mistica. La sobrietà, la riservatezza, il *secretum* lo preservano da questo pericolo, ne conservano la freschezza ma la declinano in rigore: finiscono, infatti, per impedirne ogni vera, diretta applicazione *politica*.

In una importante lettera a Florens Christian Rang del 1923, Walter Benjamin coglie esattamente questo punto, laddove così si esprime:

[...] non è la prima volta che ti dico che aggiungo al tuo séguito la mia persona, con quanto c'è in essa di ebraico, solo con enorme riluttanza, con la più profonda perplessità. Queste perplessità non derivano da considerazioni opportunistiche, ma da una percezione che è sempre presente in me con la sua forza necessitante: dalla percezione del fatto che nei momenti più terribili di un popolo sono chiamati a parlare solo coloro che gli appartengono solo nel senso più eminente, che non dicono solo il *mea res agitur*, ma hanno il diritto di dichiarare: *propriam rem ago*. Certamente l'ebreo non deve parlare. [...] Deve *partecipare* al discorso? [...] Qui, se la cosa è mai possibile, siamo entrati nel nucleo della questione ebraica attuale: che oggi l'ebreo sacrifica anche la miglior causa tedesca per la quale s'impegna *pubblicamente*, poiché una sua pubblica espressione tedesca è necessariamente venale (nel senso più profondo), non può produrre certificato di autenticità. I rapporti segreti fra tedeschi ed ebrei possono affermarsi legittimamente in un modo completamente diverso. Del resto vale, credo, la mia tesi: che oggi tutto ciò che nei rapporti tedesco-ebraici vuol essere *visibile* lo è per malasorte, e che una salutare complicità obbliga, oggi, le nature nobili dei due popoli al silenzio sulla loro alleanza¹⁴.

Con ciò siamo nel cuore non solo degli atteggiamenti benjaminiani, improntati come già detto al segreto ed alla circospezione più assoluti, ma dentro la stessa complicata rete dei rapporti ebraico-tedeschi degli inizi del XX secolo. È come se Benjamin tentasse, dentro una precisa rappresentazione intellettuale e *kulturkritisch* (Rang lo aveva chiamato a collaborare alla stesura della sua *Deutsche Bauhütte*, che intendeva rappresentare un "passo avanti nella politica interna"¹⁵, cioè nella tormentata vita politica tedesca dell'epoca), di dare la sua versione del significato più profondo, metapolitico, della presenza ebraica nella vita pubblica. Benjamin intuisce, cioè, che il problema ebraico-assimilato sta proprio nel suo essere ebraico e assimilato, nel mantenere e togliere allo stesso tempo la propria identità ed appartenenza – che si realizza soltanto, in realtà, nella *Schweigsamkeit*, e non nella proclamazione di una qualche identità esclusiva.

Quale politica, allora, è possibile istituire nella *Schweigsamkeit*, che non si ribalti in mistica, in assenza di politica *tout court*? Il crinale scelto da Benjamin – e da Scholem – è indubbiamente sottilissimo, teso tra il pericolo di scivolare negli abissi della *acedia* mistica e quello di arrampicarsi sulle rupi scoscese dell'*engagement* politico più diretto. Ed è tuttavia proprio questa la strada che entrambi hanno scelto di percorrere, diversamente equipaggiati e con diverso passo, ma senz'altro legati dalla consapevolezza di doverla seguire ad ogni costo. Non

14 In W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 63.

15 Cfr. F.C. Rang (a cura di) *Deutsche Bauhütte. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik* (con contributi di A. Paquet, E. Michel, M. Buber, K. Hildebrandt, W. Benjamin, T. Spira, O. Erdmann), Gemeinschafts-Verlag Eb. Arnold, Leipzig 1924, p. 7.

S *pazio aperto*

è certo da escludere infatti, che il tono ed i contenuti scelti da Benjamin per motivare la sua sostanziale presa di distanza dal progetto rangiano – mascherata da entusiastica adesione, peraltro, e che poi diede luogo all’effettiva pubblicazione, nel volume rangiano, di un suo contributo: indice, ancora una volta, delle tortuose “decisioni” benjaminiane – non abbiano tratto profonda ispirazione dalla radicale presa di distanza, che cinque anni prima Scholem aveva formulato, contro Siegfried Bernfeld, il direttore della rivista “*Jerubbal. Zeitschrift der jüdischen Jugend*”, che lo aveva chiamato a collaborarvi¹⁶. Declinando l’invito, Scholem spiega:

[...] non posso quindi dire nulla di concreto; posso solo concretamente indicare il motivo del mio rifiuto. Il lavoro è insegnamento orale del quale nulla si può scrivere, se non il metodo. Solo il metodo del mio silenzio io voglio e devo esprimere qui: non per convertire, la qual cosa sarebbe negata in quel contesto a ogni parola che non si ponesse in profetica purezza, ma per testimoniare a favore di una gioventù che accolga Sion in silenzio, e in silenzio ne dispieghi e tramandi la dottrina¹⁷.

L’attitudine al segreto, che sia Benjamin sia Scholem esigono per il loro lavoro intellettuale, se da un lato costituisce un tratto caratteristico della loro formazione, dall’altro si può far risalire ad un tipico dispositivo della loro epoca, quello che si muove dalle note posizioni tönnesiane su *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*¹⁸, come anche dal quinto capitolo del trattato sociologico di Georg Simmel che porta il titolo de “Il segreto e la società segreta”¹⁹. Tra Tönnies e Simmel non correva scientificamente buon sangue, come è già da tempo noto alla critica²⁰. Dal nostro punto di vista, tuttavia, le questioni che separavano teoricamente i due sociologi

16 Conferma di ciò suonano le memorie scholemiane intorno all’ amico, che in merito racconta: «in un primo momento si era pensato di firmare quella lettera tutti e due, ma poi Benjamin aveva rinunciato all’idea. Discutemmo a lungo sul tenore di quel testo, che redassi e pubblicai da solo. ‘In questioni del genere è importante avere il riso metafisico dalla propria parte’: ma questo non l’avrei ottenuto con la mia lettera, nella quale reclamavo a gran voce il silenzio. ‘Del metodo del silenzio non può far parte il silenzio stesso. Una lettera così la si scrive per riprendere la propria libertà, ma poi non la si stampa’» (G. Scholem, *Walter Benjamin – Storia di un’amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 117). Che poi Scholem l’abbia stampata, prova che anche lui non seguì i saggi consigli dell’ amico – il quale poi, qualche anno più tardi, si trovò nella stessa situazione, e anche lui contravvenne a tale autoprobibizione.

17 G. Scholem, *Abschied. Offener Brief an Herrn Dr. Siegfried Bernfeld und gegen die Leser dieser Zeitschrift*, in G. Mattenklott, *Ebrei in Germania. Storie di vita attraverso le lettere*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 76. Occorre aggiungere tuttavia che un coevo appunto dai suoi diari chiarisce ulteriormente il senso di questa rigorosa presa di posizione: «devo tacere per lungo tempo nella sfera pubblica. Devo lavorare. [...] Voglio rendere il ‘perché’ il principio metodico della mia vita. I sionisti in questo non possono essermi d’aiuto» (G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Jüdischer Verl., Frankfurt a.M. 1995-2000, vol. II, p. 152); il che ridimensionerebbe la portata delle perentorie affermazioni contenute nella lettera aperta, ma finirebbe solo per spostare il problema verso una generale ascetica del lavoro, che non rappresenta altro, in fondo, che quella stessa aspirazione al silenzio contenuta nel congedo.

18 F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), Edizioni di Comunità, Milano 1979.

19 Cfr. G. Simmel, *Sociologia* (1908), Edizioni di Comunità, Milano 1989.

20 Cfr. a titolo d’esempio il saggio di H. Liebersohn, “*Gemeinschaft und Gesellschaft*” und die Kritik der Gebildeten am deutschen Kaiserreich, in L. Clausen-C. Schlüter (a cura di), *Hundert Jahre “Gemeinschaft und Gesellschaft”*. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Verlag Leske + Budrich, Opladen 1991, pp. 26-27.



Gabriele Guerra
Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

ci appaiono senz'altro meno rigide dei motivi che ci portano a rubricarli sotto lo stesso orizzonte storico-concettuale. "Comunità" e "segreto" si mostrano in altri termini come elementi preziosi utili per redigere una cartografia del lessico politico e culturale che si afferma in Germania all'incirca tra il 1880 e il 1930; una cartografia che ha in Nietzsche e Weber i suoi numi tutelari, e che nei concetti di *Entzauberung* ed *Einfühlung*, nazionalismo e religione, scienza e mistica declina il suo sistema di valori. Alla base di tutto vi è un sentimento del "noi", concepito in tutta la sua radicalità di plesso sociale, politico e filosofico²¹. Questo "noi" si edifica quindi a partire da vettori di autoriconoscimento che non passano più per una rappresentazione estesa all'interno del corpo sociale, ma piuttosto come proiezioni fantasmatiche della propria – presupposta – identità, che assume in tal modo forme di espressione eccentriche, radicali, di separatezza. "Comunità" e "segreto" divengono così le *Pathosformeln* – per dirla con la felice formula di Aby Warburg – attraverso cui si cerca di istituire un raggruppamento intellettuale di tipo nuovo che si basi sul mutuo riconoscimento certo, ma soprattutto su procedure di autoesclusione dal corpo sociale; è questo il senso della giovanile lettera scholemiana citata prima – e su queste basi, occorre aggiungere, si comprendono le sue (e di Benjamin) prese di posizioni in materia di sionismo e appartenenza ebraica.

Nelle lettere di Benjamin e di Scholem appare insomma assai chiaramente la verità dell'assunto simmeliano, secondo cui

[...] in queste questioni riguardanti la tecnica della segretezza non si deve dimenticare che il segreto non è affatto soltanto un mezzo sotto la cui protezione devono essere incentivati gli scopi materiali della comunità, ma che spesso, al contrario, la formazione di una comunità deve servire a garantire che certi contenuti rimangano segreti. Ciò accade nel tipo particolare di società segrete la cui sostanza è una dottrina segreta, un sapere teorico, mistico, religioso²².

In questo modo è dunque il segreto che finisce per essere l'elemento istituyente la comunità; a conferma di ciò, si può ricordare che alcuni anni prima di quella lettera, Scholem aveva auspicato sulle pagine del suo diario la nascita di un *Bund der Eiferer*²³ che potesse in

21 Helmuth Plessner, pubblicando nel 1924 il suo *Die Grenzen der Gemeinschaft*, giustamente metteva in correlazione tra loro senso della comunità, radicalismo sociale e mistica della separatezza. Cfr. H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001.

22 G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 328.

23 «Negli ultimi tempi ho sognato molto una cosa che forse non è solo una chimera e che potrebbe essere realizzata da un genere di individui infiammati nella verità: una 'lega degli zelanti' (*Bund der Eiferer*). [Ho sognato] che un piccolo numero di giovani sionisti – ragazzi e ragazze –, dominati nel loro intimo da Sion, e per i quali Sion sia diventato religione *tout-court* [...], che possa tenere insieme un tale raccoglimento veritiero [*wahrhaft Ergriffenen*], per fondare una lega, una lega come quella di cui ha profetizzato Geremia, che essa salga in 'erez 'Isra'el in purezza, e là diventi fondamento di una nuova vita, una lega nuova come quella raccolta intorno al grande mistico Ari a Safed nel XVI secolo, da cui è derivata una fondamentale trasformazione delle forme di vita in tutto l'essere ebraico» (G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. I, p. 363; il testo in parentesi quadra è una mia aggiunta). Questa *Anmerkung* del 1916 risente indubbiamente di una certa infatuazione giovanile, di un ardore non privo di venature georgiane, ma testimonia anche, come ha giustamente sottolineato S. Aschheim, «che le ostinate – e sempre fortemente argomentate – convinzioni di Scholem riguardo alle questioni esistenziali, ebraiche e sioniste, si erano formate molto presto e

S *pazio aperto*

qualche modo preservare il sapere “sionista” nella maniera più riservata e nascosta possibile, proprio perché esso, lungi dall’essere una semplice dottrina politica, si configurava esattamente come un «sapere teorico, mistico, religioso». Con ciò il giovane Scholem coglieva un elemento che vale la pena di approfondire, quello del valore sociologico e politico del *Bund*. Il termine può senz’altro valere qui da ideale terzo vertice concettuale di quel triangolo formato da *Gemeinschaft* e da *Geheimnis*: non solo, infatti, *Bund* cominciava ad essere moneta corrente del lessico politico dell’epoca, collocandosi anche dentro il dibattito sul sionismo – cosa su cui torneremo – ma ebbe anche un’articolazione sociologica e filosofica che lo situa esattamente dentro la temperie intellettuale tönnesiana e simmeliana. Nel 1922, infatti, il sociologo Herman Schmalenbach – allievo di Simmel e simpatizzante del George-Kreis – pubblicò un saggio dal titolo *Die soziologische Kategorie des Bundes*²⁴, con cui si proponeva di tracciare le linee di separazione tra *Gesellschaft*, *Gemeinschaft* e *Bund*. Tutte e tre le categorie sono per Schmalenbach “categorie *modali*” che, in quanto tali, presentano un interesse gnoseologico:

Non sono generi di formazioni sociali per così dire ‘sostanziali’, come i contadini, la borghesia, la nobiltà ecc., ma anche la famiglia, il clan e simili; quanto piuttosto modi, modalità d’essere in cui alla fine ognuna di queste formazioni sociali ‘sostanziali’ possano esistere in un modo o nell’altro²⁵.

Schmalenbach predilige però la categoria del *Bund*, capace di contenere le altre due. Per il sociologo il *Bund* nasce insomma da un atto volontario, attraverso cui le volontà singole si uniscono tra loro, mentre la comunità tönnesiana va piuttosto intesa come “im-mediata”, e dunque irriflessa sul piano coscienziale (mentre la società cade ovviamente nel medesimo discredito in cui Tönnies la situa).

Il saggio schmalenbachiano mostra con paradigmatica efficacia l’ampiezza e l’importanza che il concetto aveva assunto in diverse cerchie intellettuali da quelle conservatrici a quelle più radicali: il termine emerge infatti nel cenacolo che si raccolse attorno a George²⁶, e con la dicitura di “*bündisch*” lo storico Armin Mohler – amico e segretario di Ernst Jünger, e addottoratosi nell’immediato secondo dopoguerra proprio con Schmalenbach – indica alcuni gruppi giovanili all’interno della galassia della *konservative Revolution*²⁷; ma *Bund* è anche la definizione che Gustav Landauer – anarchico e socialista – diede nel 1909 al neonato *Sozialistischer Bund*²⁸; inoltre, col nome di *Bund* era intesa l’unione generale socialdemocratica ebraica, fondata in Russia nel 1897, che tanto peso avrà nel panorama politico dell’Euro-

rimasero un aspetto costante del suo essere» (S.E. Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer. Tre ebrei tedeschi negli anni bui*, Giuntina, Firenze 2000, p. 30).

24 Nella rivista “Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften”, 1922, 1.

25 H. Schmalenbach, *Die soziologische Kategorie des Bundes*, cit., p. 79.

26 Per questo Reinhart Koselleck definisce il *Bund* un “concetto di attivismo volontaristico”, (vedi nei *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, *ad vocem*, p. 670).

27 Cfr. A. Mohler, *La rivoluzione conservatrice*, Akropolis, Napoli 1990, pp. 168 e ss.

28 Su ciò cfr. S. Wolf, *Il vero luogo è la comunità: Landauer e Buber*, in A. Bertolo (a cura di), *L’anarchico e l’ebreo. Storia di un incontro*, eléuthera, Milano 2001, in part. p. 79 e ss.

S Gabriele Guerra
Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

pa Orientale sino alla presa del potere dei bolscevichi di Lenin, e che aspirava a legittimarsi come unico rappresentante della classe operaia russa di origine ebraica. In questo senso, il termine *Bund* può essere caratterizzato come una *Pathosformel* particolarmente pregnante del lessico filosofico e politico, e che in quanto tale attraverso tutto lo spettro politico – in particolare le sue ali estreme – proprio perché si presta, meglio di tanti altri concetti politici, ad una radicalizzazione in senso mistico-religioso delle forme di raggruppamento politico²⁹.

L'elemento che però qui risulta di maggior interesse è l'aspetto elitario connesso al concetto del *Bund*: non tutti quelli che fanno parte di una società possono entrare a far parte di una comunità, ed ancor meno sono coloro che accedono al *Bund*. Questa connotazione in senso elitaria, esplicita nel pensiero *konservativ-revolutionär*³⁰, non lo è altrettanto in quello socialista. Tuttavia, la sintassi stessa sottesa al termine rinvia ad un concetto di comunità che nella fortissima natura del legame tra i suoi membri vede l'elemento fondamentale; inevitabile, in questo senso, vedervi comunque delle direttive aristocratiche ed elitarie³¹.

3. Teologia politica del sionismo

La figura intellettuale di Gershom Scholem appare in tal senso doppiamente interessante: sia perché – lo abbiamo visto – realizza una figura weberiana di storico delle religioni

29 Non sfuggano infatti le implicazioni religiose e teologiche legate al plesso concettuale e semantico del *Bund*: la lega è un patto, ed in quanto tale rinvia *naturaliter* alla figura veterotestamentaria.

30 Si prenda ad esempio la figura di Hans Blüher, primo storico della *Jugendbewegung*, ed autore di *Wandervogel. Geschichte einer Jugendbewegung*, Anthropos, Prien 19205; *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen*, Weise, Berlin 19142; *Führer und Volk in der Jugendbewegung*, Diederichs, Jena 1924. In queste opere Blüher delinea un percorso di individuazione teoretico dei gruppi giovanili incentrato sul legame orizzontale di tipo omoerotico, e di tipo carismatico-dittatoriale in senso verticale. L'elemento politico sotteso alle *Darstellungen* blüheriane sono tematizzate in maniera più sistematica nella sua opera *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatenbildung nach Wesen und Wert*, 2 voll., Diederichs, Jena 1919-1921.

31 Non è un caso, ad esempio, che proprio il Landauer che qualche anno prima aveva fondato il *Sozialistischer Bund* abbia poi nel 1914 partecipato alla formazione di quello che poi sarà noto come *Potsdamer Forte-Kreis* – quel gruppo di intellettuali, cioè, che prese a riunirsi dapprima nella cittadina di Potsdam, programmando poi un successivo incontro, mai avvenuto, a Forte dei Marmi –, e che costituisce uno dei più misteriosi capitoli della storia intellettuale tedesca del XX secolo: il fatto che pensatori come Martin Buber, Gustav Landauer, Walther Rathenau, Theodor Däubler formassero «un gruppo di persone che avesse vissuto insieme per un certo tempo – sulla base di puri stimoli spirituali, in uno scambio di pensieri creativo e senza alcuna riserva – e che fosse entrato a far parte di una comunità pneumatica perfetta, sarebbe stato in grado, per usare una terminologia esoterica ma chiara, di scardinare il mondo e di modificare alle radici la cultura europea» (G. Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili* [nuova edizione ampliata], Einaudi, Torino 2004, p. 88). Nell'idea che porta alla formazione del *Kreis* – in cui è facile rintracciare le medesime dinamiche della settecentesca *respublica literatum* –, procedure di autoindividuazione intellettuale e di autoesclusione in senso aristocratico-spirituale (“anarchici aristocratici dello spirito”, li definisce Scholem in chiusura dei suoi ricordi in merito) si uniscono a costituire un raggruppamento intellettuale che accoppia, evidentemente, dinamiche “orizzontali” del *Kreis* e “verticali” del *Bund*. Su questi argomenti cfr. il bel volume collettaneo, a cura di R. Faber e C. Holste, *Kreise Gruppen Bünde. Zur Sociologie moderner Intellektuellenassoziation*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.

S *pazio aperto*

che non può prescindere, però, da una formazione per così dire *cum ira ac studio*; sia perché, proprio nella sua fase giovanile, mostra in maniera particolarmente programmatica quel singolare intreccio di attitudine al segreto ed al gesto esemplare, di ritrosia e radicalità che caratterizzano le posizioni giovanili in particolare di Scholem e Benjamin. Per quanto riguarda Scholem in particolare, si può dire che il suo itinerario mostra una sorta di ascesi intrapolitica della forma che si concretizza in una decisione esistenziale a favore dello spirito (nel senso di una pneumatologia mistica e radicale) – tale percorso, del resto, non costituisce un *unicum*, come sottolinea il saggio – per molti versi pionieristico – di Norbert Bolz *Auszug aus der entzauberten Welt* che ha indagato le caratteristiche comuni a pensatori ed intellettuali tra loro diversissimi come Adorno e Schmitt, Bloch e Heidegger, Jünger e Benjamin. L'autore caratterizza giustamente l'impostazione intellettuale tipica dei primi anni del XX secolo come una attitudine religiosa, facendo ricorso ad un vocabolario weberiano:

Il libero carisma dell'ascesi e il potere della parola caratterizzano l'*homo pneumatikos* privo di ordinazione sacerdotale. In tal modo il carisma annuncia il potere della grazia: l'elezione è un miracolo, un caso eccezionale – in rigida contrapposizione al destino³².

Il senso di elezione criptomessianico che caratterizza l'*homo pneumatikos* privo di ordinazione sacerdotale, e dunque senza appartenenza ad alcuna chiesa, comporta cioè un senso di rivolta radicale che si esprime su un piano interiore e spirituale. Per questo Scholem scrive nei suoi diari che «la nostra via è la via della rivoluzione dell'interno, che non passa sui cadaveri degli ignoti europei occidentali» – considerazione non a caso scritta a proposito del conflitto bellico³³.

In effetti le concezioni politiche scholemiane – e non solo le sue – possono essere riferite ad una concezione “an-archica” della politica: l'anarchia di Scholem appare allora prima di tutto come un'istanza morale, la quale tuttavia è ben lungi dal fissarsi in moralità dell'istanza, ovvero nella fondabilità ontologica del suo “principio”. Ed è un'anarchia, giova sottolinearlo, che pur perdendo quella connotazione “estremistica” dei primissimi anni giovanili, pure non scomparirà dal *cursus honorum* scholemiano – accompagnandolo anzi sino alla vecchiaia, se non altro come inequivocabile colorazione personale e politica della propria *Weltanschauung*³⁴.

“Anarchia” dunque significa, in Scholem: stabilire il *principium individuationis* metafisico e spirituale della propria esistenza “politica” – sia in senso pubblico che privato –, che finisce per configurarsi come parola d'ordine spirituale. Si è detto: “ascesi intrapolitica della forma”; e questa definizione descrive assai bene la fisiognomica culturpolitica schole-

32 N. Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Fink, München 1989, p. 87.

33 G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. I, p. 85 (annotazione del 27.I.1915).

34 «Fino ad oggi direi che l'unica teoria sociale che abbia un senso – anche un senso religioso – è l'anarchia, ma è anche – in termini pratici – la più irrealizzabile. Non ha nessuna prospettiva perché non considera l'essere umano: ha una dimensione messianica, metastorica» (G. Scholem, *In compagnia di Gershom Scholem: un'intervista*, in *Scholem/Schalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, Quodlibet, Macerata 2001, p. 65).

S Gabriele Guerra
Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

miana – perché laddove la forma politica decide della personale collocazione nell'epoca, essa in questo caso si costituisce simultaneamente dentro e al di là dell'epoca; una *αίσθησις*, cioè una *pratica* di rinuncia al mondo – a *questo* mondo specifico, che per Scholem finisce per coincidere con l'ebraismo assimilato tardo-guglielmino. Simile in questo a tanti intellettuali ebraico-tedeschi della sua età, che tentano di rinnovare in maniere spesso diametralmente opposte la duplicità della loro collocazione esistenziale e culturale³⁵, Scholem tuttavia sembra voler percorrere una strada ancora diversa, rispetto alle variabili declinate in tema di *“deutsch-jüdisches Gespräch”*: quella di un processo di individuazione identitaria *“durch-Absonderung-zur-Gemeinschaft”*, dall'esclusione alla comunità³⁶.

In altri termini, ciò che in Scholem appare come una vera e propria grammatica politico-esistenziale, il suo anarchismo, è strutturato per così dire sintatticamente attraverso un costante riferimento a precise correnti politico-spirituali del sionismo nelle sue varianti più “estreme”, in una parola: da un lato a Gustav Landauer, dall'altro ad Ascher Ginzberg, *alias* Achad Ha-'Am, “uno del popolo”. Certamente Landauer non può essere caratterizzato in senso esclusivamente sionistico, come invece avviene per l'ebreo russo, fondatore dell'etichetta nota come “cultur-sionismo” – benché anche per Landauer sia del tutto lecito tematizzare anche la sua appartenenza all'ebraismo in senso eminentemente politico³⁷ –; ma si può dire che Landauer rappresenti il punto archimedeo in cui Scholem individua il legame tra anarchia e sionismo, pulsioni romantiche all'affermazione identitaria e dissoluzione radicale di qualsiasi “principio”.

Grazie infatti all'indispensabile mediazione concettuale buberiana, che gli permette di situare in un panorama più genericamente culturale e politico la parola d'ordine *«Erneuerung des Judentums»*³⁸ che lo anima, Scholem si trova da un lato a concepire *ultrapoliticamente* il suo

35 La bibliografia a proposito è ovviamente sterminata. Si citano qui in particolare le opere che, o per ampiezza di prospettive, o per specificità metodologica, a mio parere si distinguono tra le altre: *in primis* il saggio di I. Wohlfarth, *“Geheime Beziehungen”*. *Zur deutsch-jüdischen Spannung bei Walter Benjamin*, in “Studi Germanici” [nuova serie] 1990, 80/82; M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; E. Traverso, *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la “simbiosi ebraico-tedesca”*, il Mulino, Bologna 1994; P. Mendes-Flohr, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the experience of Modernity*, Wayne State Un. Press, Detroit 1991; come anche J. H. Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose oder die missglückte Emanzipation*, Philo, Berlin 1996 e G. Mattenklott, *Jüdische Identität und deutsche Nation*, in T. Koebner-G. Sautermeister-S. Schneider (a cura di), *Deutschland nach Hitler*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1987.

36 Il riferimento è a un saggio di Gustav Landauer dal titolo omonimo, apparso nel 1901 (ora in Id., *Die Botschaft der Titanic. Ausgewählte Essays*, Kontext Verlag, Berlin 1994, pp. 7-28).

37 «Dal momento che l'efficacia postuma di Landauer, ucciso nella repressione seguita alla repubblica bavarese dei consigli e che, diversamente dagli altri fari del sionismo tedesco Martin Buber e dello scrittore russo Achad Ha-'Am, si era occupato poco delle problematiche sioniste, paradossalmente però conduce in sostanza alla loro stessa struttura» (R.A. Berman, *Das Erbe Gustav Landauers im deutschen Zionismus der zwanziger Jahre*, in “Zeitgeschichte“, 1983, 2, p. 33).

38 «Ciò è inteso nel senso di una rivoluzione che si propaga all'esterno ed all'interno, assoluta e autenticamente rivoluzionaria nel suo rifiuto del pensiero progressivo [*des Entwicklungsgedankens*], che ancora dominava la filosofia di Achad Haam» (G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. I, p. 82, annotazione del 23.I.1915). Il riferimento di Scholem al “rinnovamento dell'ebraismo” è naturalmente all'omonimo discorso tenuto da Martin Buber a Praga nel 1909-1910, in Id., *Discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996.

S spazio aperto

sionismo – attraverso cioè una rilettura “buberiana” delle sue *issues* che le approfondisca ed al contempo le risitui sul piano non immediato dell’azione politica –, dall’altro a oltrepassarlo *metapoliticamente*, vale a dire considerarlo come istanza radicalmente attivistica al crocevia di filosofia, politica, cultura ed ebraismo³⁹. Con ironica ammirazione Gershom Scholem lo definisce «un uomo molto bello e imponente, dall’eloquio imponente e con una cravatta d’artista» all’indomani di una sua conferenza sulla *Romantik*⁴⁰, cogliendo indubbiamente anche un dato esistenziale, quello del rifiuto da parte di Landauer per le convenzioni guglielmine.

Anche nel caso di Landauer, dunque, un gesto esistenziale ne informa la visione politica – anzi, si potrebbe dire che la *forma* della sua politica si irradia a partire da un “sistema di gesti” di tipo morale ed anarchico: «vivete senza avvedutezza e temerariamente, come dei valorosi irruenti», intima ai lettori di una sua recensione a *Zukunft* di Maximilian Harden⁴¹. In altri termini, lo spirito in Landauer è funzione diretta della politica, è “spirito politico” *par excellence*: solo per mezzo di esso è possibile dedurre qualcosa come una *politique politique*, che non sia semplicemente gestione tecnica dell’esistente, ma prassi concreta adeguata all’orizzonte storico. Il *Geist* appare insomma come una vera e propria chiave di volta del pensiero landaueriano: tale concetto è infatti alla base della sua etica politica, della sua militanza letteraria, della sua passione intellettuale.

Landauer mostra, in altri termini, una vivacità intellettuale che si muove tra filosofia della storia, enfaticizzazione della *Kultur* tedesca (era un grande ammiratore di Goethe e appassionato traduttore di Shakespeare), anarchismo di stampo romantico-socialista; ma tutto sembra culminare in una concezione “politica” del *Geist*:

Fino ad ora spirito e popolo erano in contraddizione eterna, insanabile; ora questa contraddizione, questa cesura tra l’elemento spirituale ed il popolo deve essere realizzata concretamente. Devono sorgere un popolo senza ‘popolo’, una comunità degli spiriti⁴².

“Una comunità degli spiriti”: questo potrebbe essere il motto che governa le concezioni politiche landaueriane, che ne spiegano la militanza politico-culturale, l’adesione al *Forte-Kreis*,

39 In effetti la figura di Gustav Landauer (1870-1919) può considerarsi in molteplici sensi, come “anarchico mistico” (C. B. Maurer, *Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Wayne State Un. Press, Detroit 1971), come “socialista romantico” (E. Lunn, *Prophet of Community. The romantic socialism of Gustav Landauer*, Un. of California Press, Berkeley/Londra 1973), o come “socialista utopista” ebraico come lo intese l’amico Martin Buber (in *Sentieri in utopia*, Edizioni di Comunità, Milano 1981). Ci limitiamo a segnalare qui, oltre ai lavori già citati, anche il bel volume collettaneo, a cura di G. Mattenklott e H. Delf, *Gustav Landauer im Gespräch. Symposion zum 125. Geburtstag*, Niemeyer, Tübingen 1997; il già citato lavoro di M. Löwy, *Redenzione e utopia*, p. 136 e ss.; l’intervento di S. Wolf al convegno veneziano su anarchia ed ebraismo precedentemente citato, *Il vero luogo è la comunità. Buber e Landauer*, pp. 77-96; per quanto riguarda la sua adesione al *Forte-Kreis*, cfr. i saggi di C. Holste, *Gustav Landauer und der Forte-Kreis*, in a cura di M. Matzigkeit, *Gustav Landauer. Leben, Werk, Wirkung*, Dumont-Lindemann-Archiv, Düsseldorf 1995, e di U. Linse, *Vom “Gemeingeist”. Über Gustav Landauers Räteutopie*, in R. Faber-C. Holste (a cura di), *Der Postdamer Forte-Kreis*, cit.

40 G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cit., vol. I, p. 198. (annotazione della sera del 12.XII.1915).

41 Cit. in R. Kauffeldt, *Anarchie und Romantik. Der Kulturrevolutionär Gustav Landauer*, in H. Delf-G. Mattenklott (a cura di), *Gustav Landauer im Gespräch*, cit., p. 45.

42 G. Landauer, *Volk und Publikum*, in “Das Literarische Echo”, 1910, 17, col. 1210.

S

Gabriele Guerra

Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

il senso di identità, e che sfocerà in forma per così dire “armonica” – sia pure nel bacino rovente delle idee politiche di quell’epoca – alla partecipazione alla repubblica dei consigli bavarese, e che lo porterà alla morte. Landauer si vedeva investito di una missione, e cioè di trovare un punto di congiunzione tra *Deutschtum* e mondo, compito per il quale il *Forte-Kreis* non appariva evidentemente all’altezza. Prendendo le distanze da esso, scrive per esempio nel 1915 in una lettera indirizzata all’amico Poul Bjerre (anche lui coinvolto in quell’esperienza):

E poiché io sono tedesco, posso permettermi di augurarmi e di volere che lo spirito dei grandi poeti tedeschi possa aiutare tutti i popoli dell’umanità culturale, che essi superino tutti i loro rispettivi gradi di libertà, di bassezza e di reciproca violenza. Anche nei poeti del popolo tedesco – pensi all’*Ifigenia* di Goethe ed al vero senso inequivocabile di questo nuovo mito –, nei suoi pensatori poeticamente profetici – pensi a Fichte ed ai suoi fiammeggianti appelli per la rinascita dello spirito nell’azione – riposa nascosta l’immagine del futuro dell’umanità, come la perla nella conchiglia⁴³.

La lettera si presenta esemplare della capacità di Landauer di collegare alla missione universalistica del pensatore e del poeta il legame inalienabile con il mondo tedesco; la sua posizione è dunque del tutto situabile dentro la ricchissima costellazione ebraico-tedesca dei primi decenni del XX secolo, in cui il nome di Goethe appare come un vero nume tutelare⁴⁴. Ma proprio qui si trovano i limiti e i paradossi di questa posizione: quella di Landauer è insomma la posizione di una personalità «che era sì insegnante, ma che sottomise la dottrina ad una critica anarchica; [...] profeta, le cui profezie si volatilizzavano in comportamenti individuali ed opposizione estetica; [...] un pedagogo popolare senza popolo»⁴⁵.

4. Dialogo e silenzio

Attraverso la ricostruzione di alcune prese di identità nel campo dei processi identitari intellettuali per quanto riguarda l’ebraismo tedesco si è ricostruita una galleria di immagini e di gesti, che sottolinea il percorso compiuto da tali processi e scandito dalle fasi di comunità-segreto-silenzio; in tal modo il processo autoidentitario rivela così linee di frattura con gli analoghi modelli dell’epoca, volti piuttosto ad un’affermazione rumorosa ed esplicitata di esso.

Un altro tassello a questo affresco che va in una direzione diversa lo fornisce un breve testo di Karl Wolfskehl, scritto per la famosa silloge di saggi *Vom Judentum*, curata dall’associazione giovanile ebraica “Bar Kochba” di Praga – determinata soprattutto dalla presenza e dal

43 G. Landauer a Poul Bjerre, lettera del 27.7.1915, cit. in M. Buber (a cura di), *Sein Lebensgang in Briefen*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1929, vol. II, p. 57.

44 Uno degli aspetti più rilevanti – e più stimolanti per la ricerca – è senz’altro il capitolo della ricezione di Goethe da parte degli ebrei tedeschi nel periodo 1832-1933, ovvero tra la morte di Goethe e la presa del potere di Hitler: cfr.: W. Barner, *Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf. Juden als deutsche Goethe-Verehrer*, Wallstein, Göttingen 1992; G. Mattenklott, *Landauers Goethe-Lektüre*, in H. Delf-G. Mattenklott (a cura di), *Gustav Landauer im Gespräch*, cit.; Id., *Cassirers Goethe-Lektüre im Kontext der deutsch-jüdischen Goethe-Rezeption*, in B. Naumann-B. Recki (a cura di), *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Akademie, Berlin 2002.

45 G. Mattenklott, *Landauers Goethe-Lektüre*, cit., p. 68.

S *pazio aperto*

carisma di Martin Buber – pubblicato nel 1914. A tale volume partecipano personalità molto diverse tra loro dell'ebraismo tedesco, da Jacob Wassermann a Landauer, da Arnold Zweig a Max Brod ed a Karl Wolfskehl. Quest'ultimo è autore di un breve contributo di due pagine intitolato *Das jüdische Geheimnis*, che per collocazione – in apertura della silloge – e per la fama dell'autore (al tempo Karl Wolfskehl era una delle colonne riconosciute del *George-Kreis*) è da considerare di importanza strategica all'interno del progetto di reviviscenza dell'ebraismo, di cui *Vom Judentum* costituiva uno dei vertici⁴⁶; questo può essere assunto qui come ulteriore dimostrazione dell'ampiezza politico-culturale che aveva preso all'inizio del XX secolo un paradigma identitario ebraico fondato su elementi (apparentemente) paradossali: la comunità, il segreto, il mistero (che in tedesco sono entrambi "*Geheimnis*"). «L'ebraismo è storia e metafisica, *par excellence* entrambe le cose: piena realtà e assolutamente idea» – è il fulminante inizio del saggio⁴⁷; il che permette a Wolfskehl di individuare nell'ebraismo simultaneamente qualcosa di tangibile ed un elemento di mistica invisibilità:

In questo modo l'ebraismo *esiste*, è afferrabile, saporoso come nient'altro sulla terra, fattuale e uguale a se stesso, proprio a se stesso – così è al contempo senza immagine in ogni intelletto, non è forma né corpo, è *invisibile* nel senso greco più alto, quello dei misteri; è estraneo, altro, inespugnabile dai popoli, che nel suo *sancta sanctorum* non trovarono *nulla*, allorché vi penetrarono⁴⁸.

In tal modo il segreto in senso simmeliano, la categoria sociologica di individuazione del *proprium* di qualsiasi *ens realissimum* acquista nell'interpretazione di Wolfskehl una connotazione di *mysterium* che esibisce senza più alcuna mediazione il suo contenuto religioso – del resto già esplicitato anche in Simmel: si tratta proprio di quel «sapere teorico, mistico, religioso» di cui parla il sociologo di Heidelberg. In effetti, la figura di Wolfskehl appare emblematica della sintassi panspirituale che articolava il *Kreis* degli allievi di George, che davvero incarna a perfezione il paradigma di legame mistico-segreto tra i discepoli ed il maestro: fu proprio lo stesso Wolfskehl a scrivere con decisione «mai sotto il chiaro sole fu stretto un patto sacro [*geweihter Bund*]⁴⁹.

In Scholem e Benjamin tuttavia – dal momento che i due amici incarnano, in questo percorso che si è andato delineando, allo stesso tempo il termine medio e l'elemento che ne fa esplodere ogni linea di continuità – questo passaggio irrazionalistico che si ritrova in Wolfskehl, questa misticizzazione dell'elemento ebraico in quanto misterioso e segreto non si compie mai fino in fondo – sia perché, come in Scholem, esso resiste a tale semplificazione, pur mantenendosi tutto dentro il *medium* religioso⁵⁰; sia perché, come in Benjamin, mi-

46 Su ciò cfr. W.-D. Hartwich, *Die Verzweigung war ihre Inspiration. Der Prager Kreis und die deutsch-jüdische Literatur*, in D. Hoffmann (a cura di), *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Schöningh, Paderborn 2002.

47 K. Wolfskehl, *Das jüdische Geheimnis*, in *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Wolff, Leipzig 1913, p. 3.

48 *Ibidem*.

49 K. Wolfskehl, *Über die Dunkelheit*, in *Gesammelte Werke*, Claassen, Hamburg 1960, vol. II, p. 186.

50 Non per caso, quando nel 1958 si tratterà di redigere i *dieci asserti storici circa la qabbalah*, Scholem scriverà che «l'essere di pubblico dominio costituisce, per le opere principali della letteratura cabalistica antica, la più importante garanzia del loro segreto» (in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 305).

S Gabriele Guerra
Il gesto ideale. L'intelligencija ebraico-tedesca...

stero e segreto sono sempre funzioni strategiche del discorso *literaturkritisch* e dunque mai declinazione di una modalità d'esserci e di appartenenza religiosa.

Il silenzio, il segreto, l'isolamento come elementi di una strategia critico-letteraria nella battaglia delle idee: questa sembra essere la principale acquisizione teorica dei giovani Benjamin e Scholem rispetto al duplice fronte che si apre, da un lato rispetto all'individuazione di un'identità ebraica, dall'altro alla luce delle loro più recenti e scottanti delusioni, la *Jugendbewegung* ed il Sionismo, intese come pratica politico-culturale di appartenenza. Il silenzio come *gesto*, insomma, grazie al quale rendere esplicitamente visibile quel doppio movimento di distanza e vicinanza, attrazione ed estraneità che sembra caratterizzare, in fondo, tutto il *deutsch-jüdisches Gespräch*⁵¹ fino all'avvento del nazismo; ma che allo stesso tempo riesce a mantenersi al di fuori del "gioco" dialogico dove si dà solo, alla fine, una reciprocità senza fondamenti.

Infatti:

[...] il colloquio tende al silenzio, e colui che ascolta è piuttosto colui che tace. Colui che parla riceve il senso da lui, colui che tace è la fonte non contenuta del senso⁵².

Il silenzio, allora, è per così dire il rovescio interno del dialogo, la sua dimensione più interiore, che per ciò stesso ne ribalta lo statuto esplicitamente comunicativo. Il silenzio è la vera e propria *Sinngebung* della Parola, non nel senso che ne rappresenta il momento critico-fondativo, ma in quanto vera e propria condizione auto-normativa della sua assenza.

Ma cosa significa esattamente, per il silenzio, stabilire la propria "condizione autonoma-normativa della sua assenza"? Significa, per ribaltare il famoso assunto scholemiano circa la legge in Kafka, *significare* e non soltanto *vigere*. Se la rivelazione, spiega Scholem in quel contesto, è da intendersi come

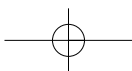
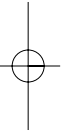
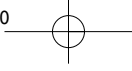
[...] uno stadio in cui essa appare vuota di significato, in cui afferma ancora se stessa, in cui *vige*, ma non *significa*. Dove viene la ricchezza del significato, e ciò che si manifesta [*das Erscheinende*] è come ridotto a un punto zero del proprio contenuto, eppure non scompare (e la rivelazione è qualcosa che si manifesta), in questo caso emerge il suo nulla⁵³.

allora, il silenzio ci appare esattamente in quest'ottica del tutto ribaltato: esso diviene "*das Erscheinende*", il quale a sua volta si trasforma nel punto zero del proprio contenuto, ma senza scomparire: il silenzio è allora il grado zero del linguaggio dialogico, in cui *Geltung* e *Bedeutung* (della parola e del silenzio) finiscono per coincidere. Il silenzio è insomma il vero e proprio momento filogeneticamente normativo della parola, in Scholem come in Benjamin – *auctoritas* di un istante prima di tutti gli istanti.

51 «La storia del rapporto tra tedeschi ed ebrei si svolge essenzialmente in una dimensione interiore che non può essere fatta coincidere, per tempi e cesure, con quella degli eventi storici» (G. Mattenklott, *Ebrei in Germania*, cit., p. 102).

52 W. Benjamin, *Metafisica della gioventù*, in Id., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 93.

53 Lettera di Scholem a Benjamin del 20 settembre 1934, in Idd., *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, p. 163.





Giovanni Tuzet

SUL CONCETTO DI ESPERIENZA
Ambiguità e criteri d'analisi

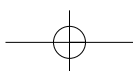
*Non conosciamo il contorno
del sentire, ma soltanto quel che
dall'esterno lo forma.*
Rainer M. Rilke

Se si può riassumere in poche battute lo spirito del pragmatismo, facendo torto a tutte le formulazioni dei suoi autori, si può dire qualcosa del genere: il pragmatismo tende a dare una rappresentazione il più possibile integrata delle relazioni fra pensiero e azione, conoscenza e pratica. Non c'è credenza, per riprendere genericamente Peirce, che non abbia delle conseguenze pratiche. Questo può gettare luce su distinti campi della ricerca filosofica, come le teorie del significato, della conoscenza, dei valori. In un'ottica pragmatista si può configurare una teoria del significato in termini di conseguenze pratiche, una teoria della conoscenza che ne rilevi gli aspetti pratici, una teoria dei valori che ne metta in luce gli aspetti cognitivi.

Una nozione che testimonia di tale intreccio fra conoscenza e pratica è quella di *esperienza*. Non di rado i pragmatisti vi ricorrono per designare l'insieme di memoria, percezioni, emozioni, ragionamenti, abitudini, azioni in cui si articola il nostro vissuto, se non per caratterizzare una concezione monista volta a superare il dualismo fra soggetto ed oggetto. Eppure, se è vero che il termine "esperienza" sta per tale intreccio, non è altrettanto vero che questo non costituisca un'unità indistinta? Non è vero che nella continuità della nostra esperienza possiamo distinguere elementi diversi? E il fatto che esperienze diverse implicino o autorizzino inferenze diverse non è una spia del fatto che si tratta di tipi diversi di esperienza? In questo scritto, ripercorrendo alcune tappe del pragmatismo classico, cercherò di mettere in luce non solo la ricchezza della nozione di esperienza ma anche la necessità – o quantomeno l'opportunità – di una sua attenta analisi.

Prima di entrare nel merito, mi si lasci spendere qualche parola sul senso che la questione può avere nel presente contesto filosofico. Se una delle sfide principali nella filosofia contemporanea è quella della naturalizzazione (delle proprietà mentali, delle nostre attitudini, dei valori), allora, come ha notato Nathan Houser di recente¹, la tradizione pragmatista può raccogliere tale sfida difendendo un naturalismo che non comporti forme di riduzionismo ficalista o di eliminativismo, un naturalismo sufficientemente ampio da ammettere, da un lato, l'origine naturale delle nostre attitudini pratiche mantenendo, dall'altro, la

¹ N. Houser, *Peirce in the 21st Century*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", 2005, 41, pp. 729-739.



S *pazio aperto*

specificità della sfera pratica e valutativa. Ora, la nozione di esperienza può essere cruciale per un simile progetto, a patto che, ritengo, se ne distinguano a sufficienza le componenti e le accezioni; in caso contrario, rischia di rimanere una replica spuntata.

1. *Il Pragmatismo: un fallibilismo senza scetticismo*

In un recente libro sul pragmatismo, Rosa Calcaterra ha mostrato quale rilevanza vi abbia il concetto di esperienza e quali fraintendimenti siano ancora diffusi a proposito di tale corrente filosofica². Il pragmatismo «continua in qualche modo ad evocare l'immagine di uno stile di pensiero volutamente sganciato da qualsivoglia principio, se non quelli dell'utilità e del successo 'qui ed ora'»³. Ma è possibile offrire un contributo ad una più adeguata valutazione di questo movimento filosofico, prendendo come filo conduttore il concetto di esperienza. Essa è intesa dai pragmatisti come «un processo attivo che include tanto l'ambito sensibile quanto quello intellettuale»⁴, tanto l'ambito conoscitivo quanto quello pratico; insomma, si tratta di un concetto una delle cui virtù, se non la prima, è quella di consentire un superamento di molti dualismi tradizionali.

Nella letteratura sul pragmatismo si sono spesso accentuate le divergenze fra Peirce e James, i suoi esponenti più classici. Ma non manca chi, come Calcaterra, persegue l'intento di coglierne gli aspetti comuni, leggere i punti di vista di Peirce e James «come modi specifici di focalizzare un progetto comune e non piuttosto come veri e propri contrasti speculativi»⁵. In questa prospettiva si possono discernere alcuni tratti tipici del pragmatismo. Ad esempio il consequenzialismo, l'antidogmatismo, il fallibilismo; ma non lo scetticismo: i concetti di dubbio ed errore sono intesi dai pragmatisti come fattori propulsivi della conoscenza⁶. Ne consegue un'epistemologia non fondazionalista in senso tradizionale, ma neppure radicalmente antifondazionalista⁷. Si può sostenere infatti «che la principale novità del pragmatismo consista nell'aver messo in campo una nuova accezione dell'idea di 'fondamento', cioè quella di tipo 'pragmatico'»⁸, ristrutturando tale concetto su una piattaforma comune al Wittgenstein di *On Certainty*. Si tratterebbe dell'idea che un fondamento è tale all'interno di una pratica, di un intreccio fra fattori razionali e fattori empirici sempre suscettibile di modificazioni e trasformazioni. (In una battuta, se intendo correttamente, si potrebbe dire che pragmatico è quel fondamento che è tale fino a prova contraria). Su questa base i pragmatisti non sposano dunque né un fondazionalismo tradizionale (razionalista o empirista che sia) né un'attitudine scettica nei confronti della conoscenza.

2 R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003. Sul pragmatismo classico cfr. Id., *Il pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1997. Sul cd. neopragmatismo cfr. a cura di G. Marchetti, *Il Neopragmatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

3 R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., p. 11.

4 *Ivi*, pp. 11-12.

5 *Ivi*, p. 12.

6 *Ivi*, p. 14.

7 Cfr. C. Tiercelin, *Le Doute en question*, Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv 2005.

8 R.M. Calcaterra *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., p. 13.

S Giovanni Tuzet
Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri...

Quanto alla teoria della conoscenza in particolare, una nota tesi di Peirce è che la nostra conoscenza si sviluppi inferenzialmente: non sulla base di infallibili giudizi percettivi, né sulla base di necessarie verità di ragione, ma nella dinamica fallibile delle nostre inferenze – ipotetiche, deduttive, induttive. Non c'è un *primum* da cui muove la conoscenza: c'è il continuo delle inferenze⁹. Questa tesi di Peirce ha senz'altro degli echi fra i pragmatisti. Si può naturalmente discutere sui diversi ruoli dei singoli autori e sulle reciproche influenze. Così come si è discusso del rapporto fra Peirce e James, si può discutere di quello fra Dewey e Mead¹⁰. Da una parte si può asserire che Dewey riprenda da Mead certe idee sulla conoscenza come interazione fra soggetto e oggetto¹¹. Dall'altra si può sostenere che questo è vero per i lavori di Dewey composti dopo il 1930 circa ma non lo è per i lavori precedenti di cui lo stesso Mead riconosce l'influenza¹². Si può dire, comunque sia, che fra Mead e Dewey si è esercitata una reciproca influenza. Quello che ad ogni modo non si può trascurare è che negli scritti dei pragmatisti ricorre l'idea di una stretta relazione fra conoscenza, esperienza ed inferenza – benché l'idea si declini in maniera diversa a seconda degli autori. Ora, si tratta di un'idea condivisibile? Ritengo di sì, ma non senza alcune specificazioni e restrizioni.

Sosterrò che la nozione di esperienza è tanto ricca di implicazioni quanto meritevole di un'analisi che cerchi di distinguerne le componenti e le accezioni. In particolare, sosterrò, le inferenze che sono implicate o che possono trarsi dall'*esperienza pratica* non sono le stesse che sono implicate o che possono trarsi dall'*esperienza percettiva*.

L'ordine che seguirò è il seguente: esporrò un caso che trovo particolarmente significativo, il caso della moka leggera (§ 2); presenterò alcune tesi di Peirce, James e Mead su co-

9 Sulla conoscenza inferenziale, cfr. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, a cura di C. Hartshorne-P. Weiss-A. Burks, 8 voll., Harvard University Press, Cambridge 1931-1958, vol. V, § 259 e ss. (1868). Sul concetto di continuo, cfr. *ivi*, vol. V, § 335 (1869); vol. 7, §§ 565-578 (1892); vol. IV, § 172 (1897); vol. VII, § 209 (1901); v. anche Id., *Writings: a Chronological Edition*, a cura di M. Fisch et al., 6 voll., Indiana University Press, Bloomington 1982-, vol. IV, pp. 490-493 (1883); nonché Id., *Reasoning and the Logic of Things*, a cura di K.L. Ketner, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992, pp. 160-162, pp. 261-263 (1898). Sulla mente come sistema continuo, non discreto, cfr. G. Longo, *Laplace, Turing and the 'imitation game' impossible geometry: randomness, determinism and programs in Turing's test* (invited lecture, "Conference on Cognition, Meaning and Computation", Roma, giugno 2002), la cui versione francese si trova in "Intellectica", 2002, 35/2.

10 Dewey, a differenza di Mead, non compare gli fra autori esaminati in R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit. L'autrice spiega di non essersi soffermata sul suo pensiero – benché ne riconosca l'influenza – giacché ritiene «che i suoi contributi più originali rispetto all'elaborazione del concetto di esperienza abbiano una specifica rilevanza nel campo dell'etica, della filosofia politica e della pedagogia, piuttosto che in quello della filosofia della conoscenza, alla quale il volume è propriamente dedicato» (*ivi*, p. 14). Una figura da non dimenticare è inoltre quella di Frank Ramsey, se non altro perché certi spunti pragmatisti in Wittgenstein sono spiegabili attraverso la sua mediazione; cfr. E. Picardi, *La chimica dei concetti. Linguaggio, logica, psicologia 1879-1927*, il Mulino, Bologna 1994, cap. VII; C. Tiercelin, *Ramsey's Pragmatism*, in "Dialectica", 2004, 58, pp. 529-548. Discorso a parte andrebbe fatto invece per chi – Sellars in particolare – costituisce un *trait d'union* fra il pragmatismo classico e il neopragmatismo contemporaneo.

11 Cfr. H. Joas, *G.H. Mead, A Contemporary Re-examination of his thought*, Polity Press, Cambridge 1985, p. 38.

12 Cfr. G.H. Mead, *The Nature of Aesthetic Experience*, in "International Journal of Ethics", 1926, 36, pp. 382-393, p. 382.

S *pazio aperto*

noscenza ed esperienza (§ 3); passerò ad alcune tesi di Dewey sull'esperienza (§ 4); concluderò con alcune considerazioni su esperienza ed inferenza (§ 5).

2. Esperienza e percezione

Vorrei iniziare da un esempio che traggo dalla mia reale esperienza. L'esempio che chiamerò della *moka leggera*. Un giorno, mentre ero immerso nella riflessione su un problema filosofico, sono andato in cucina a preparare un caffè. Quando ho sollevato la moka, dopo aver messo il caffè, mi sono reso conto che qualcosa non andava. Subito ho aperto la moka e ho visto che avevo dimenticato di mettere l'acqua.

Che cosa presenterebbe ciò di interessante? Innanzitutto che è avvenuto senza una specifica riflessione o attenzione da parte mia, senza che me ne rendessi conto, direi. Infatti ho continuato a pensare al problema filosofico che mi impegnava e solo *a posteriori* mi sono chiesto se la vicenda non avesse qualcosa di filosoficamente interessante. Che cosa di preciso? Credo che il caso della moka leggera sia filosoficamente interessante sotto almeno due profili.

Primo: *sensibilmente* mi sono reso conto che qualcosa non andava. Il qualcosa che non andava consisteva nel fatto che qualcosa era diverso dal solito: il peso della moka, più leggera del solito. Dunque si è trattato di un'esperienza il cui contenuto non era solo intrinseco ma si è determinato in relazione all'esperienza passata: l'esperienza passata e la memoria mi hanno fatto avvertire come insolito il peso della moka.

Secondo: *inferenzialmente* ho elaborato la sensazione di insolita leggerezza. L'esperienza dell'insolita leggerezza della moka è stata accompagnata da un certo numero di inferenze. Almeno queste due: (i) l'*ipotesi* che mi fossi dimenticato di mettere l'acqua nella moka e (ii) la *previsione* che aprendo la moka avrei potuto verificare o falsificare l'ipotesi. Infatti, immediatamente, l'ho aperta verificando l'ipotesi. Facendo un'analisi logica dell'esperienza e dell'azione che ne è conseguita si possono dunque distinguere queste inferenze e forse, in modo più sottile, altre ancora (analizzando in particolare il ruolo della memoria nel farmi percepire l'insolita leggerezza della moka¹³). L'analisi può distinguerne vari momenti ed aspetti, eppure l'esperienza ha avuto un suo carattere unitario e una continuità reale. O almeno è così che l'ho vissuta. Infatti, la riflessione su quanto accaduto è completamente *a posteriori*.

Ora la domanda che vorrei porre è questa: ho davvero esperito l'*insolito* peso della moka? Si potrebbe dire che in senso stretto non ho esperito altro che un certo peso, diciamo *h*, della moka, da cui le mie facoltà di ragionamento e memoria hanno sviluppato una serie di inferenze che però non fanno parte del contenuto dell'esperienza *hic et nunc*. Eppure la peculiarità dell'esperienza non sta proprio nel rilevare un peso insolito? E non c'è un senso in cui le inferenze (i) e (ii) appartengono alla mia esperienza?

13 Se la memoria, a differenza della pura ritenzione di sensazioni passate, abbia una natura inferenziale (e quale) non è questione che io possa trattare qui. Sulla memoria come inferenza abduittiva si può vedere D. Wiggins, *Reflections on Inquiry and Truth Arising from Peirce's Method for the Fixation of Belief*, in a cura di C. Misak, *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 99-102.

S

Giovanni Tuzet

Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri...

Forse è opportuno distinguere esperienza e percezione¹⁴. Quello che ho esperito in senso stretto è quello che ho percepito: non ho *percepito* altro che il peso *h* della moka. Vale a dire: non ho percepito l'ipotesi che mi fossi dimenticato di mettervi l'acqua né la previsione che aprendola avrei verificato o falsificato l'ipotesi. Ho percepito solamente il peso *h* e per via di memoria e ragionamento ne ho tratto il resto¹⁵. Ma si può dire che non ho *esperito* altro che *h*? Pare riduttivo dire che il contenuto della mia esperienza sia limitato al peso della moka. Ho esperito il peso della moka e nondimeno la sua insolita leggerezza. Ma anche l'ipotesi e la previsione rientrano in quanto ho esperito? Sarei portato a dire di sì, essendosi trattato di un insieme unitario di percezione, memoria e ragionamento.

Ciò significa che la nozione di esperienza è una nozione ampia che ci permette di comprendere aspetti sensibili e inferenziali che nozioni più strette come quelle di percezione o ragionamento separano? Vi tornerò nella conclusione di questo scritto.

3. Peirce, James e Mead su conoscenza ed esperienza

In una nota serie di articoli del 1868-1869 Peirce sostiene che pensiamo solo attraverso segni¹⁶, che ogni cognizione è determinata inferenzialmente da precedenti cognizioni¹⁷ e che ogni giudizio è il risultato di un'inferenza¹⁸. Ancora nel 1878 sostiene che non c'è giudizio di pura osservazione (*judgment of pure observation*) senza ragionamento¹⁹. Con ciò, Peirce critica la teoria della conoscenza dell'empirismo tradizionale e dunque il fondazionalismo di tipo empirista: la nostra conoscenza non si fonda su dati sensoriali ma si sviluppa elaborando inferenzialmente le sensazioni (che sono a loro volta un tipo di inferenza). Tuttavia in questi scritti di Peirce è presente una tensione fra esternalismo e inferenzialismo, fra la tesi che la conoscenza è conoscenza del mondo esterno e la tesi che la conoscenza non si sviluppa che per inferenze: la seconda tesi sembra implicare degli esiti idealisti incompatibili con la prima.

Dopo il 1900 Peirce rivaluta il ruolo della percezione come fonte di conoscenza, distinguendo fra percepito e giudizio percettivo e sostenendo che il secondo ha un carattere inferenziale (abduittivo) mentre il primo ha un carattere non inferenziale e compulsivo in virtù del quale il percepito si "impone" al soggetto conoscente²⁰. In uno scritto del 1906²¹ Peirce

14 Sulla controversa questione del contenuto non concettuale della percezione, che qui non posso trattare, cfr. almeno J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Harvard 1994 e A. Coliva, *The Argument from the finer-grained content of colour experiences*, in "Dialectica", 2003, 57, pp. 57-70.

15 Ovviamente, *h* non è determinabile con precisione se non con l'ausilio di uno strumento di misura; ciò non toglie che venga percepito.

16 Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, cit., vol. V, §§ 250-253.

17 *Ivi*, vol. V, §§ 259-268.

18 *Ivi*, vol. V, § 318.

19 *Ivi*, vol. II, § 684.

20 *Ivi*, vol. VII, §§ 620-628; vol. V, § 180 e ss. Mi permetto di rinviare al mio, *L'abduzione percettiva in Peirce* ("Aquinas", 2003, XLVI, pp. 307-327), per una discussione dettagliata di questi punti, dei problemi sollevati e delle soluzioni proposte da Peirce o comunque ricavabili dai suoi scritti.

21 Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, cit., vol. V, §§ 612-613.

S *pazio aperto*

precisa la sua opinione su Locke in merito alla concezione della conoscenza come esperienza sensibile di oggetti esterni (*external sensible object*): Peirce trova giustificata la posizione di Locke e trova insensato opporre all'esperienza qualcosa di innato e ad essa eterogeneo²². Qui, si noterà, Peirce sfuma la critica fatta all'empirismo inglese nel 1868-1869 e implicata dalla concezione inferenziale e semiotica della cognizione²³.

Cosa trarne per quello che ci riguarda? Benché spesso vi faccia riferimento, Peirce non tematizza la nozione di esperienza; più spesso si occupa di sensazione, percezione, ragionamento, conoscenza. Dunque ci si potrebbe chiedere se la nozione di esperienza non sia eccessivamente ampia e se un autore sottile come lui eviti per questa ragione di occuparsene, preferendole nozioni più strette. Non altrettanto si potrebbe dire di James, nella cui opera le riflessioni sulla nozione di esperienza sono frequenti e la cui inclinazione sintetica più che analitica favorisce l'appello a tale nozione.

Experience is a process that continually gives us new material to digest. We handle this intellectually by the apperceiving mass of beliefs of which we find ourselves already possessed, assimilating, rejecting, or rearranging in different degrees²⁴.

Una nota tesi di James è che nella nostra esperienza si articolano *parti sostantive* e *parti transitive*. Per la precisione, la tesi è presentata nei *Principles of Psychology* del 1890 a proposito di quanto James chiama "corrente di pensiero" (*stream of thought*)²⁵. In chiave metaforica egli parla rispettivamente di *riposi* e *voli* (*resting-places* e *places of flight*): sua tesi è che un fine costante del nostro pensiero sia il raggiungimento di nuove parti sostantive e che la funzione delle parti transitive sia quella di condurre da una parte sostantiva a un'altra. A questa tesi sono anteriori le analisi psicologiche concernenti le relazioni fra stimoli sensoriali, riflessione ed azione²⁶: nell'ordine della nostra esperienza, dalle impressioni sensoriali (stimolo) si sviluppa una riflessione che ha lo scopo di condurre ad una deliberazione attiva. La riflessione è come un ponte fra due estremi che riguardano il mondo. Per James, il terzo momento è il più importante: la percezione e la riflessione si danno in vista dell'azione. Si tratta della teoria teleologica della mente difesa da James. Con essa, si noti, la problematica epistemologica centrale in Peirce cede il passo non solo alla psicologia ma

22 «It is in some measure nonsensical to talk of a man's nature as opposed to what perceptions force him to think» (*ivi*, vol. V, § 613).

23 *Ivi*, vol. V, § 213 e ss. Ma cfr. *ivi*, vol. V, § 416 (1905) per una critica, che però non sembra rivolta tanto all'empirismo quanto al positivismo, o meglio ad una concezione ingenua dell'esperienza che trascuri l'elaborazione cognitiva delle impressioni sensoriali.

24 W. James, *Humanism and Truth*, in "Mind", 1904, 13, pp. 457-475, p. 460.

25 W. James *The Principles of Psychology* (1890), Harvard University Press, Harvard 1981, p. 219 e ss. È uno dei passaggi dei *Principles* che Peirce maggiormente apprezza (Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, cit., vol. VIII, § 89). Sulla nozione di esperienza cfr. W. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), Harvard University Press, Harvard 1988; Id., *Essays in Radical Empiricism* (1912), Harvard University Press, Harvard 1976; nonché D.C. Lamberth *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

26 W. James, *Reflex Action and Theism* (1881), divenuto il cap. IV di *The Will to Believe* (1897), Harvard University Press, Harvard 1979.



S Giovanni Tuzet

Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri...

anche ai temi della filosofia pratica e morale. Oltretutto, come è ben notato da Calcaterra²⁷, il tema dell'azione, a differenza di come è visto in Peirce, cioè alla luce della generalità di *habits* intellettuali e comportamentali, è visto in James alla luce della particolarità dell'esperienza, del suo carattere individuale e contingente.

Altrettanto note, per restare a James, sono le tesi posteriori che costituiscono quello che egli chiama "empirismo radicale", radicale poiché si propone non solo di non ammettere nulla che non sia oggetto di esperienza diretta, ma anche di non escludere nulla che lo sia. Spicca la tesi secondo cui l'esperienza comprende le relazioni fra esperienze – più precisamente: le relazioni che connettono le esperienze sono relazioni esperite a loro volta (*experienced relations*). Queste idee sono elaborate da James in un quadro monista volto a superare i dualismi fra soggetto e oggetto, mente e mondo²⁸. L'esperienza è il concetto chiave di un simile progetto: il mondo è il processo stesso dell'esperienza²⁹.

Facciamo di nuovo il punto. L'esperienza è un processo che include momenti sensibili ed attivi, componenti soggettive ed oggettive, fattori intellettuali e morali, e che soprattutto, in James, media continuamente fra il vecchio e il nuovo, fra passato e futuro. Una nuova credenza deve conservare il più possibile del precedente patrimonio, secondo James. Il pragmatismo "concilia il vecchio e il nuovo"³⁰. Ciò vale per le credenze e nondimeno per la verità. James parla di "funzione coniugale" (*marriage-function*) della verità: la sua funzione è mediare il vecchio e il nuovo nell'esperienza³¹. Infatti nella determinazione della verità è essenziale il rapporto con le precedenti verità attestate. Anche se non è questa la cosa più importante. Senza dubbio in James è costante l'esigenza di mediare vecchio e nuovo: accrescere la conoscenza è accumulare le credenze, o rivederle o mediarle in modo da mantenerne la coerenza. Ma in chiave pragmatista – e in conformità con la teoria teleologica della mente – ciò che più importa è la relazione con il futuro. Calcaterra cita un passo di James in cui è detto che la relazione più importante dal punto di vista pratico è "la relazione di una cosa con le sue conseguenze future"³².

27 R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 88-90.

28 Cfr. W. James, *Does 'Consciousness' Exist?*, in "Journal of Philosophy", 1904, 1, pp. 477-491; Id., *A World of Pure Experience*, in "Journal of Philosophy", 1904, 1, pp. 533-543, pp. 561-570. Entrambi questi testi si trovano anche in W. James, *Essays in Radical Empiricism* (1912), cit.

29 Ma se nel contenuto dell'esperienza si distinguono componenti soggettive e oggettive, come James riconosce, ci si può chiedere che senso abbia sostenere una posizione formalmente monista in cui le dualità vengono sostanzialmente reintrodotte.

30 «New truth is always a go-between, a smooth-over of transitions. It marries old opinion to new fact so as ever to show a minimum of jolt, a maximum of continuity» (W. James, *Pragmatism* [1907], Harvard University Press, Harvard 1979, p. 35). Così peraltro Peirce: «belief is partly determined by old beliefs and partly by new experience» (Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, cit., vol. III, § 161).

31 W. James *Pragmatism*, cit., p. 37: «Purely objective truth, truth in whose establishment the function of giving human satisfaction in marrying previous parts of experience with newer parts played no rôle whatever, is nowhere to be found. The reasons why we call things true is the reason why they are true, for 'to be true' means only to perform this marriage-function». Cfr. D.C. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, cit., p. 53, pp. 92-93. Su certi fraintendimenti a proposito della cd. concezione pragmatista della verità rinvio al mio *Scetticismo, verità, fonti conoscitive* (in "Ragion Pratica", 2004, 23, pp. 617-622, p. 619).

32 R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., p. 93. Cfr. anche W. James, *The Will to*



S *pazio aperto*

Pur in maniera meno accentuata questa sensibilità è presente anche in Mead. Calcaterra cita³³ un passo di Mead in cui è detto che noi “continuamente interpretiamo ciò che vediamo attraverso una qualche rappresentazione di una possibile condotta futura”. L’idea è chiaramente di matrice pragmatista. Sembrerebbe voler dire che la nostra esperienza non è mai esperienza di un *hic et nunc* ma sempre di una relazione fra presente e futuro, o in senso ancora più complesso di relazioni fra passato, presente e futuro. In un passaggio di *Mind, Self and Society* (libro pubblicato postumo nel 1934), Mead fa l’esempio di una palla percepita mentre cade: anche se ne vediamo solo una parte il contenuto della nostra esperienza non è il cadere di una parte della palla, ma il cadere della palla, e comprende la memoria di dov’era la palla e l’anticipazione di dove sarà.

We see a ball falling as it passes, and as it does pass part of the ball is covered and part is being uncovered. We remember where the ball was a moment ago and we anticipate where it will be beyond what is given in our experience³⁴.

L’esempio è molto significativo e sembra implicare uno stretto legame fra esperienza e inferenza. Ma si può replicare che quanto vale per l’esperienza non vale per la percezione in senso stretto. Ossia, possiamo dire che il contenuto della nostra esperienza è fatto anche di memoria e anticipazioni, ma è più dubbio che si possa dirlo del contenuto percettivo. Quando percepisco la palla nel momento *t*, non percepisco anche il suo movimento passato e futuro. Ma la mia esperienza della palla in *t* è anche esperienza del suo movimento passato ed anticipazione di quello futuro³⁵.

Non si può dire lo stesso della *moka leggera*? Si può dire che il contenuto della mia esperienza è stato l’*insolito* peso della moka (determinato attraverso la memoria, la percezione, il ragionamento), ma non si può dire che tale sia stato il contenuto della mia percezione³⁶. Quello che ho percepito è stato il peso *h*, non un peso *insolito*. Il caso della palla e quello della moka differiscono per il fatto che la palla è in movimento e nell’esperienza del suo ca-

Believe, cit., p. 67: «The permanent presence of the sense of futurity in the mind has been strangely ignored by most writers, but the fact is that our consciousness at a given moment is never free from the ingredient of expectation». Ciò che sarebbe interessante fare a questo proposito, ma non è possibile qui, è un confronto fra le diverse versioni della *massima pragmatica* in Peirce e i diversi modi in cui ne rende conto e in cui la accoglie James.

33 R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell’esperienza*, cit., p. 125.

34 G.H. Mead, *Mind, Self, & Society* (1934), University of Chicago Press, Chicago 1967, p. 176.

35 Cfr. il seguente passaggio sulla percezione come inferenza ipotetica (abduittiva) e sull’esperienza come insieme di memoria, percezione, anticipazione: «Our environment exists in a certain sense as hypotheses. ‘The wall is over there’, means ‘We have certain visual experiences which promise to us certain contacts of hardness, roughness, coolness’. Everything that exists about us exists for us in this hypothetical fashion. Of course, the hypotheses are supported by conduct, by experiment, if you like. We put our feet down with the assurance born out of past experience, and we expect the customary result» (G.H. Mead, *Mind, Self, & Society*, cit., p. 247). Su percezione, memoria e aspettazione cfr. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, cit., vol. VII, § 657.

36 Se peraltro le relazioni che connettono le esperienze fossero anch’esse oggetto di esperienza (D.C. Lamberth, *William James and the Methaphysics of Experience*, cit., pp. 18-23), si potrebbe dire che nel caso della moka leggera io abbia esperito le relazioni fra i pesi e cioè la loro differenza.

S

Giovanni Tuzet

Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri...

dere entrano in qualche modo i suoi stati immediatamente passati e futuri, mentre la moka non è in movimento e nell'esperienza del suo peso entrano non i suoi stati immediatamente passati e futuri ma il suo peso in situazioni analoghe del passato. Tuttavia il caso della moka è più interessante, a mio avviso, non solo perché la memoria risale ad esperienze più lontane, ma soprattutto perché nell'esperienza dell'insolito peso si producono in maniera non riflessa un'inferenza esplicativa dell'insolito peso ed una predittiva volta al fine di verificare o falsificare quella esplicativa³⁷.

Dunque, ai fini dell'analisi, sembra legittimo e opportuno distinguere le componenti dell'esperienza. Ma il pregio della nozione di esperienza non è proprio quello di tenere in uno componenti distinguibili come memoria, percezione, ragionamento? Il suo pregio non è quello di denotare l'insieme di queste componenti nella continuità del nostro vissuto e nelle transazioni, come direbbe Dewey, che abbiamo con il mondo?

4. Dewey sull'esperienza

La nozione di esperienza è una di quelle con cui Dewey cerca di illustrare la dinamica progressiva della relazione fra intelligenza e mondo. L'empirismo classico si è preoccupato prevalentemente, se non esclusivamente, di rendere conto del mondo esterno a partire dal punto di vista interno del soggetto conoscente, ma per Dewey il concetto di *esperienza* riduce notevolmente il dualismo fra esterno ed interno. Uno degli scritti più importanti in cui egli lavora a tale nozione è *The Need for a Recovery of Philosophy*, del 1917³⁸. L'esperienza non è mai esperienza di un oggetto da parte di un soggetto, ma interazione fra soggetto ed oggetto, fra organismo ed ambiente, o meglio *transazione* (intendendo con tale termine una relazione i cui *relata* non sussistono di per sé, ma solo nei termini della relazione stessa). L'alleanza storica di empirismo ed idealismo (Berkeley) mostra le evidenti difficoltà dell'empirismo classico. Non v'è un soggetto separato dal mondo né vi sono oggetti puramente osservabili senza avere con essi altre interazioni che non puramente spettatoriali: vi sono piuttosto delle *transazioni*³⁹. L'evoluzione mostra come il soggetto è una forma di vi-

37 Su esperienza e predizione cfr. il classico H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, The University of Chicago Press, Chicago 1938.

38 J. Dewey, *The Middle Works of J. Dewey*, a cura di J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1976-1983, vol. X, pp. 3-48. Cfr. H.O. Mounce, *The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*, Routledge, London-New York 1997, p. 149 e ss. Vedi anche J.R. Shook, *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, Vanderbilt University Press, Nashville (TN) 2000, e J.J. Marcio, *Abductive Inference, Design Science, and Dewey's Theory of Inquiry*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", 2001, 37, pp. 97-121.

39 Sulla nozione di transazione (*transaction*) in Dewey, cfr. specialmente la sua opera del 1938 *Logic: The Theory of Inquiry*, ora in *The Later Works of J. Dewey*, a cura di J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1981-1990, vol. XII. Si può dire che questa nozione riprende, pur in forma diversa, il rapporto di interazione tra soggetto e oggetto descritto da Mead facendo leva sul principio pragmatista dell'azione. Ciò non pregiudica peraltro una precedente influenza di Dewey su Mead. (Cfr. ad es. J. Dewey, *The Middle Works of J. Dewey*, cit., vol. III, pp. 101-106 e pp. 128-144, del 1906).

S *pazio aperto*

ta in continuità con l'ambiente. L'esperienza non è primariamente "conoscenza", ma "modi di fare e di patire". Infatti nell'esperienza si intrecciano elementi di attività e di passività e la nozione di esperienza è molto più ampia e complessa della nozione di conoscenza – si consideri solo il fatto che l'ignoranza è uno dei principali aspetti dell'esperienza⁴⁰.

Più in dettaglio è interessante notare il legame fra esperienza ed inferenze. L'esperienza, per Dewey, non è mera registrazione di un dato (*given*), ma si allarga alla previsione di esperienze future; non è limitata ad un *hic et nunc*, ma si svolge in una dimensione diacronica; non è esperienza dell'immediato, ma è sempre inferenziale⁴¹. Vi è una relazione essenziale fra esperienza ed inferenza in virtù del carattere anticipatorio (*anticipatory*) dell'esperienza, giacché la dimensione prospettiva dell'esperienza è più importante della sua dimensione retrospettiva⁴².

Dunque, esperienza è anche o soprattutto capacità di previsione, pur non essendo, in senso stretto, esperienza del futuro. Quanto al legame con il futuro, non si può non menzionare un'altra importante tesi di Dewey sviluppata nella sua pedagogia: fare un'esperienza è imparare qualcosa, imparare qualcosa che può essere impiegato nella vita futura⁴³. (Tuttavia, si potrebbe obiettare, questo vale per l'esperienza pratica ma non vale, o vale in modo meno evidente, per l'esperienza percettiva).

D'altra parte il rapporto fra esperienza ed inferenza non riguarda solo le inferenze predittive. C'è un senso in cui l'esperienza *hic et nunc* ha un legame con l'esperienza passata e con le inferenze esplicative. La palla di Mead e soprattutto la moka leggera sembrano confermarlo. L'esperienza non è (solo) uno stato mentale caratterizzato dalla presenza di certi contenuti: è (anche) un "mettere alla prova"⁴⁴. L'esperienza è infatti il campo in cui le ipotesi vengono messe alla prova, in cui si valutano le supposizioni, in cui vengono testate le soluzioni ai problemi pratici. Anche ammettendo che il nucleo dell'esperire sia costituito dall'esperienza sensibile e dalla sua ricettività, si deve riconoscere che l'esperienza sensibile non si riduce ad un insieme discontinuo di stimoli prodotti da oggetti esterni: l'esperienza è costituita da relazioni, e trova origine nelle interazioni fra organismi ed ambiente (nelle *transazioni* di cui parla Dewey).

In sintesi, secondo la formula divenuta celebre, per Dewey non è possibile una "conoscenza spettatoriale", giacché il conoscere è una forma dell'agire, e nel fare esperienza il soggetto interviene sul mondo⁴⁵. Infatti, secondo Dewey, i nostri processi cognitivi si originano da problemi da risolvere e non da un astratto amore di conoscenza.

40 Sempre di Dewey cfr. *Experience and Nature* del 1925, ora in Id., *The Later Works of J. Dewey*, cit., vol. I.

41 J. Dewey, *The Middle Works of J. Dewey*, cit., vol. X, p. 6.

42 *Ivi*, vol. X, pp. 10, 15 e ss.

43 Cfr. in particolare J. Dewey, *Democracy and Education* (1916), ora in Id., *The Middle Works of J. Dewey*, cit., vol. IX, Cfr. F. Pinto Minerva, *Immaturità e crescita. Intelligenza ed esperienza*, in a cura di N. Filograsso-R. Travaglini, *Dewey e l'educazione della mente*, FrancoAngeli, Milano 2004. (Ringrazio Ana Paola Romo per questo spunto).

44 In particolare, sulla relazione fra esperienza e futuro e sulla nozione di esperienza nel pensiero americano cfr. J.-P. Cometti, *L'Amérique comme expérience*, Publications de l'Université de Pau, Pau 1999. Sulla concezione deweyana del conoscere come attività cfr. R. Frega, *John Dewey: dal pragmatismo semantico al pragmatismo epistemologico*, in "Discipline filosofiche", 2004, XIV, pp. 43-62. Cfr. J. Dewey, *The Middle Works of J. Dewey*, cit., vol. X, p. 367.

45 Cfr. I. Hacking, *Conoscere e sperimentare*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 155.

S Giovanni Tuzet
Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri...

James ricordava che più importante non è copiare il mondo, ma *arricchirlo*. L'esperienza non si sottrae a questa logica, giacché si lega alle nostre facoltà immaginative, capaci di ipotizzare ed innovare. Così come l'esperienza non deve essere pensata separatamente dalle nostre facoltà di immaginazione e creazione, l'immaginazione non deve essere intesa nei termini romantici della fantasia o dell'evasione: l'immaginazione partecipa del reale orientandone lo sviluppo, cercando di migliorarlo rispetto ai fini scelti. L'immaginazione crea nuove *possibilità* che l'esperienza mette alla prova.

A questo punto è utile una digressione. È interessante vedere come Dewey abbia apprezzato e ripreso il pensiero del giurista americano Oliver Wendell Holmes e come lo strumentalismo filosofico del primo si appoggi in qualche misura allo strumentalismo giuridico del secondo e al suo "sperimentalismo". Holmes, che diverrà giudice della Corte suprema degli Stati Uniti, fu tra i membri del *Metaphysical Club*, circolo di scienziati, giuristi e filosofi da cui prese le mosse il Pragmatismo intorno al 1870⁴⁶. Quello che egli nel corso di una lunga carriera ribadisce invariabilmente è il carattere strumentale del diritto e della giurisprudenza: diritto e giurisprudenza sono degli strumenti che servono dei fini sociali e politici (la continuità con i precedenti, ad esempio, non è per Holmes un principio invalicabile)⁴⁷. È rimasto celebre in particolare l'attacco che egli sferra alla presunta logica giuridica, nel suo importante libro del 1881, *The Common Law*, che inizia precisamente così: la vita del diritto non è stata la logica, è stata l'*esperienza*⁴⁸. Si tratta in verità di un *incipit* a carattere retorico più che di un principio teorico o di un programma operativo – lo stesso Holmes che da un lato critica la sillogistica applicata al diritto dall'altro riconosce l'importanza di una logica della ricerca e della scoperta. Quello che importa capire è come si configuri qui la nozione di esperienza. Opposta alla logica dei formalisti, essa è ricca in quanto vaga, capace di evocare un insieme di *habits*, di perizia tecnica e prudenza, di razionalità strumentale e coerenza interna, di regole consolidate e nuovi tentativi⁴⁹.

I temi giuridici e politici hanno un'importanza non secondaria nella riflessione di Dewey⁵⁰. Egli ha apprezzato e sottolineato il carattere "sperimentale" del pensiero e dell'opera di Holmes⁵¹.

46 Cfr. L. Menand, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, Farrar, Straus e Giroux, New York 2001; J.D. Miller, *Holmes, Peirce and Legal Pragmatism*, in "The Yale Law Journal", 1975, 84, pp. 1123-1140.

47 O.W. Holmes, *The Common Law* (1881), Little, Brown & Company, Boston 1923, p. 126: «precedents should be overruled when they become inconsistent with present conditions».

48 «The life of the law has not been logic: it has been experience» (*ivi*, p. 1).

49 Le regole del *common law* sanno adattarsi a nuove ragioni rispetto a quelle per cui sono state pensate in precedenza (*ivi*, p. 5), e quando tali adattamenti sono operati dai giudici le pronunce giudiziali hanno un carattere legislativo (*ivi*, p. 35). Sulla perenne tensione, manifestamente viva in Holmes, fra conservazione e riforma del *common law*, cfr. T.C. Grey, *Holmes and the Legal Pragmatism*, in "Stanford Law Review", 1989, 41, pp. 787-870, p. 807 e ss.

50 Vedi specialmente C. Faralli, *John Dewey*, Clueb, Bologna 19902. Sul ragionamento giuridico nella prospettiva di Dewey, cfr. N.D. McCormick, *On Legal Decision and Their Consequences: From Dewey to Dworkin*, in "New York University Law Review", 1983, 58, pp. 239-258 e M. Mendell, *Dewey and the Logic of Legal Reasoning*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", 1994, 30, pp. 575-635.

51 Cfr. l'articolo di Dewey *Justice Holmes and the Liberal Mind* (1928), in J. Dewey, *The Later Works of J. Dewey*, cit., vol. III, pp. 177-183. A chi sostenga che in Holmes manchi una "filosofia sociale",

S *pazio aperto*

Sperimentalità significa apertura, libertà, possibilità di apprendimento e di crescita. In letteratura si ricorda spesso l'opinione di Holmes secondo cui anche la Costituzione americana è un esperimento, pensando l'esperienza non come un recepire ma come una relazione attiva, un mettere alla prova:

he [Holmes] believes that, within the limits set by the structure of social life (and every form of social life has a limiting structure), the organized community has a right to try experiments. And in his ken, this legal and political right is itself based upon the fact that experimentation is, in the long run, the only sure way to discover what is wisdom and in whom it resides⁵².

In Holmes il rifiuto di una logica giuridica formale (l'applicazione della sillogistica al diritto) è dettato dalla convinzione che tale approccio impedisca le sperimentazioni e comporti un irrigidimento concettuale – quando si pretende di fissare l'unico e preciso significato di un concetto giuridico si interdice lo spazio per la sperimentazione. A questo proposito, come è stato notato, mentre l'Holmes giudice della Corte suprema rivisiterà un certo approccio tradizionale, il primo Holmes presenta la giurisprudenza in termini di grande apertura, caratterizzando i concetti giuridici come aree di ricerca (*areas of inquiry*)⁵³. D'altro canto si è notato che soprattutto il primo Holmes è debitore di un approccio concettuale al diritto, che gli deriva proprio dall'impostazione formalista che non cessa di criticare, con la differenza che egli cerca di collocare le analisi concettuali in un quadro storico ed esperienziale più che logico. Dewey osserva correttamente che Holmes non è contro la logica *tout court*: tanto critica il formalismo quanto auspica una logica sperimentale e sensibile ad una dimensione valutativa.

What he [Holmes] wants is a logic of probabilities. Such a logic involves distinctions of degree, consideration of the limitation placed upon an idea which represents the value of one type of desire by the presence of ideas which express neighboring, but competing interests. These requirements can be met only by employing the method borrowed, as far as possible from science, of comparison by means of measuring and weighing⁵⁴.

La continuità fra sperimentare e valutare caratterizza così la logica giuridica, che non si occupa di problemi formali ma di concrete dispute fra interessi diversi.

He objects to domination of law by classic logic in the interest of a logic in which precision is material or quantitative, not just formal. To rely on deduction from a formal concept of, say, liberty

Dewey risponde che la sua filosofia giuridica e sociale è parte della sua concezione "sperimentale" della vita e del pensiero. Cfr. F.R. Kellog, *A Pragmatic Theory of Legal Classification*, in a cura di R. Kevelson, *Peirce and Law*, Peter Lang, New York 1991, pp. 79-98, p. 79: «Holmes' pragmatism was grounded in an understanding of the manner in which the community actually develops its rules of conduct and proceeds to explain to itself how these rules are to be interpreted and how original controversies are to be deemed».

52 J. Dewey, *The Later Works of J. Dewey*, cit., vol. III, p. 179.

53 «In this mode of analysis legal concepts are not static classes but evolving questions, and do not have clear boundaries, but rather something akin to 'horizons'» (F.R. Kellog, *A Pragmatic Theory of Legal Classification*, cit., p. 87).

54 J. Dewey, *The Later Works of J. Dewey*, cit., vol. III, p. 180.

S

Giovanni Tuzet

Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri...

as applied to contract relations is but a way of hindering judges from making conscious, explicit, their reasons of social policy for favoring the execution of one kind of desire rather than another⁵⁵.

Il formalismo nasconde le reali poste in gioco, ossia i valori e gli interessi che debbono essere confrontati e misurati giudizialmente nei casi particolari. Per Dewey l'*adjudication* è sostanzialmente valutazione di interessi, e anche le pratiche in cui essi si misurano – *customs* – non sono mai indipendenti, ma si determinano in modo conflittuale.

I do not think it paradoxical to say that while there would not be laws unless there were social customs, yet neither would there be laws if all customs were mutually consistent and were universally adhered to⁵⁶.

Ora, che cosa trarre da tutto ciò sul tema dell'esperienza? Se l'esperienza ha un ruolo sifatto nella vita sociale e nelle questioni politico-giuridiche, è evidente che si tratta di una nozione molto ampia di esperienza, che implica non solo memoria e ragionamento ma anche valutazioni e principi di condotta. Non avrebbe senso dire, parafrasando Holmes, che l'esperienza *percettiva* è la vita del diritto. Dewey sembra dunque operare in questo modo, nel complesso: accoglie un'accezione molto ampia di esperienza e ne applica le caratteristiche ad accezioni più ristrette, come ad esempio l'esperienza *percettiva*, che egli, come vedremo fra poco, traduce in una dinamica essenzialmente attiva. È dubbio che ciò sia del tutto legittimo, benché le tesi di Dewey sull'esperienza in senso ampio (riduzione del dualismo fra interno ed esterno, esperienza come transazione con il mondo, esperienza come sperimentazione) siano senz'altro condivisibili.

5. Esperienza ed inferenza

Per Dewey, in un articolo del 1896 (*The Reflex Arc Concept in Psychology*), la dinamica di *stimolo* e *risposta* (il cd. principio dell'arco riflesso), quantunque sia divenuta un principio teorico unificatore della psicologia del tempo, ha il difetto di alimentare dei nuovi dualismi – il dualismo fra strutture periferiche e strutture centrali, quello fra stimolo sensibile e risposta pratico-intellettuale:

what is wanted is that sensory stimulus, central connections and motor responses shall be viewed, not as separate and complete entities in themselves, but as divisions of labor, functioning factors, within the single concrete whole, now designed the reflex arc⁵⁷.

55 *Ivi*, vol. III, pp. 180-181.

56 *Ivi*, vol. III, p. 327.

57 J. Dewey, *The Early Works of J. Dewey*, a cura di J.A. Boyston, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1967-1972, vol. V, p. 97. Dewey preferisce parlare di *funzioni* piuttosto che di *entità* psicologiche (cfr. *ivi*, vol. V, p. 104, p. 107); di *circuito* più che di *arco riflesso* (cfr. *ivi*, vol. V, p. 102, p. 109). Cfr. H. Joas, *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of his thought*, cit., pp. 66-68.

S *pazio aperto*

In effetti, se la dinamica psicologica si riducesse ad una relazione diadica fra stimolo e risposta vi sarebbe espunta o vi sarebbe inspiegabile ogni dimensione di intenzionalità e di creatività. Al contrario, Dewey sostiene che un *suono*, ad esempio, non è uno stimolo ma un *atto*, l'atto del sentire⁵⁸. Calcaterra⁵⁹ rileva che questa tesi, sostanzialmente confermata in opere successive⁶⁰, è ripresa anche da Mead. Ora ad essa si può replicare che l'enfasi sull'atto psichico ne traduce la dinamica psicologica in un processo soggettivo e volontario, sul quale James potrebbe forse convenire ma non certamente Peirce⁶¹. La teoria teleologica della mente difesa da James concepisce la sensazione e la riflessione in vista dell'azione. Anche Peirce, nel 1903, giungerà ad articolare percezione, pensiero e azione intenzionale dicendo che gli elementi di ogni concetto entrano nella logica del pensiero attraverso la percezione e vi escono attraverso i propositi d'azione⁶². Tuttavia, si noti, l'accento realista di Peirce è su *habits* generali, sulle disposizioni condivise dagli oggetti o dagli organismi che abbiano acquisito un determinato modo di rispondere a certi stimoli esterni; è sull'azione "generalizzata" e non sulla risposta *hic et nunc* di un organismo individuale. In questo senso si avvicina al realismo di Peirce la concezione funzionale degli universali elaborata da Mead, secondo il quale l'universalità è data da una relazione funzionale, nel riconoscimento e nell'uso di certi (tipi di) oggetti⁶³. L'azione del sedersi, ad esempio, ha un'universalità che dipende dal fatto che può avere luogo rispetto ad un numero indefinito di sedie particolari e non è riducibile ai singoli atti *hic et nunc*⁶⁴. Inoltre, Peirce sottolinea nel 1903 come la percezione abbia un carattere compulsivo che la rende un fenomeno psichico radicalmente diverso dai fenomeni psichici volontari, mentre l'enfasi di Dewey sull'atto del sentire sembra farne un fenomeno volontario.

Quali siano state le accentuazioni indebite delle differenze fra James e Peirce, e quali siano stati i rapporti fra il realismo pragmatista di Peirce, lo strumentalismo di Dewey, il funzionalismo di Mead, si può comunque dire che i quattro sono accomunati da una concezio-

58 J. Dewey, *The Early Works of J. Dewey*, cit., vol. V, p. 101.

59 Cfr. R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 128-132.

60 Cfr. J. Dewey, *The Later Works of J. Dewey*, cit., vol. I, pp. 85, 250-255; *ivi*, vol. XII, pp. 509-510.

61 Cfr. il già visto W. James, *Reflex Action and Theism*, poi divenuto il cap. IV di *The Will to Believe*, cit. Si consideri che il suono ha delle qualità oggettive irriducibili agli atti di ascolto. Si può ammettere peraltro la distinzione fra il suono e la sua integrazione in un processo psichico, ma non è evidente in che senso tale integrazione costituisca un atto.

62 «The elements of every concept enter into logical thought at the gate of perception and make their exit at the gate of purposive action; and whatever cannot show its passports at both those two gates is to be arrested as unauthorized by reason» (Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, cit., vol. V, § 212).

63 «It may be said that there cannot be a universal response, but only a response to a particular object. On the contrary, in so far as the response is one that can take place with reference to the brick, a stone, a hammer, there is a universal in the form of the response that answers to a whole set of particulars, and the particulars may be indefinite in number, provided only they have certain characters in relation to the response» (G.H. Mead, *Mind, Self, & Society*, cit., p. 84).

64 Si consideri che l'*altro generalizzato*, celebre nozione di Mead, è in questo senso l'universalizzazione del processo di assunzione di ruoli e attitudini. «The very universality and impersonality of thought and reason is from the behavioristic standpoint the result of the given individual taking the attitudes of others toward himself, and of his finally crystallizing all these particular attitudes into a single attitude or standpoint which may be called that of the 'generalized other'» (*ivi*, p. 90). Cfr. la ricostruzione che ne dà R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 142-153.

S

Giovanni Tuzet

Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri...

ne dinamica, processuale, evolutiva dell'esperienza⁶⁵. Ma ciò, ancora, comporta l'assunzione di una nozione ampia di esperienza, in cui sono distinguibili diverse componenti. Si può ammettere questa nozione ampia al fine di denotare l'insieme di memoria, percezioni, emozioni, ragionamenti, azioni in cui si articola il nostro vissuto. In questo senso ampio si denota qualcosa di unitario e continuo, in cui senz'altro hanno luogo delle inferenze. Ma il riconoscimento di questa unità non deve impedire, si può aggiungere, gli sforzi per una precisa, analitica distinzione delle sue componenti. Perché si dovrebbero distinguere tali componenti? Per ragioni sia teoretiche sia pratiche, ritengo.

Fra le ragioni teoretiche si noti innanzitutto la differenza fra *fare un'esperienza* e *avere esperienza*: nella prima è implicato qualcosa di singolare e di nuovo, nella seconda qualcosa di generale e passato. Si confrontino questi esempi:

- (1) Il viaggio in India è stato una bella esperienza
- (2) La guida aveva molta esperienza.

In (1) si tratta dell'esperienza di qualcosa nella sua singolarità. Mentre in (2) si tratta dell'esperienza accumulata nel tempo esercitando una certa attività. Si considerino inoltre i rilievi fatti a proposito della moka leggera e della differenza fra percepito ed esperito: ho *percepito* il peso *h* della moka, ma ho *esperito* il confronto fra *h* e il peso percepito in analoghe situazioni del passato. Si valutino in più le differenze fra tipi di esperienza; ad esempio il fatto che nell'esperienza pratica il momento anticipatorio è più marcato che in altri tipi di esperienza come l'esperienza estetica (nella quale si tratta di apprezzare qualcosa in sé, non per le sue conseguenze future)⁶⁶. E analogamente si considerino le diverse conseguenze che possono trarsi da un tipo o un altro di esperienza. Si confrontino questi esempi:

- (3) Hai visto una regata, dunque sai andare a vela
- (4) Hai seguito un corso di vela, dunque sai andare a vela.

L'inferenza sulla base di (3) è illegittima, mentre è legittima quella in base a (4). La ragione ne è chiara: da un certo tipo di *esperienza pratica* siamo legittimati ad inferire certe conseguenze pratiche; ma da un certo tipo di *esperienza percettiva* non siamo legittimati ad inferire certe conseguenze pratiche.

Viste alcune ragioni teoretiche, fra le ragioni pratiche a favore di una distinzione fra le componenti dell'esperienza possiamo menzionare quella valida nei tribunali: ai testimoni si chiede di riportare quanto hanno visto o sentito (percepito), non quanto hanno valutato o inferito (esperito in senso ampio). Se memoria, percezione e ragionamento non fossero distinguibili, una siffatta disposizione giuridica non avrebbe senso⁶⁷. Ma la nostra esperienza

65 C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972, p. 362.

66 Cfr. G.H. Mead *The Nature of Aesthetic Experience*, cit., pp. 382-393: l'esperienza estetica è diversa da quella pratica nella misura in cui il sentire è diverso dal fare. Cfr. l'idea di esperienza estetica come *consummation* in J. Dewey, *The Later Works of J. Dewey*, cit., vol. I, p. 266 e ss.

67 Cfr. il nostro *Codice di procedura penale*, art. 194. Ma si potrebbe sostenere che proprio perché memo-

S *pazio aperto*

conferma che un senso ce l'ha: chi vorrebbe essere giudicato in base a testimonianze valutative o che vertono su quanto il testimone suppone aver preceduto o seguito quanto ha percepito? Poniamo che il soggetto A veda i soggetti B e C allontanarsi assieme e sia a conoscenza della loro accesa rivalità; poniamo inoltre che B sia trovato assassinato poco dopo e che C sia indiziato per l'omicidio. Potrebbe A dire di avere esperito l'assassinio di B? È molto dubbio. Tuttavia, potrebbe dire di avere visto B allontanarsi con C, di avere eventualmente provato un sentimento di preoccupazione, di avere in qualche modo presagito il fatto. Nell'esperienza di A rientrano delle inferenze, ma ciò non autorizza a dire che quanto inferito da A abbia lo stesso valore e ruolo epistemico di quanto percepito da A, o che A abbia esperito quanto ha inferito nello stesso modo in cui ha esperito quanto ha percepito.

Per concludere. La nozione di esperienza è tanto vaga quanto ricca di implicazioni. Il complesso rapporto che essa intrattiene con la conoscenza, le nostre capacità inferenziali, la vita sociale e i valori ne fa un tema filosofico di grande suggestione. Le relazioni fra esperienza ed inferenze sono di particolare interesse in un'ottica pragmatista. Ma sono proprio le sue diverse implicazioni, come segnalato dagli esempi (1)-(4) e dai casi considerati, a rivelare le diverse connotazioni di ciò che intendiamo per "esperienza" e a ricordare che il loro intreccio è suscettibile tanto di una visione complessiva quanto di un'analisi più specifica.

ria, percezione e ragionamento non sono chiaramente distinguibili, ovvero indipendentemente descrivibili, siffatta disposizione ha un senso diverso da quello che siamo soliti (o desidereremmo) attribuirle.

V entaglio delle donne

A cura di Maria Teresa Pansera

*Il pensiero femminile è intessuto
di passioni, progetti,
saperi, conflitti,
responsabilità e speranze; è
pensato da donne che collocano
alla base delle proprie esperienze
pratiche e teoretiche la loro
identità di genere, interrogandosi
su una possibile specificità del
filosofare al femminile.*

- Maria Teresa Russo

Nostalgia e speranza dell'anima esiliata.

Categorie religiose nell'opera di María Zambrano

B @bel

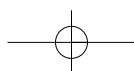
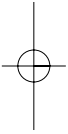


- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



PRESENTAZIONE

Il saggio di Maria Teresa Russo presenta il percorso seguito da María Zambrano nel ricercare la genesi della “persona”. di quel soggetto “diverso” in cui poesia e filosofia, sentimento e intelletto, passione e rigore concorrono a costituire la tensione necessaria per un’adesione più profonda del pensiero alla vita. Antigone, Giobbe e Agostino rappresentano le tre figure emblematiche di questo passaggio: Antigone, immagine dell’aurora della coscienza, prefigura la nuova modalità di essere persona; Giobbe cerca in Dio le risposte ai suoi interrogativi sulla vita mentre Agostino, con il recupero dell’interiorità, segna la nascita di un uomo nuovo, finalmente completo. in quanto attraverso la confessione l’io, offrendosi allo sguardo dell’altro, diviene trasparente a se stesso e riesce a ricostruire la propria identità.





Maria Teresa Russo

NOSTALGIA E SPERANZA DELL'ANIMA ESILIATA Categorie religiose nell'opera di María Zambrano

1. *María Zambrano e la ragione poetica*

Secondo l'espressione di José Luis Aranguren, María Zambrano è doppiamente "eretica": *eretica della filosofia*, perché scrive poeticamente ed *eretica della poesia*, perché, in senso stretto, non ha scritto alcuna poesia. La prosa poetica di Zambrano intende, infatti, fondere in un'unica forma espressiva il discorso filosofico e l'intuizione poetica.

Questo sforzo di sintesi manifesta la convinzione innanzi tutto che la filosofia debba riflettere la vita e modellarsi sulla vita, sia per le questioni che affronta sia per il linguaggio che adotta. Si tratterebbe di quel pensiero che Hannah Arendt qualificava felicemente come *pensiero appassionato*, dove pensare e vivere, ragione e cuore si mostrano un tutt'uno. Ma con la sua *ragione poetica* Zambrano intende fare ancora un passo in più, oltre a questo primo, che non la differenzierebbe molto dai grandi avversari del razionalismo e dell'idealismo. Per lei, infatti, è possibile penetrare con la ragione nel cerchio dell'ineffabile, portarsi fino al limite del dicibile e tentare di renderlo oggetto di una riflessione che utilizzi simboli e immagini.

Non a caso l'immagine che la stessa Zambrano ha giudicato più espressiva del suo stile speculativo è l'aurora. Il suo è un *pensiero aurorale*, perché la luce ancora indefinita dell'alba sta a significare sia una nuova modalità di conoscenza sia l'incertezza della libertà, che prelude a una vita nuova. L'aurora è come offerta, non si impone come la chiarezza meridiana della luce del sole, metafora, invece, della razionalità moderna. In aperta critica al razionalismo moderno, atteggiamento più imperativo che contemplativo, di fronte a cui la vita o si annichila o si ribella, María Zambrano intraprende il cammino di restituire oggettività alla vita e vita all'oggettività. Da qui l'interesse per temi quali l'anima, l'amore, l'esperienza mistica, la nascita e il manifestarsi del sacro, la molteplicità del tempo, il sogno: per tutto quanto, insomma, sfugge alla pura oggettivazione analitica.

Se Zambrano può dunque essere considerata una pensatrice di confine, la consegna del Premio *Principe de Asturias de Humanidades* nel 1981 e del *Premio Cervantes* per la letteratura nel 1988 le ha comunque riconosciuto pieno diritto di cittadinanza nell'ambito letterario. Allo stesso tempo, si può affermare che tra i filosofi d'area spagnola degli ultimi cinquant'anni, María Zambrano (1904-1991) sia senz'altro la più nota al pubblico italiano, anche per merito delle numerose traduzioni apparse recentemente nel nostro Paese e delle celebrazioni per il centenario della nascita.

Originaria di Malaga, allieva di Ortega y Gasset e di Zubiri, insegnerà all'Università di Madrid fino allo scoppio della guerra civile. Dal 1939, la sua condizione di esiliata la condurrà in



V entaglio delle donne

Messico, Portorico, Cuba, Parigi. Particolarmente significativi saranno gli anni di permanenza a Roma (1953-1964), dove Zambrano entra a far parte di quella comunità di intellettuali che anima la vita culturale della capitale, tra i quali Cristina Campo, Elémire Zola ed Elena Croce.

La partecipazione diretta ai drammatici eventi storici della sua epoca, la rese interprete sensibile dei sintomi della crisi che l'Europa stava attraversando: ma l'insufficienza del razionalismo, la vanità delle utopie, l'involuzione della storia europea non sono semplicemente rilevati e analizzati. Zambrano ne tenta un'ermeneutica in vista di una ricostruzione: per questo si chiede chi sia veramente l'uomo e cosa realmente muova la sua storia. La sua è, come ha notato Pedro Cerezo, una *pneumatologia della storia*¹, ossia un'interpretazione della storia a partire dal manifestarsi dell'uomo come persona. Ciò la conduce da un lato a mostrare la condizione labirintica della persona umana e il suo originario desiderio di unità, dall'altro, a sottolineare, come del resto aveva già fatto Vico, che il cristianesimo non è solamente evento, storia, ma criterio di interpretazione della storia, in quanto ha costituito la premessa perché nascesse la categoria di persona².

Alla luce di questa concezione della storia, appare particolarmente significativa l'opera forse più "letteraria" di Zambrano, che è *La tomba di Antigone*, scritta nel 1967. Il testo va senz'altro letto alla luce di tre opere che lo precedono: *La confesión: género literario y método* (1943); *El hombre y lo divino* (1955); *Persona y democracia* (1959). *La tomba di Antigone* si può definire la messa in scena poetica di quelle riflessioni sulla nascita del sacro, la manifestazione del divino e la comparsa della persona, che si trovano nelle suddette opere.

L'*Antigone* di Sofocle ispira dunque anche Zambrano e va ad aggiungersi alle molte Antigoni della storia della cultura: del resto, come ha notato Steiner, si tratta di un testo letterario che ha espresso tutte le costanti fondamentali del conflitto presente nella condizione umana³. La novità fondamentale che María Zambrano introduce riscrivendo la tragedia sofoclea è che Antigone, nota l'autrice stessa nel *Prologo* dell'opera,

[...] non si suicidò nella tomba, come Sofocle, compiendo un inevitabile errore, ci racconta. Poteva Antigone darsi la morte, lei che non aveva disposto mai della sua vita? Non ebbe neppure il tempo di accorgersi di se stessa. Risvegliata dal suo sonno di bambina dall'errore del padre e dal suicidio della madre, a causa dell'anomalia della sua origine, dell'esilio, obbligata a fare da guida al padre cieco, re-mendicante, innocente-colpevole, dovette entrare nella pienezza della coscienza. Il conflitto tragico la trovò vergine e la prese interamente per sé; crebbe dentro di esso come una larva nel suo bozzolo. Senza di lei il processo tragico della famiglia e della città non avrebbe potuto proseguire né, meno ancora, produrre il suo senso⁴.

Per Zambrano, Antigone non poteva darsi la morte anche perché, se la catastrofe tragica fosse distruzione totale, dopo di essa rimarrebbe solo l'elegia o il lamento. Antigone resta,

1 Cfr. P. Cerezo y Galán, *De la historia tragica a la historia ética*, in "Philosophica Malacitana", 1991, IV, p. 76.

2 Cfr. V. Vitiello, *Per un'introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia*, in M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. XXII.

3 Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990, p. 260.

4 M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, La Tartaruga, Milano 1995, p. 43.



Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata

dunque, nella tomba volontariamente e lì riceve una dopo l'altra la visita di Edipo, della nutrice Anna, dell'ombra della madre, della sorella, dell'aripa, dei fratelli Eteocle e Polinice, di Emone, di Creonte, che vorrebbe tirarla fuori dalla tomba, infine di due sconosciuti.

2. Il delirio di Antigone tra esilio e speranza

La sacralità dello spazio tragico, così cara a Nietzsche, nel testo di Zambrano risulta la nota più evidente, ben più della lettura politica, che pure è possibile farne. Come nota Zambrano in *El hombre y lo divino*, la tragedia greca è il linguaggio della pietà, una forma di liturgia, che sfugge a chi la intende come testo letterario, apprezzandola solo dal punto di vista estetico⁵.

Quella di Antigone non è azione, bensì pura passione. Agire e patire in lei si identificano, per cui la tragedia in questo caso appare vicina alla sacra rappresentazione o alla liturgia. Potremmo chiamarla *agonia*, ma nel senso letterale di combattimento, doglia del parto per dare alla luce qualcosa. Nel *Prologo*, Zambrano parla di "un rituale viaggio agli inferi", affermando che "il sacrificio di una giovinetta doveva essere un antico rito"⁶. «Più che morte, transito»⁷: Antigone compie un viaggio agli inferi, paragonato all'itinerario dantesco e dunque con lo stesso valore catartico. Ella aveva bisogno di tempo, un tempo di oblio, di assenza, di sonno, in cui si compisse una rivelazione:

La tomba ove Antigone fu rinchiusa viva, viva per un certo tempo – quello necessario – la custodi, mentre ella si consumava nell'ultima tappa della sua vita; una vita nella quale, grazie a un essere che viene sacrificato, la storia di una stirpe, di una città, si ricapitola in una forma tale che il suo andare oltre si innalzi come fumo del sacrificio e in questo suo innalzarsi renda il significato visibile e afferrabile universalmente, per qualsiasi stirpe e ancor più per qualsiasi città⁸.

Ma quale rivelazione doveva preparare il viaggio di Antigone?

Forse può essere di aiuto per interpretare in modo corretto l'autentico significato dell'opera di Zambrano, un articolo da lei pubblicato nel 1963, dedicato a Unamuno dove afferma che al protagonista della tragedia greca si può applicare l'espressione di Pindaro, ripetuta spesso da Unamuno, che

[...] 'l'uomo è il sogno di un'ombra' o 'ombra di un sogno'. E poi aggiunge: Sotto la luce degli dèi olimpici e all'ombra del dio sconosciuto che può non esistere, o non esistere ancora, Edipo si strappò gli occhi vedendosi ingannato e Antigone entrò viva nel sepolcro 'Per aver servito la Pietà'. Antigone, più vicina al destarsi cristiano, avrebbe potuto, se fosse rimasta tra i vivi, raggiungere quel momento di pienezza del tragico, che Unamuno esprime in forma pura nel sonetto 'La Oración del Ateo' (*Rosario de sonetos liricos*):

5 Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 202.

6 Cfr. M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., pp. 45-46.

7 *Ivi*, p. 48.

8 *Ivi*, p. 61.



V entaglio delle donne

‘Odi il mio prego, Dio che non esisti,/ e nel tuo nulla raccogli i miei lamenti [...]/ che grande sei, mio Dio! Sei così grande/ che sei soltanto Idea [...]. Soffro a tue spese/ Dio inesistente, ché se tu esistessi/ esisterei anch’io realmente’.

Ma in verità questo Antigone non l’avrebbe potuto dire, poiché nella sua religione, nella pietà greca mancava la nozione del Dio esistente, e a lei in particolare la solitudine che nasce dalla volontà d’essere. [...] Neppure Giobbe avrebbe potuto lamentarsi in quel modo; si lamentò solo d’essere nato oscuramente, di dover morire e di soffrire ingiustizia. E sebbene nel fondo di tutto questo palpitasse il lamento di non essere e di non esistere, non poté tuttavia farsi esplicito. Mancava il ‘positivo’, il contenuto della speranza che è, quando non agisce efficacemente, ciò che libera dalla disperazione⁹.

Partendo da queste riflessioni di Zambrano, si può dunque cogliere una continuità, una linea culturale che lega Antigone e Giobbe, per cui *La tomba di Antigone* sarebbe da collocarsi all’interno di quell’ermeneutica della storia, in cui Zambrano riconosce la genesi della persona. Il tempo dato ad Antigone è il tempo necessario perché maturi l’idea di persona, che richiede come condizione indispensabile la manifestazione di un Dio-persona. Solo così sarà possibile l’uscita dal labirinto in cui è rinchiuso l’essere umano, le cui *entrañas* (viscere)¹⁰ sono a lui stesso sconosciute. Per questo, secondo Zambrano, Antigone andrebbe raffigurata con un filo tra le mani: è la corda con cui s’impiccò Giocasta ed è il filo che ha estratto dalle sue viscere, che grazie a lei non sono più labirintiche.

È questo il senso del dialogo tra Antigone e la nutrice Anna: “La storia, bambina Antigone, aspettava te, te. Per questo stai qui, tanto sola. Per la storia”. Risponde Antigone:

Quale, quale storia? Quella dei miei genitori, quella dei miei fratelli, quella della Guerra, o quella di un inizio? Dimmi, Anna, dimmelo, rispondi, mi hai sentito? Per quali storie mi trovo qui: per quella tra i miei genitori, per la storia del Regno, per la guerra tra i miei fratelli? O per la storia del Mondo, la Guerra del Mondo, per gli dei, per Dio [...]?¹¹

Del resto, la *Passio* di Antigone sembra avere molti punti in comune con il delirio di Giobbe: come questi riceve la visita degli amici, uno ad uno, così Antigone riceve la nutrice, il fratello, l’arpia, Creonte che scendono a trovarla nella tomba. Allo stesso tempo, vi è una differenza radicale, messa in risalto dall’autrice nel *Prologo*: il totale abbandono di Antigone da parte degli dei, quello che chiameremmo, con termine moderno, il silenzio di Dio.

La passione di Antigone si dà nell’assenza e nel silenzio dei suoi dei. All’ombra, si direbbe, di quel Dio Sconosciuto al quale gli Ateniesi non trascurarono di erigere un’ara. Fu ai piedi di questa, com’è noto, che San Paolo annunciò la resurrezione¹².

⁹ M. Zambrano, *La religione poetica di Unamuno*, in “L’Approdo letterario”, 1963, 21, p. 68.

¹⁰ Il termine *entrañas* ricorre spesso nell’antropologia di Zambrano: in senso letterale significa “viscere”, ma sta a indicare l’intima profondità della persona. Del tutto estranea alla nozione di inconscio freudiano, questa categoria si può avvicinare alla nozione di “cuore” biblico, sede della vita, degli affetti e delle decisioni.

¹¹ M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 88.

¹² *Ivi*, p. 49.

V Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata

Antigone è, dunque, una figura profetica, “figura dell’aurora della coscienza”, un personaggio liminale, cioè posto al confine, al trapasso da un’epoca all’altra, da una visione dell’uomo arcaica a una nuova. Raccontare il suo delirio consente di decifrare la storia universale dell’uomo e, allo stesso tempo, permetterà di raggiungere la “mirada piadosa” sui deliri dell’anima, di ogni anima. Sin dal Prologo, l’autrice manifesta questo proposito: «ascoltare il delirio di Antigone e trascriverlo il più fedelmente possibile»¹³.

Com’è da intendersi questo delirio, categoria tipicamente zambraniana? È la situazione dell’uomo che spera, ma che sa che questa speranza tarda a realizzarsi, che riconosce un destino esonerato dalla pura fatalità. È l’impazienza della manifestazione dell’assoluto e il constatare che l’assoluto non si manifesta pienamente nella storia. Solo chi spera può delirare e delira proprio perché spera: «L’uomo delira perché è mendicante, un indigente che può e sa chiedere»¹⁴. Per questo, il delirio di Antigone si unisce misteriosamente al delirio di Giobbe, «il lamento con il quale Giobbe inaugura la storia dell’uomo»¹⁵.

Ne *El hombre y lo divino*, Zambrano aveva notato come il personaggio tragico si caratterizza per il «risvegliarsi della coscienza»¹⁶. Questa espressione va intesa non in senso soggettivistico, ma nella prospettiva di quella *antropologia della nascita* che è presente in quasi tutta la produzione zambraniana. Nascere significa venire alla luce, darsi a vedere ed essere visto: il personaggio della tragedia soffre perché si sente visto ma deve ancora farsi vedere. Edipo dovrebbe ottenere una certa visione, ma non vi riesce: quando risolve l’enigma della Sfinge, in realtà quello è il momento dell’invito al riconoscimento, che però non avviene, mentre si dà «un’inibizione del movimento esistenziale»¹⁷.

“Essere già nati”: ecco il destino; “nascere del tutto”: ecco il delirio. “Nascere del tutto” non è lo stesso che “esistere”: è affermarsi nell’essere in modo indipendente. L’uomo ha una coscienza tragica della sua finitezza, che percepisce come esilio, come una sorta di “nascita incompleta” e, pertanto, nostalgia e speranza costituiscono la tonalità più profonda della sua esistenza; per questo, l’uomo è “un essere che patisce la propria trascendenza” ed è alla continua ricerca del suo centro; infine, l’essere umano deve “proseguire la sua nascita incompleta” e, dunque, intraprendere un cammino sia archeologico che teleologico, alla ricerca della sua origine e della sua meta. Deve rinascere, risvegliarsi e in questo senso l’aurora diventa il simbolo ontologico per eccellenza, che allude al carattere di perpetua rinascita dell’uomo, un cammino che passa essenzialmente per una purificazione di ciò che è l’essenza più profonda della persona, il suo cuore.

Per certi aspetti, sembrerebbe che Zambrano interpreti il paradigma *exitus-reditus*, presente in tante filosofie, come quella di Plotino, nonché in molte religioni, con un certo sapore gnostico¹⁸. Sembra, infatti, che la nascita sia una sorta di caduta dell’uomo dall’infini-

13 *Ivi*, p. 67.

14 M. Zambrano, *L’uomo e il divino*, cit., p. 140.

15 *Ibidem*.

16 *Ivi*, p. 132.

17 *Ivi*, p. 138.

18 Per il paradigma *exitus-reditus*, si veda J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 25-29.

V entaglio delle donne

to al finito: nascere sarebbe dunque già di per sé un male originario, un peccato, per cui la via del *reditus*, del ritorno a casa, dovrebbe essere la liberazione dalla finitezza. In realtà, a una più attenta lettura, appare chiaro che nella pensatrice è proprio grazie all'*exitus*, inteso come il dono della vita che Dio fa all'uomo, che è possibile il *reditus*, frutto di una risposta libera al dono. L'importanza data all'idea di creazione, indispensabile perché emerga la categoria di persona, nonché all'amore, riscatta l'impostazione zambranianiana da ogni suggestione gnostica, per quanto ella sia affascinata da certe immagini gnostiche. Non è, infatti, la conoscenza che salva, come nella gnosi, ma il sacrificio e, in definitiva, l'amore.

Antigone, insieme a Socrate, è una delle due vittime sacrificali necessarie perché si compia la scoperta di una nuova Legge¹⁹. Infatti, non vi è storia che non richieda il suo sacrificio: «il sacrificio continua ad essere il fondamento ultimo della storia, la sua molla segreta; nessun tentativo di eliminarlo sostituendolo con la ragione, in una qualsiasi delle sue forme, ha avuto finora successo»²⁰. L'elemento nuovo è proprio il fatto che il sacrificio non basta più a colmare la Legge: lo afferma Eteocle quando dice che «sarebbe stato meglio che gli Dei si fossero accontentati del sacrificio, come in altri tempi»²¹. L'esistenza di un debito, di un'asimmetria rende ormai insufficiente un sacrificio imperfetto: ora è invece necessaria una nuova forma di *pathos* per poter raggiungere una conoscenza più profonda.

In questo senso Zambrano capovolge il mito platonico della caverna. Davanti ad Antigone sfilano le immagini, i simulacri di un mondo che ormai ella si rifiuta di accettare come proprio, perché la caverna, ossia la tomba, «è il luogo dove si nasce del tutto», dove l'orizzonte infinito resta assorbito nella propria solitudine interiore. C'è un'inversione degli ambiti della tragedia originale: Polinice e gli altri sono morti da vivi, mentre Antigone vive da morta. La tomba diviene zona di libertà e la permanenza in essa la condizione per esistere davvero: «una culla, sei; un nido. La mia casa. E io so che ti aprirai»²². Mentre l'eroe tragico è come una larva nel suo bozzolo, che non diventa mai quello che è chiamato ad essere, Antigone prefigura una nuova modalità di essere uomo, quella dell'essere persona.

3. Dal delirio al lamento: Giobbe

Giobbe prolunga in un certo senso il delirio di Antigone, ma con accenti nuovi: egli, infatti, «si sente estraneo al suo Dio, ma non a Dio»²³. La sua *Passio* non si svolge “all'ombra del Dio Sconosciuto”, ma di fronte a un interlocutore. Egli si lamenta, parla in prima persona e dialoga. Tuttavia, gli manca ancora l'interiorità, chiede ragione per le sue sofferenze, ma in realtà chiede ragione di se stesso: «Giobbe non chiedeva la liberazione dal dolore: chiedeva una rivelazione della vita»²⁴.

19 M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 46.

20 *Ivi*, p. 45.

21 *Ivi*, p. 106.

22 *Ivi*, p. 72.

23 M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 351.

24 M. Zambiano, *La confesión: género literario y método*, Siruela, Madrid 1995, p. 34.

V

Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata

Sono tre le questioni di cui Giobbe si lamenta: dell'orrore della nascita, dell'inevitabilità della morte e dell'esistenza dell'ingiustizia. La vita è un incubo se non si dà risposta a questi tre interrogativi, se nell'uomo non si operano tre conversioni: accettare la nascita, riconoscere tutti gli uomini come uguali, non temere la morte. Giobbe aspetta da Dio quella risposta che ad Antigone *il Dio Sconosciuto* non poteva dare: ora c'è chi raccoglie il lamento.

La struttura di quest'opera – nota Zambrano ne *El hombre y lo divino* – deve essere servita da modello a ogni tragedia cristiana e anche a ogni tragedia occidentale, più della tragedia greca. Se la tragedia di Giobbe non avesse trovato una completa soluzione con il ritorno del favore divino, avrebbe costituito il nucleo di ogni tragedia e pertanto della forma stessa di questo genere, e come tale conterrebbe ogni possibile tragedia: l'uomo rinchiuso nella sua esistenza, del tutto solo. Da solo con la sua coscienza – con quella 'scienza' che il Creatore ha posto nel suo cuore – senz'altra possibilità che sopportare fortuna e sventura e sostenere sia l'una che l'altra [...]. L'uomo col suo peso, il peso di patire la propria trascendenza. In ogni tempo sarà così, quando l'uomo rimane solo²⁵.

4. Dal lamento alla confessione: Agostino d'Ippona

Il passo decisivo verso la scoperta della persona è rappresentato da un'opera, che non solo inaugura un nuovo genere letterario, ma costituisce addirittura un metodo: la confessione di Agostino. La "confessione è il linguaggio del soggetto". Nota Zambrano ne *El hombre y lo divino*:

Il genere letterario chiamato confessione mostra che ciò che l'uomo deve fare per scoprire se stesso e, così, entrare nel cammino dell'identità. Se si potesse capire meglio, direi che si tratta di un *ensimismamiento* (appropriarsi di sé) e di un *desprendimiento* (distacco da sé)²⁶.

Per Zambrano, la confessione è anche un metodo, perché attraverso di essa la vita si liberi dai suoi paradossi. Essa considera Sant'Agostino una figura emblematica della svolta epocale prodotta dal cristianesimo: egli è davvero un filosofo che si può definire *padre*, perché segna la generazione di un uomo nuovo, quello che si può definire l'uomo *interiore*.

Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas. L'uomo europeo è nato con queste parole. La verità è dentro di lui, si rende conto per la prima volta della sua interiorità e per questo può riposare in essa, per questo è indipendente e, ben più che indipendente, libero²⁷.

Il recupero dell'interiorità passa attraverso la nozione di creazione che, riconoscendo all'uomo non più soltanto la categoria di individuo, ma di persona, gli attribuisce ben altra dignità.

25 M. Zambiano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 353.

26 *Ivi*, p. 142.

27 M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Mondadori, Madrid 1988, p. 52.

V entaglio delle donne

Essere persona cristiana significa essere infinito e senza misura; essere individuo stoico significa avere una misura, essere soggetto a un limite. Lo stoico prende dalla vita il 'carico proporzionato alle sue forze'; come dice Seneca: 'bisogna cercare che chi sopporta sia più forte del sopportato'; l'uomo è una creatura che è ancora sotto la nozione di quantità, perché non c'era l'idea di creazione. La persona cristiana, invece, non ha limiti, né per le sue forze, né per la sua vita, né per la sua morte²⁸.

Quest'uomo nuovo è padrone di se stesso, perché possiede un'anima che non è più una forza ignota e indomabile da placare e tenere sottomessa, è libero e, allo stesso tempo, infinito nella sua apertura alla trascendenza.

La persona cristiana non ha limiti, né per le sue forze, né per la sua vita, né per la sua morte. C'è qualcosa nell'uomo che tutto traspone e trascende; essere uomo significa possedere questa interiorità che trascende tutto, questa interiorità impossibile da circoscrivere. Per questo una persona, un cristiano, è come una prospettiva infinita che non si esaurisce mai in nessuno dei suoi atti né in tutti messi insieme; è qualcosa che rimane sempre al di là; è nel fondo, ha fondo. Per questo ha bisogno di rivelarsi, di confessarsi, e mai si esaurirà, mai si esprimerà del tutto, perché il suo autentico essere risiede al di là²⁹.

L'uomo interiore ha dunque bisogno più che mai di rivelarsi, ma questa volta la sua rivelazione è una confessione, ossia parola, racconto a un interlocutore, azione rivelatrice per il solo fatto di essere compiuta dinanzi a un qualcuno che le conferisca significato. Quest'uomo è finalmente un essere completo, non uno spirito puro: per questo la sua interiorità ha un centro, costituito dal cuore, che partecipa allo stesso tempo del suo essere spirituale e corporeo. Il cuore è la grande novità del pensiero di Agostino ed è alla ricomposizione del cuore disperso e frammentato che mira la sua confessione. Questione etica e non metafisica quella dell'ordinare e ricomporre il cuore: non è l'ascesa intellettuale di stampo neoplatonico, ma l'itinerario esistenziale che non ha come termine lo stato disincarnato del filosofo antico, bensì la conquista della piena unità di corpo e anima.

3. La confessione e la nuova speranza

È proprio dal cuore che sgorga la confessione, per renderlo capace di recuperare una nuova capacità di amare. Per questo suo essere un raccontarsi in prima persona, quasi ad alta voce, la confessione non ha antecedenti, tranne, forse, il lamento di Giobbe, che è quasi una sorta di *preconfessione*. Essa è il linguaggio del soggetto che esprime non tanto i suoi sentimenti quanto i suoi conati di essere³⁰: comincia con un movimento di uscita, con una lacerazione, con un atto quasi di disperazione, ma per un motivo di speranza, perché si è certi di un interlocutore che raccolga il racconto e gli conferisca senso.

In un certo senso, chi si confessa alla ricerca di una realtà unificante e riconciliante è come se già possedesse quanto cerca, ma deve platonicamente riuscire a ricordarlo. Il sogget-

28 *Ivi*, p. 57.

29 *Ibidem*.

30 Cfr. M. Zambrano, *La confesión*, cit., p. 29.

V

Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata

to della confessione, dunque, si è mosso in un certo senso quasi incalzato, chiamato in causa da questa realtà e compie una sorta di itinerario della memoria, un *flash-back* che ha il potere di illuminare tutte le esperienze passate e presenti e dunque la vita stessa, perché compiuto sotto lo sguardo divino, il solo capace di rendere l'io intelligibile a se stesso.

Ma non basta raccontarsi: è necessario avere chi raccolga il proprio racconto e gli dia senso. Sono questi i due poli della confessione agostiniana, che non è dunque un'azione solipsistica, autoreferenziale, ma di intima apertura, di conquista di una relazionalità significativa e determinante per la propria identità. Laddove Ricœur evidenzia la centralità del racconto nella sua capacità di ricostruire un'identità, soprattutto in relazione al cambiamento che avviene nel tempo, la Zambrano, pur nell'ovvia diversità di intenzioni e di contesti rispetto al filosofo francese, presta attenzione prioritariamente all'interlocutore, al "rivolgersi a" del racconto, senza il quale l'azione del raccontarsi non avrebbe significato.

Così osservava, in un altro contesto, la stessa Zambrano, in un articolo del 1989:

Chi vive non si accontenta semplicemente di star qui, di vivere, ma ha bisogno, per essere interamente reale, per quel che si dice 'esistere', di distinguersi dal resto con caratteri propri, di mostrare chiaramente la propria essenza, di definirsi pienamente. E perché questo avvenga, c'è bisogno di una coscienza che raccolga il personaggio che vaga errante per la città, oppresso sotto il peso della sua vita non definita, non vista da nessuno. Di tutte le angosce che opprimono l'uomo, una delle più asfissianti è quella di non sentirsi né visto né ascoltato. Perché l'essere visti è un requisito indispensabile per vedere se stessi. Ci vediamo nell'altro e solo quando qualcuno ha raccolto la nostra storia, la storia delle nostre pene, della nostra gioia e del nostro insuccesso, allora conosciamo noi stessi. Come conoscerci se non ci conosce nessuno³¹?

Dal momento in cui ci si confessa a un interlocutore privilegiato, come nel caso di Agostino, in cui si intraprende questo *racconto del proprio ieri*, si può dire che la confessione abbia già raggiunto il suo scopo, perché la vita è già chiarificata e l'io è già divenuto trasparente a se stesso. È l'atto stesso di offrirsi allo sguardo dell'altro, dell'uscire da sé, ad essere decisivo: quasi non sarebbe necessario il racconto, perché il percorso della conversione si è già realizzato.

Questo spiega – nota la Zambrano – la sommarietà di una confessione come quella di Sant'Agostino, che potrebbe essere accusata di mancanza di sincerità. Ma non è la sincerità a giustificarla, bensì l'atto, l'*azione* di offrirsi integralmente allo sguardo divino, allo sguardo che tutto vede, sguardo che certamente può vederci sempre, ma che spesso eludiamo, perché l'importante della confessione non è essere visti, ma offrirsi alla vista, sentirci guardati, raccolti da questo sguardo, unificati da esso³².

Come afferma l'autrice nel *Prologo de La tomba di Antigone*, è solo la conoscenza della libertà a rendere visibile la schiavitù: allo stesso modo, solo dopo la rivelazione della persona, si comprende ciò che prima le mancava³³. Si può dire che la tomba in cui Antigone scende la accolga ancora individuo, ma sia il grembo in cui avviene la gestazione della persona.

31 M. Zambrano, *Seis personajes en busca de un autor*, in "Diario 16", 23 novembre 1989, p. VIII.

32 M. Zambrano *La confesión*, cit., p. 46.

33 Cfr. M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 66.

V entaglio delle donne

Il giusto che paga apre il cammino della libertà. La pietà ha compiuto il suo ufficio, per il momento. Si è consumato il conflitto tragico; è nata la coscienza e con essa una inedita solitudine. Comincia a questo punto la vera storia della libertà e del pensiero³⁴.

Ma tale storia richiede un tempo di attesa: l'attesa perché al *Dio sconosciuto* si possa dare nome e volto e così alimentare una nuova speranza.

«Dove gli dei, dove? Dove se n'è andato l'amore e gli dei, dove? E adesso è di notte, la notte. Adesso è la notte»³⁵.

34 M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 205.

35 M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 73.

F *ilosofia e...*

A cura di Beatrice Tortolici

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori. Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

- Sabine Meine

Puppen, Huren, Roboter. Körper der moderne in der Musik

B @bel

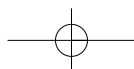
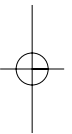
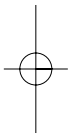


- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...**
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



PRESENTAZIONE

In questo numero ospitiamo una studiosa tedesca (assistente presso il conservatorio di Hannover ovvero la *Hochschule für Musik und Theater* di questa città, e ora ricercatrice presso il Dipartimento di musicologia del *Deutsches Historisches Institut* di Roma) che offre alla riflessione filosofica le sue indagini nella musica e nei movimenti del corpo al suono della musica come essi appaiono nei primi decenni del XX secolo. Ormai la tecnica con i suoi ritmi ha invaso i balletti, i concerti operistici e gli allestimenti teatrali delle grandi opere. le coreografie e le colonne musicali dei films, mutando completamente la considerazione della donna.



Sabine Meine

**PUPPEN, HUREN, ROBOTER
Körper der Moderne in der Musik***1. Körpergeschichte als Kulturgeschichte*

Puppen, Huren, Roboter sind keine genuin musikalischen Figuren, treten aber in der modernen Musikgeschichte verstärkt auf. Dies ist kein Zufall: Die Musik der mechanisch tanzenden Puppe oder der musikalische Ausdruck der die Norm sprengenden Hure spiegeln Bewegungs- und Verhaltensmuster, in denen sich die Moderne selbst darstellt. Wie die Künste, überhaupt ist die Musik ein Ort, an dem sich Modernierungsprozesse abzeichnen. Ihre Strukturen verweisen auf typische Regelmäßigkeiten, Gewohnheiten, Wünsche und Ängste, kurz Mentalitäten einer Epoche, die gerade deshalb lohnend, aufgedeckt zu werden, weil sie sich oft dem Bewusstsein derer entziehen, die die Musik produziert und gehört haben.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts zeichnen sich umfassende Veränderungen der Verbürgerlichung und Industrialisierung ab. Das stetig steigende Tempo der industriellen Produktion, die effektive Anpassung an Tempo und Arbeitsformen der Maschine und die Ballung des kulturellen Lebens in den Großstädten ziehen eine Normierung des Lebens und entsprechender Körperbilder nach sich, die besonders tiefgreifend und lange wirken konnten, weil sie als naturgegeben dargestellt und empfunden wurden. Ein zentrales Feld dieser Diskursivierungsprozesse ist bekanntermaßen die Geschlechterdifferenz, für die Ende des 18. Jahrhunderts die Weichen gestellt wurden. Damals wurde eine «spezifisch weibliche Sensibilität erfunden», von der man annahm, dass sie – vom Uterus dominiert – «den Körper und die Psyche der Frau vollständig bestimme». Die Geschlechterdifferenz bildete somit die «einzige, tiefe wirkliche Differenz innerhalb des Feldes bürgerlicher Körper»¹. Dass man dem weiblichen Körper eine wesentlich andere Konstitution als dem männlichen zuschrieb und dies medizinisch zu begründen suchte, hatte entscheidende und durchaus ambivalente Folgen: bildete er die Ausnahme und Abweichung von der männlichen Norm² – eine Ausgrenzung, die gleichermaßen der Bestätigung des Normalen diene, nämlich der des öffentlichen Arbeitslebens, von dem die Frau in ihrer Konzentration auf Mutterschaft und Familie ausgeschlossen war. Dadurch entsteht die widersprüchliche Situation, dass sich in Bildern von Frauen zugleich der

1 P. Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, S. 192.

2 C. von Braun, *Gender, Geschlecht und Geschichte*. In dies. und I. Stephan (Hg.), *Gender-Studien. Eine Einführung*, Metzler, Stuttgart 2000, S. 25ff.

F ilosofia e...

Randbereich der Gesellschaft *und* deren Normen widerspiegeln – eine Ambivalenz, die sich besonders in der Rolle von Frauen in den verschiedenen Künsten zeigt.

Es war ein wesentliches Motiv für die Entwicklung der Gender-Studies der ersten Jahrzehnte, aufzudecken, dass die scheinbar biologisch bestimmte, restriktive Rollenaufteilung und entsprechende Verhaltensformen kulturell konstruiert sind und bis in die heutige Zeit hinein wirken. In den Musikwissenschaften ist dadurch u. a. das Musikleben von Frauen erstmalig der Forschung zugänglich gemacht worden – ein notwendiger, verdienstvoller Prozess, der noch lange nicht abgeschlossen sein wird. Nachdem in der Aufarbeitung vernachlässigter Frauengeschichte die Basis gelegt ist, ist es umso wichtiger, entsprechende Ergebnisse in ein breiteres Diskussionsforum einzubinden und die Gender Studies auch auf anderen Wegen innerhalb der Geistes- und Kulturwissenschaften zu verorten, Perspektiven zu erweitern und nach Vernetzungen mit anderen Disziplinen zu suchen. Die Körper-Perspektive bietet dafür Gelegenheit, gerade auch, weil sie für andere Disziplinen nicht neu ist: Als einschneidend für ein neues Denken über den Körper kann eine Studie des Ethnologen Ethnologen Marcel Mauss 1935 betrachtet werden. Er fand damals heraus, dass verschiedene Völker und Nationen anders gehen, schwimmen und laufen, weil sie unterschiedliche kulturelle Techniken beherrschen. Mit dieser Beobachtung rührte Mauss an das überlieferte Gemeindenken, dass der Körper und alles, was mit ihm verbunden ist, naturgegeben und unveränderlich seien³. In den Geschichtswissenschaften war es in den 1940er Jahre Marc Bloch, der ähnlich weit führende Gedanken äußerte:

Nous avons appris que l'homme aussi a beaucoup changé: dans son esprit et, sans doute, jusque dans les plus délicats mécanismes de son corps. Comment en serait-il autrement ? Son atmosphère mentale s'est profondément transformée; son hygiène, son alimentation, non moins⁴.

Bis in die 1980er Jahre hat es gedauert, bis der Körper in breiten Diskussionen als ein historisches und soziales Phänomen analysiert wurde. Maßgeblichen Einfluss übten hier insbesondere die Arbeiten von Michel Foucault aus. Seit Mitte der 1970er Jahre wurde der menschliche Körper auch ein zentrales Thema der nunmehr entstehenden Gender-Studies. Wegweisend für sie war Judith Butlers Argumentation, dass die naturalisierte Oberfläche von Geschlecht kein Ausdruck feststehender Gegebenheiten, sondern das Ergebnis inszenierter Bedeutungen ist, die als solche zu entlarven bzw. zu interpretieren den Kulturwissenschaften ein weites Forschungsfeld eröffnet hat⁵. Diesen Hintergrund haben wir zum Anlass genommen haben, Musikgeschichte als Körpergeschichte zu betrachten.

An einzelnen Fallbeispielen innerhalb eines zeitlich begrenzten Rahmens soll der Frage nachgegangen werden, wie sich in Musik und ihren jeweiligen Ausdrucksformen historische Vorstellungen von Geschlecht und Körperlichkeit manifestieren.

Fragt man nun nach der Bedeutung von Puppen, Huren, Robotern und anderen Körperbildern, die sich in der Musik der Moderne zwischen 1860 und 1930 tummeln, sind ent-

3 Vgl. M. Mauss, *Les techniques du corps. Extrait du Journal de Psychologie* (1936), 3-4, in ders., *Sociologie et anthropologie*, Presse universitaire de France, Paris 1983, bes. S. 365-372.

4 M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Colin, Paris 1949, S. 13.

5 Grundlegend war J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.

F Sabine Meine
Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne...

sprechende Bewegungformen gattungsübergreifend an der Arbeit: Körperhaft anmutende Bewegungen, mechanische, hämmernde, sich obsessiv wiederholende Abläufe oder ekstatische, rauschhafte Momente lassen sich auch in der sogenannten absoluten Musik als Ausdruck zugrundeliegender kulturgeschichtlicher Einstellungen analysieren. Besonders aber drängt sich für unsere Fragestellung Musik der darstellenden Gattungen auf, wodurch sich erklärt, dass Beispiele aus Musiktheater, Tanz und Revue in den einzelnen Beiträgen überwiegen. Während in der Opernanalyse bislang meistens Frauengestalten im Vordergrund standen, bietet der Ansatz hier die Chance, männliche wie weibliche Körperbilder gleichermaßen zu berücksichtigen. Gleichwohl scheint uns nach wie vor vor allem die Ambivalenz brisant, die Körperbildern von Frauen in der Geschichte innewohnt: Über Jahrhunderte assoziieren sich mit dem Weiblichen auf der einen Seite Phantasien der heilen Einheit, der Zusammengehörigkeit und Gesundheit: Von der antiken Gesellschaft bis in die modernen Nationen wurden gemeinschaftstiftende Begriffe durch weibliche Gestalten und Allegorien verkörpert wie Ecclesia, Pallas Athene, Patria, Germania, Marianna, Flora oder auch Musica. Auf der anderen Seite steht Weiblichkeit aber auch für das Andere, die Bedrohung und Zerstörung eben dieser Vorstellungen. So Christina von Braun:

Der weibliche Körper repräsentiert also sowohl die Einheitlichkeit als auch die Verletzlichkeit der Gemeinschaft. Er symbolisiert einerseits den *Gemeinschaftskörper*, als individueller Körper aber auch das ganz ‚Andere‘ der Gemeinschaft. [...] Das heißt, [er] symbolisiert die Ganzheitlichkeit und zugleich das unsichere Element der Gemeinschaft⁶.

2. Maria und der Roboter – Körperbilder in Metropolis und anderswo

Deutlicher als in Fritz Langs frühem Science-Fiction *Metropolis* aus dem Jahr 1926 kann die Ambivalenz des Weiblichen zwischen der verletzlichen Kollektivseele und dem bedrohlichen Anderen kaum illustriert werden. Das plakative Textbuch von Thea Harbou sieht eine blonde Lichtgestalt namens Maria vor, die dem Arbeitervolk einer Heiligen gleich Liebe und Milde predigt und es vor dem Untergang durch die Maschinen rettet.

Auf den Auftrag eines Großindustriellen hin ersetzt allerdings ein böswilliger Erfinder, der insgeheim gegen den Auftraggeber agiert, Maria durch ein Roboter-Double und lässt es als teuflische Demagogin agieren. Diese menschliche Maschine liefert eine Tanz-Verführungsszene à la Salome und zieht dabei massenhaft Männer in den Abgrund. Wirkungsvoll werden Gemeinplätze abgerufen: Die Heilige Maria wird zur Hure – eine Umkehrung bzw. Perversion, die offenbar den Machtgelüsten der Herrschenden zuzuschreiben ist.

Langs Erfolgspläne sind in kommerzieller Hinsicht gescheitert. Nachdem die Filmproduktion 40 Millionen Mark bzw. umgerechnete 27 Millionen Euro unter Beteiligung von 40.000 Mitwirkenden erfordert hatte, interessierten sich 1927 nur 15.000 Zuschauer für den Film; und auch Kürzungen und Schnitte änderten wenig daran, dass die zweifellos fragwürdige sozialromantische Utopie *Metropolis* bis in die Nachkriegszeit hinein keine Massen anzog. Die hi-

⁶ C. Von Braun, *Gender, Geschlecht*, zit., S. 28.

F ilosofia e...

storische Bedeutung des Films wird erst durch die Rekonstruktion der originalen Filmmusik von Gottfried Huppertz nachvollziehbar; demnach war *Metropolis* am Ende der Stummfilmära eine berauschte Musikalität eigen, die wiederum von der visuellen Bewegung ausging. Es war damals eine Ausnahme, dass die Musik bereits während der Dreharbeiten entstand⁷.

Die Szene der Verwandlung des Roboters in einen gedoubleten Maria-Körper ist – wie im ganzen Film – leitmotivisch gestaltet; Huppertz hat sich dabei vom Vorbild Wagner inspirieren lassen, wie dies offenbar auch für Drehbuch und Regie der Fall war.

Zuvor hatte Huppertz die Musik für Langs Film *Die Nibelungen* geschrieben, ohne deren Wagnersches Vorbild das Arbeitervolk in *Metropolis* nicht vorstellbar wäre. In der Musik zur Verwandlungsszene der Maria sind vor allem drei Motive zentral: das des Maschinenmenschen (ein dreigeteiltes chromatisch abfallendes Motiv cis-c-cis / h-ais-h / h-ais-gis), begleitet von Streicherglissandi, das des Erfinders Rotwang, das ähnlich wie der Beginn des Tarnhelmotivs aus Wagners *Ring des Nibelungen* zwei entfernte Molltonarten auf irritierende Weise verbindet (gis-Moll und e-Moll) und letztlich das Motiv des Industriellen Fredersen, das mit aufsteigender Sekunde, Tritonus, Quarte und Quinte zugleich diabolisch und stabil wirkt (c-cis-g / c-d-g).

Luis Buñuel kommentierte *Metropolis* 1927 als eine «Symphonie der Bewegung [...], eine wunderbare Ode, eine neue Poesie für unsere Augen», und empfand, dass sich hier «Physik und Chemie wundersam in Rhythmik verwandeln»⁸.

Zeitlich gesehen steht dieses Beispiel fast am Ende des von uns ins Auge gefassten Entwicklung. Von hier aus ist der kulturpolitisch verhängnisvolle Schritt zu den demagogischen Inszenierungen des Faschismus greifbar nahe, die sich etwa in den technisch zukunftsweisenden Darstellungen perfekter Körperbilder in Leni Riefenstahls Olympia-Film nach 1936 manifestieren. Hier, im neuen Genre des Tonfilms, unterstützt der Filmmusikkomponist Bruno Wind die Charakterisierung des heldenhaften Athleten, der vom antiken Athen auf direktem Weg nach Berlin läuft, durch archaische, dumpfe Klänge in einer simplen, repetitiven Motivik. Leni Riefenstahls und Bruno Winds Darstellung der Ball spielenden Sportlerinnen, deren musikalische Süße keinen Zweifel an einer fragwürdig holzschnittartigen Rollendualität lässt, erinnert zugleich an Bilder aus der vorausgehenden Bewegung der Lebensreform.

Hier lassen sich Bezüge herstellen zwischen der Verdrängung musikalischer Avantgarde, einer eingängigen und modernistischen Tonsprache und der Suggestion fragwürdig heiler,

7 Nachdem zahlreiche, oft anspruchslose Musikfassungen zum Film erstellt wurden, ist die Originalmusik 1988 auf der Grundlage der Partitur von Gottfried Huppertz wiederaufgeführt worden (Ltg. Berndt Heller, Münchner Philharmonie). Im Zuge der digitalen Restaurierung von *Metropolis* (Friedrich-Wilhelm-Murnau Stiftung, Wiesbaden, Bundesarchiv-Filmarchiv, Berlin u.a.) ist die Filmmusik 2001 eingespielt wurden (Ltg. Berndt Heller, Sinfonieorchester des Saarländischen Rundfunks; DVD und Video Transit Münster, dvdfabrik classics, © Friedrich-Wilhelm-Murnau Stiftung 2003. Exemplare der Partitur befinden sich in Wiesbaden und im Filmmuseum Berlin – Stiftung deutsche Kinemathek. Ein Drehbuch der Premierenfassung mit einigen Anmerkungen zur musikalischen Leitmotivik (Rainer Fabich) ist Teil von E. Patalas, *Metropolis in/aus Trümmern. Eine Filmgeschichte*, Bertz, Berlin 2001.

8 «Une symphonie du mouvement, une ode admirable, une poésie toute nouvelle pour nos yeux. [...] La Physique et la Chimie se transforment par miracle en Rhythmique» (L. Buñuel, *Kommentar zum Film [1927]*, in *Metropolis. Un film de Fritz Lang. Images d'un tournage*, La Cinémathèque Française, Paris 1985, S. 15).

F Sabine Meine
Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne...

vor Energie strotzender Körperbilder. Ähnliche Zusammenhänge zwischen musikalischer Ästhetik, Kulturpolitik und der Affirmation bestimmter Geschlechterrollen wird in Tobias Widmaier in seinem Beitrag zu Hans Pfitzners Streitschrift *Die neue Ästhetik der musikalischen Impotenz* von 1920 nachweisen. Pfitzners existenzielle Angst, durch die musikalische Moderne im männlichen "Schöpfertum" bedroht zu sein, rekurriert letztlich auf ein traditionelles Paradigma der "orpheischen Produktion" (im Sinne Klaus Theweleits) und wird später in der Kulturpropaganda des Nationalsozialismus genutzt⁹.

Der sich frei bewegende Körper war ein Gegenkonzept zur beengenden, lärmenden und stickigen Großstadt der Jahrhundertwende geworden; der moderne Ausdruckstanz, von Mary Wigman und anderen entworfen fungierte als Gegenbild zum klassischen Ballett, auch aber zu den «beinwerfenden Automaten»¹⁰. So bezeichnete Josephine Baker die Revuegirls der 1920er und frühen 1930er Jahre, die – als Mode aus den USA importiert – den bereits kriegs-verwundeten und -demoralisierten Deutschen der Weimarer Republik mit schmissigen Rhythmen eine im wahrsten Sinne in-takte Gemeinschaft vorspielen sollten.¹¹ Josephine Baker dagegen wurde den Berlinern mit frenetischen Tanz- und Gesangsshows zur Ikone einer entgrenzten, erotischen Lebenshaltung.

In ähnlicher Weise wie Josephine Baker deutet auch Siegfried Kracauer das Spiel der Reves in scharfen, zynischen Bildern:

[Die Posen der Girls] entsprechen dem Ideal der Maschine. Drückt man auf einen Knopf, so wird die Mädchenvorrichtung angekurbelt und leistet die gewaltige Arbeit von 32 PS. Alle Glieder rollen, alle Wellen geraten in Umlauf. Und während der Mechanismus stampft, zittert und dröhnt wie ein Sägewerk oder eine Lokomotive, trieft fortwährend das Öl des Lächelns in die Gelenke, damit nicht plötzlich ein Rädchen versagt. Zuletzt wird auf ein unhörbares Sirenenzeichen hin die maschinelle Tätigkeit abgestoppt, und das tote Ganze zerlegt sich automatisch in seine lebendigen Teile. Ein Zerstörungsprozeß, der das traurige Gefühl hinterläßt, daß diese Teile gar nicht selbständig weiterzueexistieren vermögen¹².

Die Botschaft ist klar: Wo Körperbewegung sich der Maschine zu stark angenähert hat und nicht mehr als die entfremdete Arbeit einzelner Teile bedeutet, ist alles scheinbare Leben nur eine Fassade, hinter der ein mächtigeres Zerstörungsprinzip waltet. Diesem bereits von den Zeitgenossen kritisch wahrgenommenen "Sachlichen Vergnügen" des Revuetheaters geht Anne Fleig in ihrem Beitrag weiter nach. Claudia Maurer Zencks Darstellungen zu den damals ebenfalls neuen Moden des "Kuchentanzes" bzw. Cakewalks, Foxtrotts und

9 Vgl. K. Theweleit, *Buch der Könige 1: Orpheus und Eurydike*, Stroemfeld, Basel und Frankfurt a.M. 1988.

10 Josephine Baker, zit. nach K. Beuth, „Die wilde Zeit der schönen Beine“. *Die neue Frau. Herausforderung für die Bildmedien der Zwanziger Jahre*, hg. v. K. Sykora-A. Dogerloh u. a., Jonas, Marburg 1993, S. 95-106, S. 321.

11 A. Fleig, *Sinnliche Maschinen. Repräsentationsformen der Beine in der Moderne*, in *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, hg. von C. Benthien und C. Wulff, Rowohlt, Reinbek 2001, S. 495.

12 S. Kracauer, *Girls und Krise* (1931), in ders., *Aufsätze 1927-1931, Schriften Bd. 5, 2*, hg. von I. Müller-Bach, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, S. 320-322.

F ilosofia e...

Ragtime verdichten die Eindrücke davon, wie stark der Tanz dem modernen Großstädter zur Projektionsfläche unbewusster Sehnsüchte wurde. Wie Befreiungsschläge gegen die spätbürgerliche Kultur und besonders gegen die als Last empfundene romantische Musiktradition wirken die exzentrischen Rhythmen, die seit 1900 zunehmend in Klavierkompositionen Debussys und in den 1920er auch in die neue Gattung der Zeitoper eingehen.

3. *Am Anfang: L'homme machine*

Hinter dem Enthusiasmus für die automatisch bewegte Puppe steckte seit der Aufklärung die Sehnsucht nach einer rationalistischen Durchdringung von Körper und Welt, die auch an die Musik herangetragen wurde. Voraussetzungen dafür waren unter anderem medizinische Erkenntnisse über die hohe Sensibilität des menschlichen Körpers. Julien Offray La Mettrie konzipierte den Menschen bereits 1747 als eine Reiz-Reaktions-Maschine und illustrierte an einem automatischen Flötenvirtuosen, der alle für das Musizieren nötigen Körperbewegungen perfekt nachahmte, dass *l'homme machine* – so der Titel seines Buches – dem bewusstseinsgesteuerten Menschen in nichts nachstehe, mehr noch, dass der Bewusstseinsapparat nichts anderes sei als eine komplexe Maschine:

Da nun aber einmal alle Funktionen der Seele dermaßen von der entsprechenden Organisation des Gehirns und des gesamten Körpers abhängen, daß sie offensichtlich nichts anderes sind als diese Organisation selbst, haben wir es ganz klar mit einer Maschine zu tun¹³.

Die Emanzipation der Instrumentalmusik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geht letztlich mit solchen Aspekten der Aufklärungsdiskussion einher. Demnach ist ohne die Vorstellung vom Subjekt eines selbstdisziplinierbaren Körpers und einer entsprechenden bürgerlichen Arbeitsmoral die Genese einer musikalischen Gattung wie der Klavieretüde nicht vorstellbar, die vorrangig auf die virtuose Perfektionierung bewegungstechnischer Abläufe der Hände und die Verschmelzung des Körpers mit dem Instrument zielt¹⁴. Faszinierend ist in dem Zusammenhang, dass einer der Enzyklopädisten, Diderot selbst, literarisch ausgerechnet an einem Tastenspieler illustriert, dass man optimale Leistungsfähigkeit nur über das höchste Maß an Körperbeherrschung erreichen kann. In dem Roman *Rameaus Neffe* nimmt ein Pianist Martern auf sich, um sich seinen Bewegungsapparat untertan zu machen. Auf die Warnung, seinen Knochen am Ende zu großen Schaden zuzufügen, lässt Diderot ihn antworten:

Fürchtet nichts. Das sind sie gewohnt. Seit zehn Jahren hab' ich ihnen schon anderes aufzuraten gegeben. So wenig sie daran wollten, haben die Schufte sich doch gewöhnen müssen, sie haben lernen müssen, die Tasten zu treffen und auf den Saiten herumzuspringen¹⁵.

13 J. Offray de la Mettrie, *Der Mensch als Maschine* (1748), aus dem Französischen übersetzt von B.A. Laska, LSR Verlag, Nürnberg 1985, S. 67.

14 A. Edler, *Gattungen der Musik für Tasteninstrumente Teil 2: Von 1750 bis 1830*, Laaber Verlag, Laaber, S. 272.

15 D. Diderot, *Le Neveu de Rameau* (ca. 1762), übersetzt von J.W. Goethe (1805), in *Goethes Werke Bd. 21: Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen I*, Aufbau-Verlag, Berlin 1977, S. 588f.

F

Sabine Meine

Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne...

Der Selbstdisziplinierungsgedanke erhält Ende des 18. Jahrhunderts Einzug in die Klavierpädagogik. Johann Peter Milchmeyer hat in der Schule *Die wahre Art das Pianoforte zu spielen* für den «guten Musikus» ein striktes, Übungsprogramm entworfen, das bis in physiologische Details geht, wann man wie die einzelnen Hände zu trainieren habe:

Von der darinnen einmal angenommenen Ordnung muß man denn so wenig als möglich abweichen, sondern auf den [sic] einmal betretenen Wege gleichsam mechanisch fortgehen. [...] Vollkommenheit besteht denn darinn [sic], daß die Finger beider Hände, sowohl an der Stärke, als in der Bewegung, völlige Gleichheit haben¹⁶.

Das rationalistische Streben nach absoluter mechanischer Gleichförmigkeit musste dabei nicht unbedingt im Widerspruch zum Glauben an Transzendenz stehen – ein Verhältnis, das in seiner Doppelbödigkeit etwa in Heinrich von Kleist Abhandlung *Über das Marionettentheater* (1810) thematisiert wurde, der eine besondere, kritische Position innerhalb der späten Aufklärung verkörperte: Die Puppe erscheint dem Erzähler besser als der Tänzer, weil sie von menschlichen Fehlern frei sei.

Nichts [habe der Tänzer], was sich nicht auch schon hier [in der Puppe] fände; Ebenmaß, Beweglichkeit, Leichtigkeit – nur alles in einem höheren Grade; und besonders eine naturgemäße Anordnung der Schwerpunkte¹⁷.

Kleists Erzähler ist auf der Suche nach einer verlorenen metaphysischen Grazie, die er durch die bewusstseinslose Puppe eher wiederzufinden glaubt als über die mühsamen Bewegungen des denkenden Menschen. Denn die Grazie, so heißt es,

[erscheint] zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewußtsein hat, d. h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott¹⁸.

Im Zuge der ansteigenden Popularität des Virtuositums und der Perfektionierung musikalischer Techniken im 19. Jahrhundert bleibt das Ideal des Maschinenmenschen umstritten: Wenn E. T. A. Hoffmann in seinem Nachtstück *Der Sandmann* (1816) eine Puppe namens Olympia, die stupide Koloraturen singt, zum erotischen Objekt stilisiert, steckt dahinter zum einen bittere Kritik an einer musikalischen Praxis. Hoffmann empfand die zunehmende Entseelung der Virtuosenpraxis als erheblichen Verlust höherer menschlicher Qualitäten. Ebenso lächerlich erschien ihm die Anpassung von Musikmaschinen an menschenähnliche Klänge, wie er es z. B. 1814 in der Erzählung *Die Automate* beschreibt.

16 J. P. Milchmeyer, *Die wahre Art das Pianoforte zu spielen*, Dresden 1797, S. 72, zit. nach A. Edler, *Klavierschulen um 1800 als Quelle zur musikalischen Mentalitätsgeschichte*, in J. Heidrich-U. Konrad- H.J. Marx (Hg.), *Musikalische Quellen – Quellen zur Musikgeschichte*, Festschrift Martin Stachelin, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, S. 404.

17 H. von Kleist, *Über das Marionettentheater* (1810), in ders., *Werke und Briefe in 4 Bänden*, Bd. 3, hg. v. Siegfried Streller, Dt. Klassiker Verlag, Weimar-Berlin 1984, S. 476.

18 Ebd., S. 480.

F ilosofia e...

Eine Parallelerscheinung zu einer solchen Kritik ist die Darstellung von Sängerinnen zu seelenlosen, veräußerlichten Wesen, für die entsprechend schablonenhafte Vorstellungen von Weiblichkeit Pate stehen. Wenn etwa die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weltberühmten Geschwister Patti als zahme Singvögel karikiert werden, wertet man damit deren künstlerische Höchstleistungen als uneigenständige, mechanische Dressurakte ab¹⁹. In Bezug auf die dahinterstehenden Vorstellungen von Körperlichkeit ist bemerkenswert, dass sich das Bild puppenhafter Künstlichkeit im Bild der Diva mit der Abwertung zur "Sängerin als Hure" verbinden kann. So Rebecca Grotjahn: «Diva wie Prostituierte werden unangemessene Einnahmen unterstellt, weil man ihre Tätigkeit nicht als Arbeits- oder Dienstleistung sieht, sondern [...] als bloßes Zur-Verfügung-Stellen des Körpers»²⁰.

In diesem Zusammenhang ist auch die scharfe Kritik an Rossinis Opern und deren Interpretinnen zu sehen, die deren außerordentlichen Erfolg begleitete. Die Gesangsvirtuosität in Rossinis Werken wurde von einigen Komponisten, von Hoffmann über Robert Schumann bis zu Richard Wagner, als Ausdruck fehlender Innerlichkeit empfunden und als Inbegriff einer restaurativen Musikästhetik abgewertet. Hoffmann spricht von «fratzenhafte[n] Sprünge[n] und Rouladen», von «widerwärtigem Getriller, welches oft statt der Melodie dastehe und dann von Sängerinnen zum Überdruß abgeurgelt würde»²¹. Auch im Vokabular von Wagners Kritik an Rossinis Musik zeigt sich, dass hier die Figur der Puppe im negativen Sinn Pate steht. Er beschreibt seine Melodien als formalistisch und seelenlos, nicht ohne allerdings zum Ausdruck zu bringen, welche «narkotisch-berauschende Wirkung [diese] auf das breite Publikum» hätten²². Den Komponisten selbst bezeichnet er als demagogischen Puppenspieler, dessen "amüsanten Gaukeleien" sich die Sängerinnen ausgeliefert hätten. Der so entstehende Eindruck eines gekünstelten, mechanistischen Singens ist zweifellos ein subjektiv verkürztes Bild der zeitgenössischen Opernpraxis; er macht allerdings verständlicher, warum Wagner eine Reform der sängerischen Darstellung besonders am Herzen lag²³.

Für die Opernbühne treibt Jacques Offenbach die Kritik an der Gesangsvirtuosenpraxis in *Hoffmanns Erzählungen* (1881) zynisch auf die Spitze. Die Künstlerin Antonia lässt er an ihrem eigenen Triller zu Tode singen. Die Rolle der Olimpia ist darüber hinaus eine Satire auf die Pariser Gesellschaft, die ihre Verhaltensmaßstäbe an einem stereotypen, geistlosen Püppchen misst: Nathanael liebt Olimpia, weil keine so kristallin singt, keine den Takt so beherrscht, keine so «unverrückt [...] Ah, Ah, Ah» seufzen kann wie sie. Wie blind und stumpf müssen die Sinne geworden sein, wenn sie gar nicht merken, dass es nur Holz- und Glasteile sind, woran sie sich entflammen. In Olimpias Lied steht die Einförmigkeit der repetitiven Melodik mit auffällig schematischen Koleraturen in einer simplen G-Dur-Kadenz-Harmonik für mehr als die Reformbedürftigkeit des Opernbetriebs.

19 R. Grotjahn, *Diva, Hure, Nachtigall: Sängerinnen im 19. Jahrhundert*, in S. Rode-Breymann (Hg.), *Frauen in der Musikgeschichte. Dokumentation der Ringvorlesung im Sommersemester 2001*, Hochschule für Musik, Köln 2001, S. 41-55.

20 Ebd., S. 44.

21 E.T.A. Hoffmann, *Schriften zur Musik. Nachlese*, hg. v. F. Schnapp, Hanser, München 1963, S. 365.

22 R. Wagner, *Oper und Drama*, hg. und kommentiert v. K. Kropfinger, Kohlhammer, Stuttgart 1984, S. 45.

23 Vgl. dazu R. Wagner, *Über Schauspieler und Sänger* (1872), in ders., *Die Hauptschriften*, hg. v. E. Bücken, Kohlhammer, Stuttgart 1956, S. 325-333.



Sabine Meine

Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne...

Darin folgt Offenbach Hoffmann, der am Schluss seiner Erzählung *Der Sandmann*, als Olympias Glanz längt als Splitterhaufen am Boden zerstört ist, seine Stimme überdeutlich in den Text verpflanzt:

Hochzuverehrende Damen und Herren! Merken Sie denn nicht, wo der Hase im Pfeffer liegt? Das Ganze ist eine Allegorie – eine fortgeführte Metapher²⁴!

Im Ballett hat Hoffmanns Olimpia-Figur in den 1870er Jahren unter dem Namen Coppélia eine Erfolgsgeschichte begonnen; in der Bearbeitung von Arthur Saint-Léon und Léo Delibes gehört sie noch heute zum Repertoire²⁵.

Unter den weiteren musikalischen Aufarbeitungen der Puppen-Thematik fallen um die Jahrhundertwende zahlreiche Clowns, Pierrots und Harlekins der Volkstheatertraditionen auf. Parallel zur Suche nach neuen Formen jenseits der durch die Dur-Moll-Tonalität vorgegebenen Wege eignen sich die grotesken Überzeichnungen tragikomischer Clowns, um das Gefühl von Absurdität, Bedrohung und einer allgemeinen Verunsicherung künstlerischer Ausdrucksformen wiederzugeben, das die Zeit um 1910 bestimmt. Schönbergs Melodramen des *Pierrot lunaire* op. 21 sind vom Bewusstsein durchdrungen, dass die traditionellen Formen, die für die musikalische Wahrnehmung und Empfindung des Subjekts bis dato zur Verfügung standen, in der fortgeschrittenen Moderne an ihre Grenzen gestoßen sind. In diesem Sinn sind die auffällig tonalen Reminiszenzen am Schluss des *Pierrot lunaire* nichts als "alter Duft aus Märchenzeit".

Wenige Jahre später, 1914, komponierte Igor Strawinsky drei Stücke für Streichquartett, die vorerst das Ende dieser traditionsbehafteten Gattung par excellence markieren. Im zweiten Stück mit dem Titel *excentrique* hat er sich von der grotesken Gangart des zwergengroßen Clowns Little Tich inspirieren lassen, der seine überlangen Schuhe als Stelzen benutzte. Strawinsky hat seine Show in London selbst erlebt, dessen Show Igor Strawinsky in London erlebte²⁶.

Mit dem dumpfen Abbremsen ostinater Rhythmen und fragmentarischer melodischer Gesten setzt Strawinsky aber nicht nur Little Tich in Szene, sondern lässt auch das damalige Lebensgefühl von Verunsicherung und Traditionskrise musikalisch Raum greifen.

Die Exzentrik der Clowns und Pierrots nach 1900 wirkt letztlich wie eine Synthese der für die Puppe typischen Mechanik und Objektivität und eines sinnlich-bedrohlichen Ausdrucks, der sie dem Körperbild der Hure annähert.

4. Die Hure – Sinn- und Schreckbild der Moderne

Der Begriff der Hure im Titel des Projekts steht für Körperbilder, die die Grenzen der bürgerlichen Normen sprengen. Wieder handelt es sich um weibliche Körper in der be-

24 E.T.A. Hoffmann, *Der Sandmann*, in ders., *Fantasie und Nachtstücke* (1844-45), hg. v. W.M. Seidel, DTV, München 1976, S. 360.

25 A. Oberzaucher, *Arthur Saint-Léon: Coppélia ou la Fille aux yeux d'émail. Ballet en deux actes et trois tableaux*, in *Pipers Enzyklopädie des Musiktheaters* 5, Piper, München-Zürich 1994, S. 504-508.

26 Vgl. *Strawinskys Erinnerungen* in I. Strawinsky, *Memories and Commentaries*, hg. v. R. Craft, Faber & Faber, London 1960, S. 95f.

F *ilosofia e...*

kannten, ambivalenten Funktion: Sie stehen am Rand der Gemeinschaft, verkörpern aber auch ein Urbild der Gemeinschaft selbst.

Die Frau, die ihren Körper käuflich macht, ist ein logisches Produkt einer Gesellschaft, die auf den Tausch von Ware gegen Geld ausgerichtet ist. Wie andere Verkaufsprodukte unterliegt der Körper der Prostituierten dem Druck der Perfektionierung und der Konkurrenz und entwickelt sich zu einer autonomen Instanz, die sich zugleich von traditionellen Aufgaben der Frau emanzipiert: Eine Sexualität, die Lust von Liebe trennt und sich von den Pflichten der Mutterschaft, der Ehe und der Kindererziehung emanzipiert, bedeutet eine radikale Modernisierung des Körpers. In diesem Sinn bezeichnet Walter Benjamin die "Prostitution" als "Ausdruck" der «revolutionäre[n] Seite der Technik. [...] Denn sie [die Prostitution] geht [...] davon aus, die Natur [dem Lustwillen] gefügig und angemessen zu machen»²⁷. Die Hure steht für das moderne Lebensgefühl der Flüchtigkeit, des Rauschs, der sinnlichen Gefahr, aber auch für die Todesnähe, da sie das lebensfördernde Prinzip der Fruchtbarkeit verweigert. Diese Spannung, gleichermaßen das Leben als Lustprinzip und den Tod als Vernichtungsprinzip zu verkörpern, macht sie zur gesuchten Allegorie der Dichter und Künstler: In der Beschwörung absoluter Schönheit bezieht sich Charles Baudelaire 1857 in den *Fleurs du mal* auf Merkmale der femme fatale, die sich wie die Lust selbst in einer sinnlichen Halbwelt zwischen Himmel und Hölle bewegt:

De Satan ou de Dieu, qu'importe? Ange ou Sirène,
Qu'importe, si tu rends – fée aux yeux de velours,
Rythme, parfum, lueur, ô mon unique reine !-
L'univers moins hideux et les instants moins lourds²⁸?

Unabhängig von der Diskrepanz, die man zwischen einer solchen Idealisierung und der Lebensrealität der Prostituierten selbst annehmen muss, finden sich Künstler in der Radikalität der Hure selbst wieder, die wie sie bürgerliche Normen sprengt. Zugleich stilisieren sie die Hure zur Ikone der Moderne; in ihr sehen sie die verhängnisvollen Konsequenzen der Industrialisierung und Verstädterung verkörpert, die in der Zeit um 1900 zu einem allgemeinen Kulturpessimismus führen. *Der Untergang des Abendlandes*, so der Titel von Oswald Spenglers Zivilisationskritik von 1919, schien damals direkt bevor zu stehen. Die Fülle an abgründig schillernden Bildern der femme fatale, des vamps, der Kurtisane oder anderen Imaginationen von Weiblichkeitsformen in Kunst, Literatur und Musik bestätigen das Gewicht des Paradigmas "Weiblichkeit und Tod" um die Jahrhundertwende. Stilbildend für die Opernbühne wird z. B. Bizets *Carmen* (1875) in der Mischung aus Erotik, Exotik und Bedrohung. Die Titelrolle veränderte auch die bisherigen Stimmfach-Zuschreibungen: Hatte bis dahin das Sopran-Fach die Konnotation weiblicher Verführung, wurde nun der dramatische Mezzo zum Sinnbild sexueller Attraktivität²⁹.

27 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in ders., *Gesammelte Schriften V,1*, hg. v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, S. 616f.

28 C. Baudelaire, *Die Blumen des Bösen*, in ders., *Sämtliche Werke-Briefe in 8 Bänden*, hg. v. F. Kamp und C. Pichois, Hanser, München-Wien 1989, S. 96.

29 M. Unsel, „Man töte dieses Weib!“ *Weiblichkeit und Tod in der Musik der Jahrhundertwende*, Metzler, Stuttgart 2001, S. 73.



Sabine Meine

Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne...

Für musikalische Frauenbilder um 1900 steckt ein «alles überwölbende[s] Urbild» in Kundry aus Wagners *Parsifal*, nach dem weibliche Gestalten in der Musik häufig als ewige Sünderin und als Namenlose dargestellt werden³⁰. Für die Komposition liegen in der Darstellung von Verführung, Sinnlichkeit und Exotik besondere Reize aufgrund des Spannungs- und Farbpotentials der Thematik.

In der Drastik der Darstellung einer radikalen Sexualität war die Oper *Salome* von Richard Strauss im Jahr 1905 für die deutsche Opernbühne eine Provokation. Salomes Verführungstanz steht dramaturgisch im Zentrum der Oper, ist kein Dekor, sondern muss von der Sängerin selbst bewältigt werden, die damit ihren Körper nicht nur metaphorisch, sondern real dem Publikum zur Schau stellt³¹. Dass das zeitgenössische bürgerliche Publikum guten Gewissens die Oper verlassen konnte, verdankte es der geschickten Konstruktion, dass die eigene Schaulust, die zweifellos der Tanz auch in ihnen provoziert hatte, in das Drama selbst zurückgeleitet werden konnte: Der Voyeurismus des Publikums trifft sich mit dem von Herodes; Schuld an allem aber ist Salome durch ihre als krankhaft wahrgenommene Sexualität, die sie letztlich mit dem Tod zu bezahlen hat. Diese Doppelmoral erinnert an den Umgang mit Prostitution im realen bürgerlichen Leben, in dem eine ungleichgewichtete Dreieckskonstruktion zwischen Ehemann, Gattin und Prostituierte als Garant bürgerlicher Ordnung diente. Die staatliche Genehmigung der Prostitution gründete in der Annahme, dass Sexualität um der Lust willen innerhalb der Ehe zu vermeiden war. Für Ehemänner, denen ein stärkerer Sexualtrieb unterstellt wurde, war der Besuch bei Prostituierten daher legitim, sogar eheunterstützend, um unvermeidbare Körpersünden vom bürgerlichen Haus fern zu halten³². Männlicher Ehebruch wurde erst strafbar, wenn er im eigenen Haus stattfand. Dagegen zeigt in extremer Form der Fall der Mata Hari, dass es für Frauen, die jenseits bürgerlicher Grenzen lebten, kein beschützendes Haus gab, noch nicht einmal im Tod. Sie war eine erfolgreiche, freizügige Tänzerin und wurde als Spionin zum Tod verurteilt. Da niemand sich bereit fand, sie zu beerdigen, wurde ihr toter Körper zu Anatomiestudien in die Sorbonne gebracht³³.

30 R. Gerlach, *Musik und Jugendstil der Wiener Schule 1900-1908*, Laaber Verlag, Laaber 1985, S. 24-25.

31 Der Fall Salomes kann in dieser Hinsicht als Extremfall in einer Musikgeschichte der Schaulust interpretiert werden, in der die Konstruktion weiblicher Schönheit an normierte musikalische Praktiken gebunden ist und einen besonderen Blickfang aus männlicher Perspektive darstellt. Voraussetzungen dafür sind bereits in der Renaissancekultur gegeben, in der sich eine geschlechtsspezifische Zuordnung der Sinne abzeichnete. Wie Linda Austern aufzeigen konnte, wurden Männer generell mit dem Sehsinn assoziiert, Frauen dagegen mit dem Hörsinn, so dass sich männliche Blicke auf musizierende Frauen zu Sinnbildern von Schönheit und Harmonie schlechthin etablierten, deren Konnotationen dabei zwischen Tugend- oder Sündhaftigkeit schwankten. (Vgl. besonders für den englischen und französischen Kontext L. Austern, „*For Love's a Good Musician*“ *Performance, Audition, and Erotic Disorders in Early Modern Europe*, „*The Musical Quarterly*“ 1998, 68, S. 614-653.) Für das Bürgertum des 19. Jahrhunderts sind durch Freia Hoffmanns Studie zu den Bedingungen weiblichen Musizierens (*Instrument und Körper. Die musizierende Frau in der bürgerlichen Kultur*, Insel Verlag., Frankfurt a.M. u. Leipzig 1991) und durch Richard Leperts Untersuchung des Körpers als “sight” und “site”, also als Visier und als Schauplatz der abendländischen Musikgeschichte neue Einsichten in die Ikonographie von Musik und deren Einfluss auf die Etablierung von gender- und klassenspezifischen Normen hervorgegangen. (*The sight of Sound. Music, Representation, and the History of the Body*, University of California Press, Berkeley 1993).

32 P. Sarasin, *Reizbare Maschinen*, zit., S. 375ff.

33 M. Unsel, *Man töte*, zit., S. 176-177.

F ilosofia e...

Aufs Deutlichste hat Strauss in der Partitur das Abnorme von Salomes Sexualität zum Ausdruck gebracht: Vom ersten Takt der Oper an verbindet sich mit Salome ein Leitmotiv, durch das die zentrale Rolle ihres widersprüchlichen und facettenreichen Charakters für den Handlungsverlauf besonders gut zum Ausdruck kommt³⁴. Als sie als Preis für ihren Tanz Jochanaans Kopf fordert, liegt das Motiv erstmalig nicht mehr im Orchester, sondern in ihrer Gesangslinie.

Es wuchert geradezu in der Partitur, als man ihr schließlich den Kopf auf einem Tablett reicht. Für die Hinrichtungsszene Jochanaans selbst hat Strauss eine besondere Instrumentationstechnik von Berlioz übernommen: Zu dumpfen Trommelwirbeln und Kontrabass-Tremoli erklingen im Solo-Kontrabass einzelne sforzato-Achtel.

Strauss erläutert diese Technik in einer Fußnote:

Dieser Ton, statt auf das Griffbrett aufgedrückt zu werden, ist zwischen Daumen und Zeigefinger fest zusammenzuklemmen; mit dem Bogen ein ganz kurzer, scharfer Strich, sodaß ein Ton erzeugt wird, der dem unterdrückten Stöhnen und Ächzen eines Weibes ähnelt³⁵.

Der Mord an Jochanaan wird eindeutig inszeniert als orgasmische Erfüllung der sexuellen Wünsche Salomes – ein in der Musik deutlich nachvollziehbarer Zusammenhang³⁶.

Von *Salome* ist der Schritt zur Darstellung von Hysterie nur noch ein gradueller, wurde doch die Krankheit im 19. Jahrhundert im Falle der Frauen auf Störungen der Sexualität zurückgeführt, wodurch sich der griechische Ursprung des Wortes Hysterie, hysteros, zu deutsch Gebärmutter erklärt. Allerdings ging bereits aus den Untersuchungen des Arztes Jean-Martin Charcot Anfang des 20. Jahrhunderts hervor, dass es sich dabei weniger um eine klinisch verifizierbare Krankheit als um ein psychologisches Phänomen handelte, das durch den Dialog mit der vermeintlichen Kranken erst provoziert werden konnte. Ähnlich wie auch Salomes Auftritt erst durch den Blick von außen seine gleichermaßen faszinierende wie befremdende Wirkung entfaltet und als Abweichung von der sexuellen Norm wahrgenommen wird, kann man das Verhältnis Charcots zu seinen Patientinnen als das eines Regisseurs zu Schauspielerinnen betrachten, das in einem theatralen Raum verortet war. Charcot war Chef der Pariser Klinik *Salpêtrière*, die er selbst als anatomisches Museum verstanden wissen wollte. Indem er den körperlichen Ausdruck seiner Patientinnen mit dem noch neuen Medium der Fotografie festhielt, wurde deutlich, dass die hysterischen Anfälle selbst abhängig von diesen Inszenierungsformen selbst waren.

In der Tat strömten Anfang des 20. Jahrhunderts Mediziner, Dichter, Schauspieler, Journalisten in die Dienstagsvorlesungen von Charcot wie ins Theater und beobachteten an einzelnen hypnotisierten Schaupatientinnen den Zusammenhang von Körperausdruck und Unbewusstem³⁷. Die Tatsache, dass Charcot auch künstlerische Quellen der Vergangenheit ein-

34 M. Unseld spricht in dem Zusammenhang von einem *femme fatale*-Motiv, Ebd. 179-180.

35 R. Strauss, *Salome*, Partitur 294.

36 M. Unseld, *Man töte*, zit., S. 186. Zum Zusammenhang von Sexualität und Figurenkonzeption in Strauss' Operschaffen vgl. K. Hottmann, „*Er ist kein ganzer Mann*“. *Komponierte Männlichkeit in „Arabella“ von Hugo von Hofmannsthal und Richard Strauss*, in *Geschlechterpolaritäten in der Musikgeschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts*, hg. von R. Grotjahn-F. Hoffmann, Centaurus, Herbolzheim 2002, S. 87-99.

37 I. Baxmann, *Mythos Gemeinschaft. Körper- und Tanzkulturen in der Moderne*, Fink, München 2000, S. 47-50.



Sabine Meine

Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne...

bezog, z. B. die Darstellung von Hexen in die Krankheitsbilder der Hysterie einordnete, inspirierte zeitgenössische Künstler, das Phänomen Stoff neu aufzuarbeiten. Es war also nicht nur Freud, übrigens ein Schüler von Charcot, der dem Musiktheater neue Tiefen eröffnete.

Während psychisch pathologische Aspekte in Schönbergs Monodram *Erwartung* oder Richard Strauss' *Elektra*, deren Exposition zu Beginn der Oper wie eine musikalische Choreographie eines Hysterieanfalls wirkt³⁸, vorrangig an der jeweils weiblichen Hauptperson demonstriert werden, veranschaulicht Prokofieffs Oper *Der Feurige Engel* (1927) nach dem Libretto des symbolistischen Dichters Valerij Brjussov (1909), dass der moderne Körper stets auch ein Massenkörper ist. Hier reicht ein einzelner Hysteriefall, um eine ganze Kommunität vom rechten Glauben abzubringen: Der vom Satan besessene Engel Renata entflammt ein Kloster in Massenhysterie – eine Thematik, die Prokofieff im amerikanischen Exil eine musikalische Expressivität abforderte, die in seinem Werk isoliert steht, aber für die Zeit symptomatisch ist.

In denselben Kontext von Tiefenpsychologie, Ästhetizismus und Sinnlichkeitskult, der um die Jahrhundertwende das Musiktheater prägte, gehört Eugen d'Alberts Oper *Die toten Augen*. Von ihr ging eine ähnlich provozierende Wirkung wie von Strauss' *Salome* aus, wenn auch vor allem auf der Ebene des paradox wirkenden Sujets, das erst durch die Annäherung an vergleichbare zeitgenössische Libretti, Mythen- und Märchenbearbeitungen einsichtig wird. Dass eine ungewöhnlich schöne Frau zugunsten ihres missgestalteten und letztlich ohnmächtig destruktiv handelnden Mannes ein Wunder rückgängig macht, auf ihr gerade gewonnenes Augenlicht verzichtet und sich freiwillig in einen Zustand blinder Lüge versetzt, ist hier Ausdruck eines für die Dekadenz der Belle Époque typischen Schönheitskultes, der sich in dieser Oper auf ebenso rätselhafte wie plakative Weise manifestiert. Am Ende bleibt eine Beziehung, die ausschließlich auf die sinnliche Erfahrung ihrer Körper setzt.

In ihrem Buch *Mythos: Gemeinschaft* setzt Inge Baxmann den Beginn eines somatischen Gemeinschaftsbegriffs in Richard Wagners Gesamtkunstwerk und Nietzsches Philosophie an und begründet die Entwicklung von modernen Tanz-, Sport- und Körperkulturen aus der Parallelbewegung zwischen steigender Technisierung, Politisierung und Sakralisierung des Körpers. Somit wird nachvollziehbar, dass die Fortschritte in der Technik, Erfindung von Photographie, Film, Kino und Radio die Vorstellung einer Magie des Körpers, und v. a. der Massenbewegung nur gesteigert haben³⁹.

Vor diesem Hintergrund noch einmal zurück zu einer Szene aus *Metropolis*, an der nun nachvollziehbarer wird, inwiefern Lang in dem Film «die unsagbare Rhythmik der Zivilisation» zum Ausdruck bringen wollte⁴⁰.

Es genügt, dass einer der Arbeiter, deren Körper sich sämtlich im Takt der Großmaschine bewegen, aus dem Rhythmus gerät und keine Kraft mehr hat, um die ganze Maschinerie zum Kollabieren zu bringen. In der Vision eines Einzelnen, der von dieser Unterwelt of-

38 Vgl. C. Khittl, „Nervenkontrapunkt“. *Einflüsse psychologischer Theorien auf kompositorisches Gestalten*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 1991, und ders., „Nervenkontrapunkt“ als musikalische Psychoanalyse? *Untersuchungen zu „Elektra“ von Richard Strauss*, in *Richard Strauss – Hugo von Hofmannsthal. Frauenbilder*, hg. v. I. Dürhammer und P. Janke, Praesens, Wien 2001, S. 211-229.

39 I. Baxmann, *Mythos: Gemeinschaft*, zit.; zu Wagner und Nietzsche siehe v. a. S. 15-25.

40 So Buñuel über Lang in seinem *Kommentar zum Film* (1927), zit., S. 15.

F *ilosofia e...*

fenbar bis dahin nichts wusste – er ist ein weißes Gegenbild zur sonstigen Dunkelheit – wird die Maschine zum Moloch. Durch diese menschenfressende Urgöttin in moderner Gestalt vergegenwärtigen Harbou und Lang den Preis, den die Menschen zu zahlen haben, die sich auf die Maschine eingelassen haben.

ABSTRACT

Bambole, Robot e Prostitute costituiscono le immagini esemplari del corpo in cui si condensano le sfide che la modernità ha lanciato alla vita ed al corpo umani; la quotidianità, a partire dal XIX secolo, è stata determinata in misura sempre crescente dal ritmo delle macchine, sottoponendo in tal modo il corpo alla pressione operata dalla standardizzazione e dalla meccanizzazione, ma anche allo stesso tempo offrendo uno spazio per articolazioni progettuali di segno diverso, non addomesticato e non dominabile secondo tali parametri. In tal senso delineare la storia dei corpi significa al contempo procedere alla rappresentazione di una storia della cultura, in sintonia con le linee interpretative della École des Annales. Questo discorso informa, beninteso, non solo la storia in generale o la storia della cultura, ma anche la storia delle arti – della musica in particolare, come del cinema, del teatro, della danza.

Le figure di donne isteriche presenti nelle opere musicali, la nuova ritmica liberatrice nella danza, nel cabaret o nell'avanspettacolo, così come i movimenti di massa coreografici dei primi film sonori riflettono così le nuove sensibilità all'opera nella società moderna. Ritmo e movimento dei corpi producono nuova libertà, nuove paure, una nuova conseguente normalizzazione, che finiscono per sottrarsi alla coscienza del singolo. Il tutto viene ricostruito in un percorso interdisciplinare tra musica, cinema, teatro e balletto che ha lo scopo innanzitutto di misurare il rapporto tra produzione culturale e percezione corporea: così la figura di Maria, la protagonista di Metropolis di Fritz Lang (1926), riproduce interamente le caratteristiche ambivalenti del corpo femminile, scisso tra santità e pericolosa seduzione, con sullo sfondo i grandiosi movimenti di massa che rendono il film un tipico prodotto di quel periodo. I movimenti coreografici presenti nell'opera rimandano direttamente sia alla danza espressiva di Mary Whigman, che alle innovazioni di Josephine Baker, che alla retorica dei corpi nudi di Olympia di Leni Riefenstahl. Tutto rimanda alla trasformazione in senso macchinale dei movimenti corporei.

Tale processo ha la sua genealogia nell'illuminismo, ne L'homme machine di Offray La Mettrie (1747), come anche nel coevo processo di emancipazione della musica strumentale, che comincia a gettare le basi del virtuosismo proprio del XIX secolo. In tal senso le figure della prostituta, del robot e della bambola si ripresentano anche all'interno del paesaggio culturale romantico: da Coppelia al Sandmann hoffmanniani, alle marionette di Kleist, ai personaggi femminili di Offenbach, e che culmineranno nel Pierrot lunaire di Schönberg e nel Little Tich di Strawinsky, così come nelle figure baudelairiane di prostitute. Tra la fine del XIX secolo e la prima guerra mondiale, in particolare, la prostituta assume al ruolo di vera e propria icona del moderno: la Carmen di Bizet, la Kundry del Parsifal wagneriano o la Salome di Strauss rispondono ai desideri ed alle proiezioni più inconscie del pubblico, ed insieme rappresentano i grandiosi movimenti del moderno.

I mmagini e Filosofia

A cura di Daniella Iannotta

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

- Massimo Nardin

Dogville e Manderlay. La giustizia messa-in-scena

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia**
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

I due film di Lars von Trier, esaminati da Massimo Nardin sono esempi di cinema estremo, sconfinante nelle forme espressive limitrofe: teatro e letteratura innanzitutto. Le due opere (l'una la prosecuzione dell'altra e, anche, lo specchio o, al limite, il ribaltamento) poggiano su una rarefazione della messa in scena, su un ristretto numero di personaggi-finzione, su un meccanismo ben congegnato e — ciò che qui più conta — su una situazione di partenza (e una di arrivo) che esaspera lo squilibrio tra le parti in gioco: tutto ciò offre all'autore del presente saggio la possibilità di portare l'indagine al di là del testo filmico, verso la sociologia, la linguistica, il diritto. Dopo aver sondato infatti alcune suggestioni dell'impianto "a matrioska" dei due film, l'autore tenta alcune connessioni con le questioni più delicate del "dire il diritto", percorrendo le tappe fondamentali di uno degli ultimi capolavori del grande filosofo del Novecento. Paul Ricœur: *Il Giusto*.

Le figure dell'altro, il fragile, il potere, la paura, la vendetta, la legge, l'assemblea — elementi fondanti entrambi i film saranno accostati alla riflessione del Maestro francese, nella speranza di far emergere fecondi spunti di riflessione.



Massimo Nardin

DOGVILLE E MANDERLAY **La giustizia messa-in-scena**

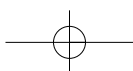
1. Dogville di Lars von Trier. La trama

Una cittadina e i suoi abitanti: quindici adulti, sette bambini e un cane. Dogville è sperduta tra le Montagne Rocciose, e la vicenda è ambientata negli anni Trenta. La ristretta comunità, guidata spiritualmente da un giovane aspirante scrittore, riceve l'inaspettata visita di una bellissima donna in fuga. Costei segue il consiglio del ragazzo e si nasconde proprio in quella cittadina. Viene però messa alla prova: per farsi accettare dagli altri abitanti, deve rendersi utile. Comincia con il dedicarsi a lavori manuali, ma le richieste si fanno via via più umilianti e mortificanti: il prezzo da pagare sale in proporzione al pericolo che Dogville sente di correre tenendo con sé quella fuggitiva. La polizia, infatti, sta ricercando la ragazza ed arriva a descriverla come complice di rapine in banca. Quando il ragazzo e l'intera comunità capiscono che la posta in gioco è troppo alta, scatta la denuncia: non alla polizia, ma ai gangster da cui la ragazza sta scappando. Costoro giungono nella cittadina: la ragazza viene accettata nuovamente dal padre, capo dei gangster, mentre questi ultimi sterminano gli abitanti e danno alle fiamme Dogville.

1.2 Tra teatro e letteratura

Questa la trama. Gli elementi sono tra i più consoni ad una narrazione cinematografica tradizionale. Tuttavia, ciò che sbalordisce sin dall'inizio (sin dalla mirabolante plongée d'apertura) è... la quasi completa assenza di scenografia, ciò che fa di *Dogville* un film "d'impianto teatrale" che mette in crisi le stesse convenzioni teatrali. Sembra che un'immensa gomma per cancellare sia passata sopra le cose, lasciando in loro ricordo tracce di gesso e suoni. I confini delle abitazioni, le strade, persino gli arbusti e il cane sono disegnati sul pavimento. Ciò che rimane sono... la punta del campanile (sospeso, inquietante, a mezz'aria), la sagoma di un albero e di uno spuntone di roccia, qualche oggetto, mobile e suppellettile, alcuni automezzi e... le persone, in carne ed ossa (e vestiti). L'autore – letteralmente – ci fa entrare dentro lo scheletro di una rappresentazione: *depura* al massimo la storia, cancellando tutto ciò che non è necessario all'espressione dell'idea che muove la vicenda.

Abbiamo l'impressione – tangibile, quasi – che il "progetto-*Dogville*" abbia attraversato un lungo periodo di gestazione, in cui le situazioni, gli ambienti, gli elementi e lo sviluppo sono stati calibrati fin quasi alla perfezione. I dialoghi, innanzitutto: *Dogville* è, tra le altre cose, un film parlato, *narrato* da una voce, da un Narratore (nella versione italiana magnificamente in-



I Immagini e Filosofia

terpretato da Giorgio Albertazzi) che anticipa, sottolinea, riprende, sconfessa i pensieri dei personaggi, riempie la storia d'immagini (mentali) e guida lo spettatore all'interno del labirinto semiotico. Dove il suono riveste la sua primigenia importanza (*fa essere* le cose che non si vedono, la porta che si chiude, il vento che soffia, il battipalo lontano...il cane che abbaia e che nel finale si materializza...) e noi ci scopriamo un po' ciechi come McKay. Che è cieco ma sembra vederci (e aver visto) meglio di tutti gli altri.

Film multiforme, quindi: se la base su cui *Dogville* poggia è – a tutti gli effetti – un teatro (da cui non si esce e i cui confini sfumano nella luce, nell'oscurità o in echi lontani), soltanto il mezzo cinematografico può aiutare ad esasperare la natura teatrale stessa fornendo alla vicenda un punto di vista e tracciando (per mezzo della camera a spalla del regista) linee di senso dentro quello spazio, evidenziando o obliando particolari e modulando il flusso temporale. E cinema quantomai "letterario", in cui la sceneggiatura sembra acquisire *direttamente* una consistenza fisica, sorretta dal Narratore (dall'alto) e dispiegata da dialoghi e parole sempre *necessari*.

Un impianto siffatto (e un progetto così ponderato, calcolato in ogni sua componente, *dogmatico* persino) apre le porte (verrebbe da dire *pericolosamente*) ad una miriade di interpretazioni. Meglio: di punti di vista. Ad esempio – ed è quanto abbiamo appena cercato di spiegare – lo si può vedere come cinema "rarefatto", metacinema o "ipercinema", "cinema teatrale" o "teatro filmato", letteratura "messa-in-immagini" o "cinema-di-parola" (o di suoni)... Ma si può altresì interpretarlo dal punto di vista dell'ermeneutica, di un'identità che si (s)forma di fronte all'altro-fatto-testo; o, pure, secondo la coppia di termini (opposti o coincidenti) "paura" e "potere", e di qui abbozzare una problematica concezione del "giusto", dibattuto tra *ar-roganza* e necessità della delega ad un *terzo esterno*. Come si capisce, in questa sede saremo animati da un unico intento: *tradire il testo*, prendere (saccheggiare) da esso quanti più spunti possibili per condurre *al di là* la nostra riflessione. La nostra analisi non sarà né del film in sé né della produzione vontrieriana, ma da questi prenderà le mosse per dare adito ad altri mondi di discorso, ovvero per connettere un'opera cinematografica particolare a considerazioni che coinvolgono quotidianamente (momento per momento) ognuno di noi. Considerazioni costitutive del nostro stesso essere-nel-mondo.

1.3 Nel mondo di Dogville

Una tale ambizione ha trovato subito appoggio nella solidità costitutiva di *Dogville*: abbiamo di fronte una di quelle (rare) realizzazioni pressoché perfette di un progetto lungamente pensato e affinato. Un'opera quasi matematica – siamo tentati di dire – composta di «nove capitoli e un prologo», in cui ogni tassello conduce *inevitabilmente* al successivo, ed ogni passo era in nuce sin dalla prima inquadratura:

Prologo (che ci presenta la cittadina e i suoi residenti)

Capitolo uno. In cui Tom sente degli spari e incontra Grace

Capitolo due. In cui Grace segue il piano di Tom e si imbarca nel lavoro manuale

Capitolo tre. In cui Grace si abbandona a un ambiguo atteggiamento provocatorio

Capitolo quattro. "Tempi felici a Dogville"

Capitolo cinque. "Il quattro di luglio dopo tutto"

Capitolo sei. In cui Dogville mostra i denti

I Massimo Nardin
Dogville e Manderlay. La giustizia messa-in-scena

Capitolo sette. In cui Grace finalmente ne ha abbastanza di Dogville, lascia la cittadina e vede di nuovo la luce del giorno

Capitolo otto. In cui c'è un incontro dove viene detta la verità e Tom se ne va (solo per tornare dopo)

Capitolo nove. In cui Dogville riceve la visita tanto attesa

Opera “chiusa” che, in quanto tale (in quanto compatta, densa), permette un’infinità di giochi: opera-gioco essa stessa, d’altronde (e *Dogville* potrebbe benissimo essere il documentario – la camera a spalla – su un gioco: «Lo fai sembrare come se facessimo un gioco», osserva Grace, e Tom le risponde «È così, è un gioco»). Innanzitutto, è Dogville ad essere un mondo *chiuso*: è una cittadina minuscola, ma i suoi confini sfumano nel vuoto, e da essa non si esce (Grace, nascosta nel cassone del camioncino, *sente* soltanto il vociare di un’altra città – che forse non esiste nemmeno –, e a Dogville fanno la propria comparsa alcuni sconosciuti provenienti da chissà dove): avviene tutto là, non esiste un “fuori”. Dogville è un carcere (e il battipalo lontano – lontanissimo – costruisce «il nuovo penitenziario»), potrebbe coincidere con il mondo (o con uno dei mondi possibili). La comunità che lo abita è a sua volta chiusa: «per loro non c’era motivo di cambiare nulla».

Quella realtà autosussistente e autoreferenziale riceve tuttavia un *dono*. Quasi materializzata dalle «argomentazioni» di Tom (che voleva per la sua gente «qualcosa di tangibile da accettare, come un dono»), compare, una notte, Grace (la grazia...). Costei (non a caso, una bellissima, inarrivabile e indecifrabile donna) è l’elemento esterno, l’estraneo, il non-necessario. E il pericolo. La ragazza incontra nel tempo diversi atteggiamenti: iniziale indifferenza (non c’è bisogno di lei), successiva curiosità («*pro-vocatoria*», “apre le finestre” a nuove esigenze), poi diffidenza («Missing!») e paura («Wanted»), abuso (subisce violenze incatenata come un cane), e infine indifferenza (è denunciata ed espulsa). A ben guardare, quelle che Grace sembra far emergere sono *esigenze fittizie* come le scritte sul pavimento, anzi meno reali di queste: dalla finestra di McKay entra (per poco) una luce *stonante*, insopportabile tanto è differente (tanto ricorda il tempo che passa e le bellezze lontane), e i bisogni fisici della «storpiata» June, i bicchieri della famiglia Henson, le mele di Chuck... sono tutte costruzioni mentali che valgono soltanto dentro il “cervello-Dogville” e che Grace non contribuisce certo a *realizzare* (dando cioè loro un punto di vista esterno, che non ha ragion d’essere). Allora una provocazione: rifacendoci alla lezione di Jurij M. Lotman¹, immaginiamo Dogville un sistema chiuso nel quale pentera un elemento estraneo. Pensiamo per esempio ad una lingua (e, più estesamente, ad una qualsiasi comunità sociale), e alle sorti che incontra un “vocabolo-altro” (un “alieno”): ci accorgeremo che sono esattamente quelle di Grace-dentro-Dogville. Quell’estraneo viene osservato, «argomentato», raccontato (in parte, interiorizzato). Scritto e fotografato sui manifesti, (ri)diventa altro, lontano. Paura, e violenza; ma non ancora denuncia: sotto questa minaccia (chiamare in causa l’esterno – la polizia, i gangster) Grace accetta ogni genere di angheria. Ma, come spiega il finale, non denunciare lo straniero conviene a Dogville, non a Grace. La denuncia è, precisamente, *la fine del gioco*, il rifiuto delle regole. Il gioco na-

¹ Cfr. J. M. Lotman, *La semiosfera. L’asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia 1985.

I Immagini e Filosofia

sce da un'apertura, comporta una chiusura, e finisce con una seconda apertura del cerchio, ciò che comporta – è il gioco stesso che lo vuole – la morte immediata dei personaggi di quell'avventura. Si ritorna nel mondo: «È meglio che ti portiamo via, ho paura che tu abbia già imparato troppo», dice il padre a Grace. Che, da figura cristica, si trasforma in carnefice. Esattamente come il bambino viziato che s'è stancato dei propri pupazzi (le stauine come i figli degli Henson) e se ne vuole liberare; o, anche, come il Demiurgo che ha perso la pazienza e cessa di essere «clemente». Anzi: Demiurgo che *non può più* continuare ad esercitare la propria magnanimità perché (vanamente) estromesso dalle sue stesse creature. Il “cerchio” di Tom spazzato via dal “metacerchio” di Grace: «La tua argomentazione batte di gran lunga la mia. È terrificante. Ma così chiara», dice il ragazzo a colei che lo sta per uccidere.

Grace l'«arrogante»: ponendosi *super partes*, attribuisce a sé il diritto di aprire e chiudere gioco e giudizio («Se c'è una città senza la quale il mondo starebbe meglio, è questa qui»). «Tu hai questo preconcetto assurdo che nessuno possa assolutamente avere lo stesso alto livello etico che hai tu. Così esoneri tutti. Io non riesco a pensare a un'altra cosa più arrogante di questa», le dice il padre. Che la invita a relazionarsi, ad esercitare il giudizio-in-situazione: «Dovresti essere clemente quando è il momento di essere clemente». Ma a Dogville non c'è posto per «il terzo»², per il giudice: la violenza regola il corso delle cose, nessuno accetta «la medicina». Quando Grace racconta «la verità riguardo ognuno di loro» (e l'autore copre le sue parole: si tratta di cose “fuori-gioco”, vengono svelati i trucchi), i cittadini rispondono con l'espulsione. Quando poi “la verità su di lei” arriva da un estraneo (per Dogville) che è sangue del suo sangue, Grace risponde con lo sterminio.

Due interessanti “flussi di relazione” sembrano allora delinearli dentro *Dogville*, entrambi, a loro modo, *coerenti*: quello di Tom e compagni, che, messi-di-fronte all'estraneo, seguono (*come cani*) l'«istinto» e reagiscono “per il bene e la sopravvivenza della comunità”; e quello di Grace, che provoca, sposta il limite (il prezzo) della propria accettabilità sempre più in là, tutto perdonando e a tutto acconsentendo per evitare l'apertura del cerchio. Per evitare, in ultimo, l'emersione della sua seconda identità: da vittima a carnefice, da un'esagerazione (da una radicale alterità) a quella opposta. Ad accomunare Dogville a Grace un unico, fondamentale aspetto, necessario ma non sufficiente alla costruzione di un'identità: *la difesa di sé* («Vi ho chiesto di venire ad ascoltare, siete qui solo per difendere voi stessi», rimprovera Tom ai suoi concittadini). L'altro aspetto, speculare e complementare, è l'apertura, la fiducia, l'abbandono all'altro e all'ignoto: soltanto nell'*incessante andirivieni* dal noto all'ignoto può consolidarsi una identità. Un sé *attraverso* l'altro. Un sé capace di *amare*. Ma Dogville non è luogo per amare, e ogni rapporto è fondato su (scaturisce da) la violenza: «Dovevamo incontrarci in libertà», dice Grace a Tom, e consumare carnalmente il loro rapporto «dal punto di vista del nostro amore è completamente sbagliato».

Dogville-matrioska: il cane, Tom, Grace, il Narratore... *Plongée*. *Dentro* il gioco, Grace è la grazia. «Io mi fido di te, ma forse tu non ti fidi di te stesso»: con queste parole Tom (al pari degli altri, e per ultimo) è messo davanti alla propria ipocrisia («Le accuse erano vere»), il trucco che tiene in piedi ogni cosa è stato scoperto. Quindi, delle due una: o rivede-

2 Cfr. P. Ricoeur, *Il Giusto*, tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2005.

I Massimo Nardin
Dogville e Manderlay. La giustizia messa-in-scena

re se stessi, o espellere lo specchio. *Finito* il gioco, Grace è la morte: «Se qualcuno aveva il potere di rimettere a posto le cose era suo dovere farlo. Per il bene delle altre città, per il bene dell'umanità, e non da ultimo per il bene dell'essere umano che era Grace stessa». La posta in gioco ora non è più una ristretta comunità sperduta tra le montagne, ma il mondo intero, il fuori irrapresentabile. Ma se ancora una volta – da ultimo – la posta in gioco non fosse altro che la coerenza interna del sistema? Se il problema si riducesse alle dimensioni, a quel «grande e piccolo?» unica cosa prodotta dalla «scrittore Tom»? Se il mondo cui si riferisce Grace non fosse altro che *un'altra Dogville*, più «grande», magari, o più «piccola»: un individuo? L'individuo, infatti: (re)introdotto dall'«arrabbiato» Tom («Quasi comincio a tremare quando la minaccia alla sua carriera di scrittore si fece strada in lui [...]. Grace era un pericolo per la cittadina e lo era anche per lui») e portato da Grace alle conseguenze estreme del suo (consustanziale) sentirsi minacciato. Conseguenze nefaste o salvifiche? E per chi? «Se Grace lasciò Dogville, o se al contrario Dogville aveva lasciato lei e il mondo in generale, è una domanda di natura così astuta che pochi ne beneficerebbero ponendola e pochissimi fornendo una risposta. Di certo non verrà fornita qui».

2. *Manderlay* (2005), regia di Lars von Trier. *La trama*

Il film *Manderlay* è raccontato in otto capitoli

Capitolo primo. L'arrivo a Manderlay e la conoscenza della gente del luogo.

Capitolo secondo. La libera iniziativa a Manderlay.

Capitolo terzo. Il giardino della vecchia signora.

Capitolo quarto. Grace fa sul serio

Capitolo quinto. «Fianco a fianco»

Capitolo sesto. «Tempi duri a Manderlay»

Capitolo settimo. «Il raccolto»

Capitolo ottavo. Alla fine Grace fa i conti con Manderlay e il film ha termine.

Proveniente da Dogville, la limousine di Grace e di suo padre, scortata dalle automobili dei gangster, fa una breve sosta nei pressi di un luogo chiamato Manderlay: al momento di ripartire, viene raggiunta da una donna che chiede aiuto proprio a Grace. Si tratta di una schiava nera, e quello che l'ha fatta uscire oltre i cancelli di Manderlay è l'ingiustizia di cui è vittima un altro schiavo, accusato di un furto che non ha commesso e in procinto di essere frustato. È la «Legge di Mam», che divide la comunità in padroni (bianchi) e schiavi (neri), e che assegna a questi ultimi posti sociali differenti a seconda della loro inclinazione. Mam è la vecchia padrona bianca, che, poco dopo l'arrivo di Grace, muore. Grace non può accettare che in quel luogo viga ancora la schiavitù, che l'America ha abolito da settant'anni: per il padre è soltanto una «questione locale», per Grace, invece, «un obbligo morale» nel quale vuole impegnarsi.

Tramite l'appoggio armato di alcuni dei suoi gangster, impone un nuovo corso democratico a Manderlay, rendendo bianchi e neri comproprietari della piantagione di cotone, unica fonte di sostentamento. Menti da sempre comandate faticano ad accogliere nuove direttive. Ma i cancelli ormai sono aperti, e Grace riesce a poco a poco a far comprendere a tut-

I Immagini e Filosofia

ti la necessità del cambiamento, fino a farli collaborare uno al fianco dell'altro: le case vengono riparate con gli alberi da sempre ritenuti intoccabili, la libera espressione viene promossa, la democrazia insegnata attraverso il sistema della votazione, i bianchi costretti a riconsiderare il sistema che li ha voluti dominatori fino ad allora. Il venir meno della barriera degli alberi permette però all'annuale tempesta di sabbia di avere effetti disastrosi: la bambina più piccola della comunità muore, e la responsabilità finale viene attribuita alla donna più anziana, colpevole per avere sottratto il cibo alla piccola ammalata. Dopo una votazione, la vecchia viene giustiziata da Grace.

Dalla disperazione si passa all'apice della collaborazione: Grace, i neri e i bianchi si trovano uniti nel salvare il raccolto. Che anzi risulta migliore degli anni passati: minore in quantità ma di qualità mai così elevata. È allora il momento di abbandonare le armi: i gangster se ne vanno, e Grace resta da sola a supervisionare gli sviluppi. È Manderlay, ora, a comandare: Grace si concede a Timothy, il nero che, con il proprio atteggiamento antagonista e il fisico statuario, l'ha turbata sin dal principio (sin da quando ella lo ha visto legato alle sbarre); contemporaneamente, scoppia il disordine: il furto dei soldi del raccolto – attribuito ai gangster – porta ad altre morti nella comunità. Grace scopre la verità: Timothy è un cialtrone, ed è stato lui a rubare il danaro. Non solo: la Legge di Mam è stata scritta da un nero per proteggere gli stessi neri da un mondo esterno che non era (e non è ancora) ritenuto pronto per riceverli. Per Grace è il momento di andarsene: nonostante Manderlay, all'unanimità, abbia ristabilito l'antica legge e votato Grace quale “nuova Mam”, la donna riesce a fuggire, dopo aver punito Timothy come all'inizio voleva fare la vecchia signora.

2.1 Laboratorio di giustizia

Manderlay, come Dogville, è un microcosmo: le linee di forza, i personaggi, le situazioni, lo sviluppo della trama hanno la chiarezza dell'esemplarità. Chiarezza *sterile* se vista all'interno del *chiuso* di una tesi da dimostrare³, ovvero se quello che ci anima è l'intento di smascherare le intenzioni dell'autore; chiarezza *feconda* se siamo invece interessati alle *aperture* dell'opera, a farle attraversare il lungo questionamento dell'analisi, al limite – e sarà questo limite il nostro orizzonte – anche attraverso il contributo di discipline in apparenza lontane dal linguaggio cinematografico, quali la filosofia e la giurisprudenza. Proprio come una matrioska, o come lo scheletro di una (qualsiasi) rappresentazione, Manderlay offre infatti l'opportunità unica di allacciare numerosi collegamenti di riflessione. Si può partire da un pezzo di questa immaginaria matrioska, cioè da un livello “episodico”, individuando alcune situazioni *tragiche* che pongono alla nostra coscienza interrogativi difficili da sciogliere; e ci si può in seguito spingere sino a considerare la struttura filmica nella sua

3 «Sicuramente il film richiama la guerra in Iraq. È un parallelismo molto chiaro. Grace vuole portare la democrazia a Manderlay. Proprio come vogliono fare gli americani: portare la loro “democrazia” in giro per il mondo. [...] La gente dovrebbe essere libera di credere in ciò che vuole. È fondamentale. Ogni cambiamento non dovrebbe essere imposto. Dovrebbero capirlo da soli»: è quanto afferma Lars von Trier nell'intervista contenuta nel DVD del film (2006 – O1 Distribution S.r.l.).

IMassimo Nardin
Dogville e Manderlay. La giustizia messa-in-scena

interezza. È su questo doppio percorso che tenteremo di incamminarci: vedremo infine affiancarsi due concezioni della giustizia. Di più: due concezioni opposte della stima e del rispetto di sé. Proprio a questo ultimo (o primo) stadio ci ricongiungeremo all'altro film.

2.2 *Hard cases a Manderlay: Il caso Wilma*

Cominciamo il nostro viaggio dentro Manderlay enucleando due situazioni in cui il nostro «senso dell'ingiustizia»⁴ riceve una sollecitazione forte. Ci riferiamo a due punizioni, quelle inflitte rispettivamente a Wilma e Timothy. Cerchiamo di esporre lo stato delle cose quanto più obiettivamente possibile, cominciando dal «caso Wilma».

L'abbattimento della barriera d'alberi permette alla tempesta annuale di essere disastrosa; la sabbia fa ammalare la piccola Claire. Era già successo: «Anche l'anno scorso con la sabbia ha avuto problemi ai polmoni, ma quest'anno è venuta molta più sabbia», rivela Rose, la madre. Claire necessita del cibo migliore: c'è carestia, e si decide di macellare il mulo, destinando la carne soltanto alla piccola. Questa sembra mangiare di notte, non vista, ma è in realtà Wilma a ripulire il piatto poggiato sulla finestra della stanzetta. Claire muore, e il padre smaschera a colpo sicuro colei che da sempre è stata vicina alla piccola: Wilma, che inizialmente nega («Ma mangiava...») ma ben presto confessa. Segue uno *strano processo*: tramite la votazione della comunità, il padre ottiene che la vecchia sia giustiziata, e ringrazia. Nel dibattito, Grace (ovvero colei che si può chiamare «il giudice di Manderlay») espone una visione dei fatti priva del rigido concatenamento causale di quella supportata dal padre: Claire «era malata. [...] Wilma ha solo visto un piatto che nessuno toccava e aveva tanta fame. [...] Dopotutto non sappiamo se il destino di Claire sarebbe cambiato se avesse potuto nutrirsi»; e propone una soluzione diversa dalla pena di morte: applicando quest'ultima, «non riavrai Claire. [...] Propongo che [Wilma] sia bandita da Manderlay per aver rubato del cibo durante un'emergenza». L'effetto di tale espulsione potrebbe essere lo stesso: «È probabile che non sopravviva, vecchia com'è». Il padre di Claire insiste invece sul rapporto causa/effetto, non dando peso alle *intenzioni*: «Wilma poteva anche non sapere che così l'avrebbe uccisa, ma *di fatto*, con quel gesto, pensando solo a se stessa, ha messo in pericolo la vita della nostra bambina». La votazione premia questa interpretazione dei fatti.

Questo particolare dibattito fa emergere molte questioni legate al momento di «dire il diritto»: cerchiamo di svilupparne almeno alcune, supportando la nostra analisi con uno degli ultimi capolavori del più grande filosofo del Novecento, Paul Ricoeur: *Il Giusto*. Innanzitutto: il processo. «Strano», lo abbiamo definito. «Il processo – scrive Ricoeur – non è che la forma codificata di un fenomeno più ampio, vale a dire il conflitto»⁵. Se nel processo di Manderlay si può individuare in Grace un «terzo, che non è parte del dibattito e che è quali-

4 «Il nostro primo ingresso nella regione del diritto non è stato, forse, segnato dal grido: 'È ingiusto!?' È il grido dell'*indignazione*, la cui perspicacia è talvolta stupefacente, se misurata all'ampiezza delle nostre esitazioni di adulti quando ci viene intimato di pronunciarci sul giusto in termini positivi» (P. Ricoeur, *Il Giusto*, cit., p. 24). E con il «Non è vero!» di Flora comincia l'avventura di Grace dentro Manderlay.

5 Paul Ricoeur, *Il Giusto*, cit., p. 192.

I Immagini e Filosofia

ficato per aprire uno spazio di discussione»⁶ e se «il dibattito [è] orale e contraddittorio [,] uno scontro di parole», la «procedura nota che si impone a tutti i protagonisti del dibattito»⁷ è ridotta ai minimi termini di una votazione seguente l'esposizione delle tesi di accusa (il padre della vittima) e difesa (Grace), e ben ulteriori sono gli elementi essenziali di un giusto dibattito che fanno difetto al caso esaminato. Grace, in qualità di terzo, raggruppa infatti in sé le «tre distinte istanze» ricordate da Ricoeur: «l'istituzione di uno Stato, distinto dalla società civile e, per ciò stesso, detentore della violenza legittima [;] l'istituzione giudiziaria in quanto distinta dagli altri poteri dello Stato [;] la figura umana del giudice». «Il terzo – aggiunge Ricoeur – si trova, come richiesto, in una posizione non di parte soltanto perché è a ridosso di un *sistema giuridico*, che qualifica il terzo statale come Stato di diritto»: tramite le «leggi scritte [...] la potenza statale e la potenza giuridica vengono instaurate in maniera congiunta. Spetta alle leggi, da una parte, definire i delitti, dall'altra, stabilire una proporzione fra il crimine e il castigo»⁸. Tali leggi scritte, però, sono custodite nei (lontani) tribunali a cui rimanda Grace all'inizio del film, e nessuna di esse viene nominata durante il dibattito, che si risolve, al pari della decisione sulla proprietà di un rastrello o sull'orario da adottare, con una votazione per alzata di mano. Per «condurre la causa pendente da uno stato di incertezza a uno stato di certezza», inoltre, «è importante che il dibattito metta in scena una pluralità di protagonisti, i quali tutti insieme – giudice, pubblico ministero, collegio delle parti – contribuiscano ad instaurare [la] giusta distanza [...] tra l'accusa e la difesa. La considerazione della pluralità dei protagonisti del dibattito apporta un importante correttivo alla semplice idea del terzo giudicante. Lo scarto instaurato da questa *cellula di dibattito* trasforma la vittima in carne e ossa, così come il presunto colpevole in 'parti del processo', in accusa e difesa»⁹: è difficile pensare *giusta* una deliberazione che veda come protagonisti gli stessi attori coinvolti, persino i genitori della vittima. Quella che manca a Manderlay è la *giusta distanza*. Che deve valere anche nelle fasi che seguono il dibattito: la sentenza, che «riconosce come attori quelli stessi che hanno commesso l'offesa», comporta una sanzione: quest'ultima – si badi bene – «è dovuta alla vittima *perché dovuta alla legge*»¹⁰. «Dire il diritto» significa ristabilire l'ordine che il crimine ha turbato, restaurare *la stima di sé* tanto della vittima quanto del colpevole, attraverso il loro *riconoscimento*: proprio in questo *lavoro sulla (e attraverso la) distanza* la sanzione si distingue dalla vendetta.

A tutto ciò si aggiunga che il processo a Wilma non dà una risposta fondata al grado di responsabilità della vecchia riguardo alla morte della piccola Claire. Abbiamo visto le due differenti interpretazioni di accusa e difesa. Se quest'ultima esonera Wilma da qualsiasi responsabilità, l'accusa precisa i termini: «*poteva non sapere ma di fatto...*». Una cosa sembra certa: Wilma ha pensato «solo a se stessa». È dunque responsabile della morte di Claire? Di che cosa siamo responsabili? Ricoeur propone uno spostamento: se, «sul piano giuridico, l'autore viene dichiarato responsabile degli effetti della sua azione e, tra questi, dei

6 *Ivi*, p. 198.

7 *Ivi*, p. 199.

8 *Ivi*, pp. 198-199.

9 *Ivi*, p. 199.

10 *Ivi*, p. 200.

I Massimo Nardin
Dogville e Manderlay. La giustizia messa-in-scena

danni provocati [,] sul piano morale, si è ritenuti responsabili dell' *altro uomo*, di altri. [...] Diventando fonte di moralità, l'altro è promosso al rango di oggetto della cura, a misura della fragilità e della vulnerabilità della fonte stessa dell'ingiunzione. Lo spostamento diventa, allora, rovesciamento: si diventa responsabili del danno poiché, innanzitutto, si è responsabili di altri»¹¹. L'altro assume i connotati del *fragile*, e l'estensione della nostra responsabilità si volge al *futuro*. Ma *fino a dove* arriva la nostra responsabilità? Il nostro più piccolo gesto estende *di fatto* le sue conseguenze sull'intera dinamica universale... *Di fatto* – si potrebbe arrivare a sostenere – la comunità tutta è responsabile della morte di Claire, per avere abbattuto gli alberi. Al limite, la responsabile principale potrebbe essere individuata in Grace, che ha avuto quell'idea... «Da una parte – nota Ricœur –, si vorrebbero imputare all'agente soltanto le conseguenze dell'intenzione che porta la forma del fine, che ne è l'anima. [...] D'altra parte, gli effetti *miei* non esauriscono la consequenzialità dell'azione: grazie alla connessione degli effetti voluti con la necessità esterna, l'azione viene ad avere conseguenze, di cui si può dire che sfuggono alla circoscrizione dell'intenzione. [...] La completa negligenza degli effetti collaterali dell'azione renderebbe questa disonesta, ma una responsabilità illimitata la renderebbe impossibile. È un vero e proprio segno della finitudine umana il fatto che lo scarto tra gli effetti voluti e la totalità innumerevole delle conseguenze dell'azione sia esso stesso incontrollabile e dipenda dalla saggezza pratica, istruita dall'intera storia dei precedenti arbitraggi»¹². Emerge così in ultimo la virtù della «*prudencia*, erede della virtù greca della *phronesis*» ovvero il «senso del giudizio morale circostanziato. A questa prudenza, nel senso forte del termine, [...] viene rimesso il compito di riconoscere, tra le innumerevoli conseguenze dell'azione, quelle di cui possiamo legittimamente essere ritenuti responsabili, in nome di una morale della misura»¹³. Il giudizio detto a Manderlay sembra molto più vicino alla vendetta che alla prudencia cui si richiama Ricœur.

Il caso Timothy

Ad un risultato più curioso (sorprendente) si arriva al termine di un altro (ancor più lapidario) dibattito. È il “caso Timothy”, che probabilmente ha un precedente nell'evento che ha dato origine all'intera vicenda. Grace interviene a Manderlay per impedire la punizione di un presunto innocente. Costui è lo stesso che alla fine rivelerà la propria natura di opportunisto e ladro, e l'accusa è la stessa: furto. In entrambi i casi le prove sono state inquinate, anzi addirittura *costruite*: se nel primo ciò è soltanto *detto*, denunciato dalla schiava («Non è vero! Lui non ha rubato niente. Il vino [...] l'hanno messo nella sua baracca solo per avere una scusa per frustarlo»), nel secondo è *detto e visto*. Grace, infatti, non trovando una norma sotto la quale collocare il caso di «furto di denaro» [nella (reintrodotta) Legge di Mam il denaro non è nemmeno contemplato], si inventa – con la complicità della comunità – una prova per punire comunque quello che lei ritiene – avendo sentito la ver-

11 *Ivi*, pp. 71-72.

12 *Ivi*, pp. 77-78.

13 *Ivi*, p. 79.

I *immagini e Filosofia*

sione di un baro... – essere colpevole. Se Timothy non può essere condannato per avere sottratto dei soldi, lo può essere per avere rubato una bottiglia di vino: ad un'arbitrarietà interpretativa della legge si aggiunge una manipolazione delle prove.

Se quest'ultima soluzione è palesemente contraria a qualsiasi concezione di giustizia (e semmai avvicinata alla strategia del capro espiatorio), la deliberazione del miniprocesso finale offre comunque (forse proprio in forza della sua carica immaginifica, che *materializza una interpretazione*) l'opportunità di richiamare la critica rivolta da Ronald Dworkin alla teoria positivista del diritto. Spiega Ricoeur: «Secondo questa teoria, ridotta alla sua osatura, si reputa che le leggi vengano emanate da qualcuno, in posizione di comando, esse dunque vengono identificate attraverso il loro *pedigree*, laddove l'intenzione del legislatore costituisce un corollario di questo primo assioma. Inoltre, si reputa che esse regolino disposizioni non equivoche [...]. Terzo assioma: se nel diritto vigente non sembra contenuta risposta alcuna alla questione posta, allora il giudizio sul caso è rimesso al potere discrezionale del giudice»¹⁴. Ci rendiamo conto che la Legge di Mam rispecchia a pieno titolo questa teoria, e Grace ne è la perfetta esecutrice. Ma l'alternativa non lascia campo a incertezze in merito al diritto: «Se la *'discrezione'* del giudice è la sola replica al silenzio della legge, allora l'alternativa è fatale a qualsiasi caratterizzazione giuridica della decisione: o essa è arbitraria, nel senso che è fuori dalla legge, oppure essa rientra nel diritto unicamente grazie alla pretesa legislativa che riveste. Soltanto la capacità di fungere da precedente preserva la qualificazione giuridica della decisione, che dipende dal potere discrezionale»¹⁵. L'immediatezza della decisione di Grace non lascia spazio alla lenta deviazione dell'interpretazione sorretta dalla «trama logica» dell'argomentazione attraverso il corpus legislativo, deviazione che sfocia nella *convincione* di un giudizio in situazione¹⁶; prim'ancora: quella decisione non può ambire a una qualsivoglia giustezza argomentativa, giacché si basa in toto non su una *interpretazione* dei fatti ma su un deliberato *travisamento* degli stessi.

3. La pluralità delle istanze di giustizia

*Nello stesso modo in cui dovremo gestire una situazione complessa,
basata sul groviglio di molteplici istanze di giuridicità
a livello statale e sovra-statale,
sempre più spesso dovremo gestire una situazione simmetrica,
basata sul groviglio di molteplici fonti di giuridicità a
livello infra-statale;
questa situazione deriva dalla figura che il paradosso politico riveste.*

Paul Ricœur, Il Giusto

Più sopra abbiamo delineato la trama di *Manderlay* nel dettaglio proprio nella speranza di mettere in luce le tappe di un processo che si potrebbe chiamare propriamente *istituzio-*

¹⁴ *Ivi*, p. 171.

¹⁵ *Ivi*, p. 172.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 220-222.

I Massimo Nardin
Dogville e Manderlay. La giustizia messa-in-scena

nale: mentre in *Dogville* è la paura a fare da comune denominatore (paura di Grace di essere denunciata, paura della comunità di tenere con sé chi la polizia sta ricercando), in *Manderlay* è lo scontro di opposte concezioni della giustizia a dominare il racconto. Insomma, nel secondo film la giustizia viene *tematizzata*, vista nel suo costruirsi (o disfarsi). Questa manifesta articolazione ci permetterà di ritornare – terminato il nostro attraversamento – alle «argomentazioni» di *Dogville*: se ci si concede una formula forse troppo audacemente semplicistica, il sé si sarà arricchito della *mediazione istituzionale*.

La contrapposizione è netta, e la scelta dolorosa e carica di conseguenze: da un lato c'è «la costituzione» cui si rifà Grace e che «si può trovare in qualsiasi tribunale»: tanto trasparente quanto lontana – fisicamente e nello spirito – dalla mentalità degli indigeni; dall'altro la «Legge di Mam», sistema di suddivisione in classi, che molti conoscono e che tutti accettano: tanto invisibile (nascosta nel posto meno accessibile, il letto della vecchia signora) quanto interiorizzata. Le polarizzazioni potrebbero continuare, in quel gioco di estremizzazioni che ci ha appassionato anche in *Dogville*: con l'antica legge le barriere sono tanto scandalose quanto – per chi mai volesse privarsene – facilmente superabili: una bassa cancellata periodicamente aperta (per frustare uno schiavo), un «fucile arrugginito» e una «vecchia pistola giocattolo»; la «democrazia» di Grace è invece imposta con la forza dei gangster e delle armi, comporta la definitiva apertura del luogo e il conseguente avvento dell'*esterno*, ovvero del disordine (nella natura e nella comunità).

«Nessuno Stato può intromettersi con la violenza nella costituzione e nel governo di un altro Stato»¹⁷, ammonisce Kant. Una costituzione è il punto di approdo di una lenta maturazione in comune: coloro che sono delegati dal popolo elaborano un testo pubblico e universale. La Legge di Mam rispetta in parte queste caratteristiche fondamentali: è scritta, conosciuta ma non consultabile direttamente; i delegati – staccati dalle contingenze, e per questo *super partes* – si sono autoeletti: Mam e Wilhelm. Nella sua promozione del «minore di due mali», inoltre, la Legge assume i connotati di un giudizio in situazione. La situazione è precisamente il conflitto tra due istanze: l'emersione di una nuova costituzione destinata ad abolire il sistema della schiavitù. In due occasioni (al momento dell'abolizione della schiavitù da parte dei «legislatori» americani e quando la democrazia applicata da Grace va in cortocircuito), il «legislatore Wilhelm» si trova a mettere in discussione leggi opposte: una volta decide d'accordo con la padrona bianca, la seconda attraverso la votazione con gli altri (ex) schiavi. In entrambe le occasioni la decisione avviene «per il bene di tutti»: in ciò Wilhelm si comporta come il moralista ricordato da Ricoeur al termine de *Il Giusto*, che, «di fronte al tragico dell'azione, dice il meglio o il male minore, tal quale appare al termine di un dibattito in cui le norme non hanno avuto minor peso delle persone»¹⁸. Ed è precisamente ciò che non accade con il «metodo-Grace». «Le persone» in questo caso non hanno alcun valore, ad imporsi sono «le norme»: l'«idealista» Grace – osserva Wilhelm – considera la Legge di Mam «da una prospettiva sbagliata». Come un rullo compressore, abbatte le differenze in nome di una concezione del giusto ritenuta assoluta: Manderlay per il

17 I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), tr. it. di R. Bordiga, pref. di S. Veca, con un saggio di A. Burgio, Feltrinelli, Milano 1991, p. 26.

18 P. Ricoeur, *Il Giusto*, cit., p. 222.

I *immagini e Filosofia*

padre «è una questione locale, non è affar nostro metterci il naso dentro. [...] Non è certo una nostra responsabilità», mentre per Grace è «un obbligo morale» a causa dell'«irreparabile crimine» commesso da «noi bianchi» «contro un intero popolo». La donna, però, non distingue le differenze *reali* tra una persona e l'altra: «Sono tutti e due di colore – nota provocatoriamente Timothy quando Grace confonde Jim con Jack – e hanno tutti e due i capelli crespi: perché guardare più a fondo di così?». E nemmeno dimostra rispetto nei confronti dei neri: come interpretare altrimenti la cena servita dai bianchi col viso dipinto? Grace non gestisce quell'altro-da-sé: quando ha dalla sua il potere, cerca di piegarlo alla propria immagine; rimasta *nuda*, si abbandona ad esso come ad una forza superiore, misteriosa e incontrollabile. Dogville e Grace: «chi ha lasciato chi?», ci domandava la chiusa del primo film, che poteva essere tradotto: «chi aveva bisogno di chi?». Lo stesso si può fare nel caso della coppia Manderlay-Grace: «Vi abbiamo creati noi», afferma «la donna con la pistola»; «Ci avete creati voi», non riesce ad accettare di sentirsi dire «la donna senza più pistola»: allora Grace riprende in mano la frusta e si accanisce contro Timothy.

4. *Irriducibile, salvifica alterità*

Manderlay, in ultima istanza, può essere vista come una costruzione mentale di Grace, esattamente come lo era Dogville. Di più: quei villaggi sono una *riserva di realtà* al modo dei mondi totalmente altri individuati da Jean Baudrillard nel suo *Il delitto perfetto*: per il nostro universo incellofanato dal senso e dalla scrittura, le malattie incurabili, le miserie disumane, le catastrofi, il sangue, le diseguaglianze inspiegabili... sono tutte riserve naturali che la nostra logica uniformante ancora deve colonizzare (o che si guarda bene dal farlo, pena il collassamento del nostro sistema). Scrive Baudrillard parlando del rapporto dell'Occidente con il caso-Sarajevo: «Bisogna andare a rifarsi una realtà là dove c'è sangue. Tutti questi "corridoi" che apriamo per spedire loro i nostri viveri e la nostra "cultura" sono in realtà corridoi di miseria, attraverso cui importiamo le loro forze vive e l'energia della loro sventura»¹⁹. E in merito alla *alterità* (si noti, *non* "differenza") del malato incurabile aggiunge: «L'ossessione dell'aids deriva probabilmente dal fatto che il destino eccezionale dei malati dà loro ciò di cui gli altri oggi mancano dolorosamente: un'identità forte, impendibile, un'identità sacrificale»²⁰.

È questa incommensurabile alterità (incarnata pienamente da Timothy, camaleonte al pari della realtà «cagna»²¹ di cui parla Baudrillard) che strega Grace in *Manderlay*: la disarmante constatazione della loro radicale (radicata) non-adesione ai suoi principi e metodi «democratici» la porta a definirli – inevitabilmente – dei «traditori» che disprezzano se stessi. Il disprezzo, appunto: forse quella comunità – seguendo la suggestione di Baudrillard – così-com'è-vista da Grace – altro non è che uno specchio che rimanda, attraverso la propria durezza e impenetrabilità, l'immagine di un idealismo scarnificato e impotente. Manderlay dimostra compatta una solidità e un'autosussistenza che Dogville non poteva vantare. Se

19 J. Baudrillard, *Il delitto perfetto* (1995), tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 138.

20 *Ivi*, p. 144.

21 *Ivi*, p. 7.

I Massimo Nardin
Dogville e Manderlay. La giustizia messa-in-scena

per un attimo immaginiamo le due comunità come due differenti individui, capiremo come il primo (che può essere impersonato da Tom) non ha saputo credere in se stesso fino in fondo (smascherato, è ricorso all'aiuto esterno ed è stato annientato), al contrario del secondo (Wilhelm: lo sguardo fiero pensando alla sua "creatura", la Legge di Mam).

Se consideriamo l'intervento finale dei gangster in *Dogville* come qualcosa di esterno alla storia narrata, quasi questa fosse *contenuta* all'interno di esso, diremo che il potere, là, era detenuto dalla comunità e Grace era una semplice vittima da sacrificare alla sicurezza della prima. Ma se comprendiamo il finale come sistema linfatico (logica) per tutta la narrazione, ci renderemo conto che l'interazione fragilità-potere segue in *Dogville* e *Manderlay* un andamento simile. Immaginiamo infatti la "prima Grace" come l'individuo forte, orientato, capace di affrontare l'incontro con l'altro e disposta ad accettarne i tentennamenti sin quando l'involuzione non rompe il patto: essa ci apparirà in tal modo simile alla comunità di *Manderlay*. Se ci facciamo caso, infatti, in entrambi i film avviene un ribaltamento finale: ciò che in origine sembrava forte (la comunità di *Dogville*, la "seconda Grace") alla fine è schiacciato dalla compattezza e coerenza (dall'«arroganza», se vogliamo) dell'altro (la "prima Grace", la comunità di *Manderlay*). «Coerenza», abbiamo detto, e aggiungiamo «convinzione»: esattamente ciò che fa difetto a Tom e alla "seconda Grace"

5. Uomo capace, cittadino reale

Vogliamo allora concludere questo nostro breve saggio ancorando la perlustrazione del testo ricœuriano ad uno dei concetti fondanti l'intero pensiero del Maestro francese: il soggetto capace.

La Grace di *Dogville*, prima di diventare *potente*, subisce senz'alcuna protesta una escalation di abusi: la comunità dimostra così di non averla mai considerata una *persona*, ovvero un *fine*, ma soltanto un mezzo (per arginare la crescente paura da quello stesso mezzo originata); è per certi versi la medesima operazione che impone la "seconda Grace" a *Manderlay*, considerando la comunità territorio di applicazione delle sue concezioni. Il problema è il *riconoscimento*: soltanto quando riconosciuto da un terzo, da una istituzione, il soggetto diventa pienamente degno di stima e di rispetto. Perché? Vediamo come Ricœur affronta la questione. Egli parte dalla domanda fondamentale «chi è il soggetto del diritto?». La risposta è che è un soggetto *capace*, capace innanzitutto di autodesignarsi come autore delle proprie enunciazioni e delle proprie azioni, e altresì capace di mantenersi attraverso lo scorrere del tempo (identità narrativa) e di valutare eticamente e moralmente le proprie azioni. Questo soggetto è allora degno di stima e di rispetto. Ma non basta: «Gli mancano le condizioni di attualizzazione delle sue attitudini. Queste, infatti, hanno bisogno della continua mediazione di forme interpersonali di alterità e di forme istituzionali di associazione. [...] Questo punto è della massima importanza, se si vuole render conto del passaggio dalla nozione di uomo capace a quella di soggetto reale del diritto. Infatti, soltanto la relazione al terzo, situata sullo sfondo della relazione al tu, offre una base alla mediazione istituzionale richiesta dalla costituzione di un soggetto reale di diritto, in altri termini di un cittadino»²².

²² Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., pp. 44-45.

I Immagini e Filosofia

È questo *terzo* che manca a Dogville. Precisamente, è l'assenza del politico, «l'ambito per eccellenza di compimento delle potenzialità umane»²³, a irradiare retroattivamente la propria nefasta influenza su tutti gli altri ordini di capacità. Una comunità che fonda il proprio vivere-insieme solo sui rapporti interpersonali è disarmata e senza futuro. «La nozione di *spazio pubblico* esprime, innanzitutto, la condizione di pluralità che risulta dall'estensione dei rapporti interumani a tutti coloro che il faccia a faccia fra l'*io* e il *tu* lascia fuori a titolo di terzi. A sua volta, tale condizione di pluralità caratterizza il voler vivere insieme di una comunità storica [...] che è, esso stesso, irriducibile alle relazioni interpersonali». Il potere si configura allora come «la forza comune che risulta da questo voler vivere insieme e che esiste soltanto per tutto il tempo che esso è effettivo. [...] Il potere politico, attraverso tutti i livelli di potere [...], è in continuità con il potere attraverso il quale abbiamo caratterizzato l'uomo capace. Di contro, esso conferisce all'edificio dei poteri una prospettiva di durata e di stabilità e, più fundamentalmente, progetta l'orizzonte della pace pubblica, compresa la tranquillità dell'ordine»²⁴. Il valore etico specifico che scaturisce dal livello politico dell'istituzione è, precisamente, la giustizia. «Senza la mediazione istituzionale – conclude Ricœur – l'individuo non è che un abbozzo di uomo, la sua appartenenza a un corpo politico è necessaria al suo sviluppo umano e, in questo senso, essa non merita di essere revocata. Al contrario. Il cittadino originato da questa mediazione istituzionale può soltanto auspicare che tutti gli esseri umani possano godere come lui di tale mediazione politica che, aggiungendosi alle condizioni *necessarie* facenti capo all'antropologia filosofica, diventa una condizione *sufficiente* per la transizione dall'uomo capace al cittadino reale»²⁵. Grace in *Dogville* legge negli occhi, apre squarci di senso nel rapporto faccia a faccia; ma nessuna istituzione politica sorregge il suo operato. Grace in *Manderlay* fa parte di un'istituzione politica ma non legge sotto le apparenze. E le rispettive comunità che la ospitano vivono deficit simili: a Dogville non esiste istituzione che picchi (leggi: *riconosca* colpevole) Giasone, e a Manderlay le persone sono numeri e nessuno scorge dietro la donna bianca altro che «una signora della buona società che passa il tempo a salvare i poveri negri». *L'uomo capace*, a Dogville come a Manderlay, non riesce a diventare *cittadino reale*: dove la giustizia non ha modo di maturare, si spalancano le porte alla violenza e alla vendetta.

23 *Ivi*, p. 47.

24 *Ivi*, p. 48.

25 *Ivi*, p. 50.

G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni affidate
a delle "prove di scrittura" di chi
si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico*

- Paolo Mulè

Una parola per l'impossibile

- Francesca Saffioti

Decostruire il terrore. L'evento senza sovranità

B @bel

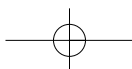
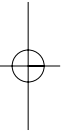
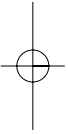


- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



PRESENTAZIONE

Due giovani studiosi si confrontano con alcune delle questioni sollevate dall'ultimo Derrida. Paolo Mulè riflette sulla "impossibile" necessità di declinare, ancora per il nostro tempo, un pensiero etico che possa aprire all'a-venire. Francesca Saffioti concentra le sue riflessioni sulla decostruzione del "terrorismo" dopo l'11 settembre 2001, l'*evento* che ha evidenziato per tutti l'insostenibilità delle divisioni –proprio/esterno, dentro/fuori, amico/nemico – che hanno governato il pensiero politico dell'occidente.





Paolo Mulè

UNA PAROLA PER L'IMPOSSIBILE “Avvenire” dell'evento etico in Jacques Derrida

Questo è l'impossibile. Già: l'impossibile! Poiché il possibile è ciò che è dato, il possibile sono i bisogni

C. Michelstaedter, La persuasione e la retorica

In ogni caso questo modo di vivere e di considerare le cose umane è già esistito una volta, ed è quindi possibile

Nietzsche, La filosofia nell'epoca tragica dei greci

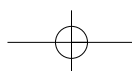
Se effettivamente, come recitano le parole in esergo – e come testimonia la nostra stessa lingua¹ – il possibile si rivela in ciò che è dato; se, cioè, il regno della possibilità dimora in ciò che, per la nostra coscienza, rappresenta già un dato, ossia un dovuto e determinato oggetto di sapere, allora ciò che deve ancora essere, venire o divenire dato, ciò che ancora resta e sempre resterà da dare, ciò che bisognerà sforzarsi di dare, qui ed ora, in ogni ora ed in ogni dove, tutto ciò non è che l'impossibile.

«Dare è fare l'impossibile»².

Premessa

Un simile *incipit* – affidato alle parole non rigorosamente filosofiche di chi, nella terra di un volume e di un testo consacrati al pensiero di Jacques Derrida, non può che giungere come straniero – non vuole soltanto essere un modo per celebrare quel desiderio di *amicizia e ospitalità* che Derrida stesso, per primo, non ha mai cessato di rivolgere all'altro: all'altro in quanto pensiero di tutto ciò che di per sé non appartiene, per esempio, al dominio della filosofia e che, come tale, resta dunque sempre impertinente, im-proprio, non-appropriabile, non possedibile (in altre parole, non concettualizzabile); e, parallelamente, all'altro in quanto traduzione vivente, unica, concreta e pulsante, di ciò che, altrimenti, sarebbe destinato a giacere nell'arido stadio del concetto.

- 1 Ad esempio attraverso espressioni estensive del tipo “non è dato sapere” in cui la parola “dato” viene a significare “concesso” o, appunto, “possibile” (uso sinonimico che permane d'altronde anche in altre lingue, come l'inglese, dove con l'espressione “*given to*” si intende proprio “capace, in grado di”, ovvero “abilitato, possibilitato a”).
- 2 C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1982⁹, p. 82.



G iardino di Babel

Esso vuole anche mettere in gioco, al medesimo tempo, proprio quell'annunciato desiderio di tradurre in atto, seppure entro lo spazio scenico della presente rappresentazione, l'incontro o la relazione fra alterità; schiudendoci, conseguentemente, la possibilità di testimoniare l'avvenire di un qualche impreveduto, forse produttivo scambio. Un tale scambio, traffico o commercio – eventuale, se non addirittura impossibile – si dà nella forma di una comunicazione la quale, fin dall'esergo, si impernia per propria ammissione esplicita sulle figure dell'impossibile – in particolare del dono impossibile, del dono in quanto impossibile, e del tempo in quanto emblema di ciò che è, ad un tempo, oggetto impossibile ed indispensabile di ogni dono propriamente detto; e muove, altresì, dalle riflessioni consegnateci da Jacques Derrida sul senso di un'etica del dono, o meglio sul suo *non-senso*, sulla difficoltà di renderne ragione: a partire quindi dalla messa in discussione critica di tutta una certa *ratio* calcolatrice che, tramandatasi nei secoli e radicatasi profondamente entro il nostro terreno culturale, ha permesso la diffusione di quella morale del debito e del calcolo economico di cui Nietzsche, con estrema inattualità, si è fatto primo delatore³.

Simili parole, che trovano nel concetto di impossibile la propria "ragion d'essere", sono dunque, essenzialmente, parole per l'impossibile – si offrono, cioè, di parlarne, di dirne, dicendo al contempo, necessariamente, la difficoltà di dire l'impossibile, di fare l'impossibile per dire l'impossibile –, e altro non rappresentano se non un discorso sull'evento. Sull'evento in quanto avvenimento, ovvero, ancora, concrezione storica di quel fluido a-venire mai prefigurabile, mai rappresentabile che è il destino ineludibile, inappropriabile dell'essere umano: l'incontro/scontro fra coscienze che si trovano, fra loro stesse, in rapporto di alterità.

1. Donare: l'impossibile

Cos'è un dono, cosa donare? Questo bisognerà domandarsi preliminarmente, con Derrida, per riprendere la questione appena introdotta.

È davvero possibile qualcosa del genere? Possibile mettere o anche soltanto vedere in atto qualcosa come il dono? O forse, per sua stessa natura, il dono, l'atto del dare/donare, è qualcosa che non può, propriamente, essere messo in opera? Qualcosa che non può essere posto in essere attraverso uno schema operativo fatto di gesti standardizzati, preordinati e prestabiliti, ma che può solo e semplicemente darsi, ogni volta unico, singolare ed irripetibile? Sarebbe forse appropriato chiedersi, a questo punto, se nella storia dell'uomo si dia qualcosa che assomigli a ciò che stiamo qui definendo, senza porci troppe domande, "dono".

Per abbozzare fin d'ora una risposta, diremo che se per "dono" si intende un momento specifico – per l'esattezza quello primo, tetico, positivo – nella dialettica dello scambio economico dare-avere; meglio, se per "dono" si intende esclusivamente, riduttivamente, il mezzo ad un fine (ad esempio il mezzo per instaurare un rapporto di servitù o sudditanza, anche solo psicologica, nei confronti di colui al quale il dono è destinato), allora non si sta trattando del dono cui allude Derrida. Difatti, questo non va, anzitutto, scambiato per una sottospecie

3 Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984¹¹.



G Paolo Mulè
Una parola per l'impossibile

dell'istituto del credito: quest'ultimo, sì, espressamente iscritto entro le dinamiche servili e gerarchiche di un rapporto fondato sulla disparità economica. Contrariamente, il dono dovrebbe identificarsi come tale proprio perché chi ne riceve non contrae alcun tipo di debito. Per questo, afferma Derrida, perché vero dono vi sia – sempre che qualcosa come il “vero dono” esista –, esso dovrebbe in primo luogo non essere percepito come tale da parte del donatario. Per non incorrere nel rischio di obbligare, insomma, il dono dovrebbe essere capace di obliare: riuscire ad essere dimentico di sé dall'istante stesso in cui si offre.

Ciò che chiamiamo “dono”, in sostanza, si genera e consuma entro uno iato di coscienza che ha del paradossale: perché se, da una parte, il donatore non percepisse il proprio dono come tale, nessun dono avrebbe propriamente luogo – nessuna rinuncia, nessun distacco, nessuna alienazione di un “proprio” o di una proprietà almeno presunta avverrebbe in direzione di un altro, di un'alterità. Ma se, d'altro canto, il ricordo del dono restasse vivo, a recare continua testimonianza di sé presso il donatore e presso il donatario; se il dono reclamasse di continuo d'essere riconosciuto come tale; se esso, ancora, pretendesse “riconoscenza”, immediatamente si trasformerebbe in fattore di debito, ponendo capo a quella spirale senza fine che è il circolo economico: il serpente autodivorantesi del dare-per-avere. Il dono, per essere tale, dovrebbe insomma essere carente, difettare della memoria: dovrebbe saper vivere nell'amnesia del passato e nella capacità di non lasciar traccia di sé nel futuro. Solo a queste condizioni esso sarebbe salvo dal rischio di farsi ragione di indebitamento. Solo se il donatore fosse capace di dimenticare l'elargizione, e il donatario in grado di cogliere come non obbligante ciò che riceve, il dono resterebbe finalmente ciò che è: un dono. Vale a dire puro, gratuito e, quanto al calcolo dei fini, fine a se stesso. Dono, cioè, che non dà se non in quanto si dà. E che non si offre né si dà se non per il fatto stesso di dare, di dar-si, di donar-si.

Per questa ragione Derrida tiene ripetutamente a sottolineare come il dono non sia qualificato come tale dall'oggetto dell'offerta, bensì dal proprio puro avvenire: dalla possibilità di produrre l'evento di sé. Ossia di avere luogo e di trovare spazio nell'assenza di quel tempo convenzionalmente concepito che è il tempo di una coscienza cronologicamente strutturata sulla tripartizione passato/presente/futuro: vincolo mnemonico che non può che pervertire a priori la gratuità del dono in una stima dell'utile. È un dono senza presente, in altri termini, quello che si traccia attraverso la riflessione di Jacques Derrida: un dono affrancato dalle catene obbliganti del tempo della presenza in quanto momento medio fra la memoria persistente del passato e la proiezione incerta del futuro; un dono svincolato dall'obbligo di essere presente e di far costantemente presente, con la propria apparenza fenomenica, il permanere del debito che attraverso di esso rischia in ogni istante di instaurarsi. In ragione di ciò, il dono, “se ce n'è”, dovrebbe poter donare quel bene che né si possiede, né si può mai, materialmente, possedere: il vero dono, afferma Derrida, dovrebbe saper donare l'impossibile – il tempo, la morte⁴.

4 I termini “tempo” e “morte” sono qui assunti come sinonimi (il tempo è infatti inteso come il “proprio tempo residuo”, ovvero come la propria vita, ovvero come la propria stessa morte). Il riferimento è, evidentemente, ai titoli dei volumi che Derrida ha espressamente dedicato alla trattazione del tema del dono: *Donner le temps* e *Donner la mort*, dove tanto il tempo quanto la morte si fanno espressione di quanto, da parte di ciascuno di noi, non è mai possedibile, quindi tanto meno dispensabile ma, proprio per questo, oggetto necessario di ogni dono che voglia prendere seriamente in carico l'esigenza di es-



G iardino di Babel

In questo senso, il dono potrà dirsi tale soltanto se privo di senso: con ciò si vuole alludere, in primo luogo, alla smisuratezza dell'evento di dono, di per sé mai misurabile, mai calcolabile, quindi tantomeno ripagabile; e, in secondo luogo, alla cruciale inessenzialità propria dell'oggetto del donare. Per quel che ne sappiamo, difatti, l'evento di dono potrebbe prodursi persino attraverso l'offerta di una moneta falsa, priva di alcun valore corrente, nel caso in cui questa fosse presa per buona da terzi: tautologicamente, una simile eventualità produrrebbe comunque, per chi ne fosse protagonista, l'avvenire di un evento⁵. Pur restando fermo che una simile circostanza, per il donatore, non sarebbe mai, in nessun caso oggetto di un sapere o di una volontà determinati. Donare e sapere, infatti, si determinano, relativamente alla sfera concettuale, in modo del tutto antitetico, giacché il primo, a differenza del secondo, non ha con il concetto nulla a che spartire. Donare, lo abbiamo detto fin troppo insistentemente, non può essere una questione di conoscenza o di giudizio, di ragione, raziocinio o raziamento. E se il pensiero è invece, per sua stessa natura, qualcosa che ha a che fare con il calcolo e la misura (come attesta l'etimo del lemma latino "*pènsare*", voce intensiva di "*pèndere*", ossia "pesare"), al contrario, il vero dono è quanto di più distante dal calcolo si possa immaginare: poiché resta tale solo se e in quanto spezza, interrompe, pone fine all'idea stessa di circolazione economica, all'idea di dare per avere.

Diciamo allora che il dono, se esiste in quanto tale, non si può sapere, poiché il suo dominio si trova in un qualche folle aldilà della ragione. E laddove il dono non è contrassegnato innanzitutto da questo marchio di follia, tutto ciò che si può dare – tutto ciò che può darsi, tutto ciò che può essere – non è che il mistificante camuffamento di quella *ratio* economica e calcolatrice che già sempre è in atto quando si fa il bene o si offre un bene in vista del ritorno circolare e commisurato di quello stesso bene in altro tempo, sotto altra forma. Nella condizione di normalità che è la legge economica propria dell'umano raziamento, le relazioni sono infatti corrotte dall'intenzione dello scambio, dall'attesa di quel ricircolo di beni che vizia in principio l'atto del dare nella sua essenza, mettendo in moto quel giro di relazioni, quel circuito del dare-avere vorticando entro il quale il dono stesso si annulla, per corrompersi in tutt'altro: la richiesta – quando non la pretesa – del profitto, dell'interesse, dell'utile. Di norma, dunque, nel momento stesso in cui dà, l'uomo si trova già in qual-

sere scervo da qualsivoglia calcolo economico: "donare il tempo" (che sempre ci sfugge) e "donare la morte" (che mai potremo possedere o maneggiare in prima persona, essendo essa destinata a non essere mai nostra, a mancarci con il mancare della nostra stessa vita) sono espressioni paradossali dell'unico dono possibile: il dono dell'impossibile.

- 5 «Nel cervello mio misero [...] entrò d'un tratto l'idea che una simile condotta non fosse scusabile se non col desiderio di produrre un evento in quella esistenza del povero diavolo, forse anche di venir a sapere quante conseguenze diverse, funeste o non funeste, possono nascere da una moneta falsa nella vita d'un mendicante. Avesse a moltiplicare in monete buone? O a condurlo invece in prigione? Nulla s'opponneva a che la moneta avesse a diventare, per un poveretto speculatore in piccolo, il germe d'una ricchezza d'un giorno o due» (da C. Baudelaire, *La moneta falsa*, tratto da *Lo Spleen di Parigi* e pubblicato in appendice a J. Derrida, *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano, 1996, p. 191). Il breve racconto di Charles Baudelaire fa da scintilla iniziale nonché da riferimento costante ed esplicito per il saggio *Donare il tempo*. Il racconto è, in effetti, parte integrante del testo di Derrida: oltre che in appendice al volume, lo si può infatti trovare citato per intero anche al termine del primo capitolo, nonché più volte – in brani più o meno estesi – all'interno del testo stesso.



G

Paolo Mulè
Una parola per l'impossibile

che modo, e forse inconsapevolmente, nell'atto di chiedere. Ma il dono che si dà in vista di un utile – per ridurre infine la questione ai minimi termini – non è dono.

Quasi gli avrei perdonato il desiderio della gioia criminosa di cui poc'anzi l'avevo ritenuto capace; mi sarebbe sembrato curioso, singolare, ch'egli si divertisse a compromettere i poveri; ma non gli perdonerò mai l'inetto calcolo⁶.

Il racconto della falsa carità che Derrida prende a spunto per intavolare la sua impossibile fenomenologia del dono impossibile, risulta dunque rilevante ben al di là delle apparenze e, dopo averci condotti sulla strada che porta a riconsiderare in modo del tutto paradossale ed inatteso l'evento di dono, introduce ora in margine un'altra questione tutt'altro che marginale: quella relativa alla figura di un certo perdono impossibile⁷.

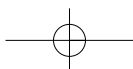
2. *Praticare l'aporia*

Tutto ciò che ci è dato fare, in questa sede, è sottolineare in maniera forse troppo sommaria le possibilità offerte da una simile etica del dono o del perdono, nell'ottica di quanto Derrida suole descrivere come “esperienza dell'impossibile”.

Come quella del dono, infatti, anche la figura del perdono, (o dell'amicizia, dell'ospitalità, della responsabilità) esibisce, di per sé, una struttura paradossale, aporetica. Cioè a dire, essa vive e si realizza soltanto nell'esperienza della propria impossibilità. Per questo motivo saremmo tentati di definire quella prospettata da Derrida come una “apor-etica dell'impossibile”, se solo si trattasse di qualcosa cui si potesse mai porre fine attraverso una qualsiasi definizione. Un'etica del genere, al contrario, contrassegnata in ogni suo aspetto dalla cifra incancellabile del paradosso, si configura come un compito di per sé infinito: ché vive nella difficoltà estrema di essere praticato, di essere tradotto, letteralmente, da *theoria* in *praxis*. Quello stesso genere di difficoltà per cui certi sentieri, particolarmente ardui, vengono detti, appunto, “impraticabili”. Questo, infatti, il significato dell'aporia: la difficoltà di praticare un passo, valico o passaggio; l'impossibilità, detto altrimenti, di varcare la soglia di quella dimora che, al pensiero razionale, resta sempre segreta e inaccessibile. Fare i conti con l'imprevedibile aporeticità dell'evento/avvento dell'altro, facendosi strada attra-

6 C. Baudelaire, *La falsa moneta*, cit., p. 192 (corsivi miei).

7 Sebbene quella di un etimo comune ai vocaboli “dono” e “perdono” sia solo una fortuita e forse, ai nostri fini, fortunata apparenza (“dono” deriva dalla voce latina “*donare*”, mentre “perdono” trova la sua radice nel lemma “*danum*” – non così, tuttavia, per il Pianigiani che invece riconduce entrambe le voci all'etimo latino “*donàre*”, di cui “*per-donàre*” sarebbe forma intensiva), è altresì utile considerare come il perdono si configuri, nell'etica prospettata da Jacques Derrida, quasi come *per-dono*, ovvero come dono iperbolico, elevato ad ennesima potenza. In tal senso, dono e perdono sono due diverse ma analoghe configurazioni di quella possibilità dell'impossibile che marca l'intera riflessione di Derrida. Così come non v'è dono se non laddove si doni ciò che trova in se stesso il proprio valore, cioè al di fuori di qualsiasi convenzione economica, donando ciò che non è di per sé donabile; così anche il perdono, “se ce n'è”, perdona solo ed esclusivamente l'imperdonabile: ciò che può essere perdonato non richiede perdono alcuno, nullifica, al contrario, l'idea stessa di un perdono possibile.



G iardino di Babel

verso un passo apparentemente impraticabile: questo il compito di un'etica che prende seriamente in conto l'ineluttabile necessità dell'impossibile. Etica per cui i singoli individui sono chiamati, in ogni ambito di relazione, a fare l'impossibile: perdonare l'imperdonabile, donare senza oculatezza – oltre ogni proprietà –, aprire la propria dimora allo straniero, amare al di là dei vincoli di sangue e fratellanza. Impossibile, infatti, è, da un punto di vista etico, tutto quanto ci sia concesso di fare, dal momento che ciò che è necessario, dovuto, calcolato – quel “bisogno” citato in esergo – si sottrae già sempre, di per sé, all'imprevisto. E tutto ciò che, in quanto tale, è già previsto, programmato ed atteso, non può neppure, in senso stretto, essere compiuto: tutto ciò è già dato. L'evento etico, al contrario, giunge sempre inatteso e incalcolabile: ogni volta unico ed irripetibile, alla stregua della morte⁸, esso avviene e interviene a spezzare ogni possibile catena di dati previsionali. Irrompendo nel presente come una frattura: in maniera, quindi, sempre inattuale o, per così dire, controtempo. A destabilizzare, cioè, l'ordine attuale, regolare, normale o normativo delle cose.

A ben vedere, quindi, solo e soltanto l'impossibile può, prima o dopo, avvenire. Solo di ciò che ancora un attimo fa sembrava impossibile si può realmente fare esperienza, se con “esperire” si intende, in senso etimologico, il transitare, il varcare una soglia: quella soglia che separa il non-ancora dall'ora, e che già affaccia oltre il cerchio senza principio né fine che è la vita intrappolata nel circuito economico del dare-avere. Infatti, non c'è o non si dà evento, a rigor di termini, laddove non si verifica questa fuoriuscita, questa rottura o spaccatura che impreveduta irrompe ed interrompere il *continuum* spazio-temporale della coscienza del soggetto. In questo senso, tutto ciò che avviene, lo fa nel segno dell'inattuale. Impossibile è tutto ciò che accade.

3. Un'etica al di là della ragione

Quella cui la riflessione di Derrida pone capo, sembra configurarsi quindi come un'etica impraticabile, poiché i paradossi e le aporie che ne derivano cozzano anzitutto, e in maniera violenta, con i limiti della ragione. Con le barriere, cioè, di quella *ratio* economica che domina ogni ambito della nostra vita, e che esige che ogni torto venga ripagato con medesima moneta (questa la legge mosaica per cui ad ogni danno deve corrispondere uno specifico, esatto risarcimento).

⁸ La morte è per eccellenza esperienza dell'impossibile, poiché, scrive Derrida, «ogni volta unica», irripetibile e mai propria né appropriabile. Questa la struttura aporetica e paradossale della «possibilità dell'impossibile», formula che Derrida recupera, per l'appunto, dall'idea della morte in quanto esperienza impossibile per il *Dasein*, presentata da Heidegger in *Essere e tempo*. Come la morte, che tutti attende e che nessuno potrà mai “vivere” sulla propria pelle, così ogni evento è, in quanto tale, impossibile: la concretizzazione unica, evenemenziale ed irripetibile di ciò che, fino ad un momento prima, semplicemente *non era*. Questo il motivo per cui la legge ed il diritto positivo non saranno mai capaci di rispondere efficacemente, *una volta per tutte*, alle esigenze di una simile, *singolare* etica. Essi dovranno, al contrario, lasciarsi costantemente ispirare da ciò che Derrida chiama con il nome di “giustizia”: quella sorta di ragionevole inclinazione ad una rettitudine “superiore” che sola può veicolare le esigenze di un'etica dell'impossibile all'interno delle leggi positive del diritto.



G Paolo Mulè
Una parola per l'impossibile

Come si concilieranno, dunque, le ragioni dei singoli con un'etica che chiede l'impossibile? Forse, perché essa avvenga e divenga possibile – sembra suggerire Derrida – non ci sarà altra strada che affidarsi a qualcosa di diverso da ciò che fino ad oggi abbiamo ritenuto “essere razionale”. Forse, l'unica via sarà abbandonare ogni pretesa di possedere la ragione, per affidarsi ad una qualche nuova, illuminata ragionevolezza, che sia essa per prima consapevole dei torti e dei danni derivanti da una cieca e totale fiducia in un *logos* che ha smarrito il proprio senso, che si è ripiegato e chiuso su se stesso perdendo ogni contatto con il mondo circostante e fondando una giustizia intesa come mera rettificazione e riparazione dei danni subiti (una giustizia ridotta al mero concetto di “diritto”). È infatti una pura questione numerica, di enumerazione, quella che vorrebbe assegnare alla ragione il calcolo esatto della giustizia; il calcolo razionale, formalmente ed informaticamente perfetto (poiché pretende di tener conto di tutti i dati e di tutte le variabili) di ciò che a ciascuno è dovuto, come di ciò che, per ciascuno, è questione di diritto. Ma che giustizia può mai derivare dal calcolo, dal peso, dal confronto delle ragioni di ogni essere vivente (dal momento che ogni essere vivente, a ragione e a buon diritto, non può che inevitabilmente “avvenire”) se non una giustizia puramente aritmetica e, pertanto, profondamente iniqua? Quale giustizia può consistere nel mero raddrizzamento dei torti? Nella mera rettifica di un errore di calcolo?

Un'etica del dono, dell'impossibile, dell'incalcolabile, un'etica aporetica ed inattuale come quella qui analizzata, vorrebbe invece abbandonare a priori l'idea stessa di ragione, di calcolo, di circolazione o distribuzione. Ognuno, da parte sua, sembra affermare Derrida, dovrebbe infatti cercare di fare l'impossibile per dare attualità ad una simile, inattuabile etica. Il termine attualità rivela così una doppia implicazione: da una parte il riferimento al tempo presente, ai tempi che corrono, ad un'etica o ad una morale corrente. Dall'altra, il legame con l'atto, con la necessità di uno sforzo etico continuativo e infinito. Lo stesso oblio di cui ci parla Nietzsche consiste in uno sforzo attivo, e non già in quell'opera di rimozione che l'inconscio attua rispondendo ad un puro istinto di auto-protezione e sopravvivenza.

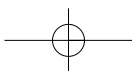
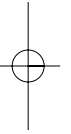
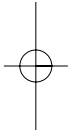
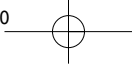
In tal senso se non c'è nulla da dare, se del dono non si può fare opera, operazione, resta solo l'atto del dare/donare. Anzi, il tentativo di dare può darsi solo e soltanto attraverso un atto e un'attività inesauribili, che si prefiggono di colmare quel debito infinito che è la costante tensione verso l'ideale quasi-trascendentale della giustizia.

In tutto ciò ne va, è evidente, di una certa visione del tempo e della storia. Ne va di un certo modo di percepire il presente nella sua puntuale attualità. Ne va della volontà di spezzare le catene del passato e del futuro, che paralizzano ogni attività costringendoci – come quel «serpente che abbia ingoiato conigli interi»⁹ – in uno stato di inerzia schiacciante. Il teorizzare un'etica di questo genere rappresenta già di per sé un atto funambolico: metterla in pratica è, parimenti, un compito che richiede il massimo sforzo di equilibrio. Pure, solo a questa condizione si può sperare di abbandonare la teoria, per aprirsi all'azione e ad una nuova prassi modificatrice: stando ritti «su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria»¹⁰ – lo sguardo rivolto fisso in avanti. Verso l'avvenire.

⁹ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1973, p. 33.

¹⁰ *Ivi*, p. 8.





Francesca Saffioti

DECOSTRUIRE IL TERRORE. L'EVENTO SENZA SOVRANITÀ

“Qualche cosa” ha avuto luogo, abbiamo la sensazione di non averla vista arrivare, ed è una “cosa” a cui fanno seguito inevitabilmente delle conseguenze. Ma anche questo, il luogo e il significato di questo “evento”, rimangono ineffabili, come un’intuizione senza concetto, un’unicità senza generalità dell’orizzonte.

J. Derrida, Autoimmunità, suicidi reali e simbolici

Il terrore si prova davanti all’inatteso. Inatteso non vuol dire necessariamente “nuovo”. Non a caso la figura del perturbante si trova legata in Freud al tema del “doppio” e della ripetizione, al timore fantasmatico della destituzione dell’io.

Il terrore più penetrante si prova quando l’impossibilità di comprendere colpisce in profondità. All’origine stessa del sé, dell’ipseità, del medesimo.

Ecco perché il terrore è sempre familiare. Esso riguarda la casa, l’essere a casa, il confine dell’identità. È un terrore immediatamente politico: si riferisce alla possibilità di circoscrivere uno spazio come il proprio. Per questo motivo la paura rimane, secondo Hobbes, l’origine di ogni comunità. Il fondamento del politico sfugge dunque alla razionalità che pur pretende di formare, si pone al di fuori da quell’ordine calcolato che da quel momento in poi ne garantirà il naturale funzionamento. Il primo terrore è quello che investe la proprietà, il proprio, la definizione di sé, lo spazio. Per questo motivo, il primo compito della politica? nel formarsi dello Stato moderno? sembra quello di garantire tale *immunità*: la netta distinzione fra il proprio e l’estraneo, fra la comunità dei simili uniti dalla paura (che è insieme anche la comunità dei proprietari, uniti al proprio corpo e insieme al corpo dello Stato) e i dissimili, coloro che non hanno alcun diritto da rivendicare perché non aderenti al patto che istituisce lo spazio politico.

La dissimetria appare tale solo *di fronte* alla legge. Non si tratta neppure di un’imputazione di colpevolezza: il dissimile è semplicemente *fuori* dalla legge. Irriconoscibile. Fuori dalla legge è però anche, come abbiamo visto, il suo fondamento naturale: la paura.

Cosa succede fuori dalla legge? Quale forza si esercita in sua assenza? Come distinguere il dissimile dal simile se non ricorrendo ad un fondamento che precede la stessa norma, che dunque è sempre fuori-legge¹? Dissimile diventa chiunque si opponga alla sovranità as-

¹ Su questi temi cfr. J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell’autorità*, a cura di F. Garriano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

G iardino di Babel

soluta, a quel fuori-legge che immediatamente pone l'altro di-fronte-alla-legge, dunque all'esercizio di una forza e al suo originario *sconfinamento*.

A che tipo di terrore può essere soggetta una sovranità assoluta? Di cosa può avere timore una forza che non deve più restare? che non si deve più arrestare? davanti alla legge?

Il terrore non deriva certo semplicemente da un attacco che proviene dall'esterno. Esso non sarà mai abbastanza potente da mettere in discussione il monopolio della forza. Qualcosa di inquietante si agita piuttosto laddove le categorie politiche manifestano la loro crisi ed il linguaggio si affida alla ripetizione di parole svuotate di un significato effettivo (*11 settembre, guerra, terrore, terrorismo, stato canaglia...*).

Ognuno di questi nomi è già una *citazione*², laddove forse il meccanismo di ripetizione (la coazione a ripetere propria del perturbante)? che vorrebbe esercitare un controllo, neutralizzare l'imprevedibilità di avvenimenti senza-nome? mette in luce piuttosto il pericolo che investe una sovranità assoluta, oggi mondiale. Di fronte ad una sovranità senza territorio, dunque senza *nomos*, non hanno più senso le divisioni classiche fra amico e nemico, stato di diritto e stato canaglia, combattente e terrorista. Queste definizioni si basano infatti sulla possibilità di distinguere il "fuori" dal "dentro", il proprio dall'estraneo. Queste connotazioni sono ormai indistinguibili in una dimensione mondiale e *di fronte* ad una sovranità assoluta *fuori-legge*. Per quest'ultima non si tratta di subire un attacco al proprio territorio, ma di reagire ad un attacco *dal* proprio territorio, dal di dentro: avvenimento perturbante per chi pensava di non possedere più un "cuore", uno spazio intimo da violare, avendo esteso la sua sovranità sull'intero globo. L'attacco al cuore del sistema mondiale colpisce simultaneamente l'autorità sovrana in ogni punto dello spazio terrestre. Dove e quando esso ha avuto luogo?

Colpire la testa, il "capo" del sistema, vuol dire anche colpire la facoltà di comprensione³, la razionalità, il calcolo che lega la causa all'effetto. Ecco, finalmente, l'evento. Non si tratta di trovare motivazioni ad un'aggressione contro i garanti dell'ordine internazionale ma, al contrario, di smettere di razionalizzare per cogliere ciò che si muove contro la razionalità stessa dell'ordine, contro ciò che rende possibile comprendere gli avvenimenti, anche traumatici (come sono le guerre o gli atti terroristici). Ciò che viene messo in discussione, colpito al cuore della propria stessa logica, è l'assioma stesso della mondializzazione: la negazione dell'esteriorità. Il terrore colpisce in profondità un "proprio" che sembrava poter essere "tutto", un medesimo che aveva coperto l'intera scena. È perché il sovrano ha un corpo infinito, non ha più limiti spaziali, che esso è così vulnerabile. L'irriducibile esteriorità preme su frontiere ormai scomparse. C'è qualcosa che resiste all'appaesamento, qualcosa di estraneo nella propria casaglobo. Non si può definire "evento" un certo attentato contro alcuni simboli del potere (tutto sommato prevedibile e ripetitivo), lo è piuttosto un attentato alla razionalità stessa del potere, all'amministrabilità della violenza, alla divisione gerarchica fra chi può esercitarla e chi deve subirla. Non si tratta più in questo caso di un evento terroristico (definizione ormai improponibile), ma di un evento del terrore.

2 Cfr. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici*, in G. Borradori (a cura di), *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 93.

3 Su questo aspetto cfr. *ivi*, pp. 101-103.



Francesca Saffioti
Decostruire il terrore. L'evento senza sovranità

Dal punto di vista politico, questo evento può presentarsi in forme autodistruttive. Il capo è esposto alla violenza dell'atto e insieme della sua ripetizione, appropriandosene, mediaticamente, fa di essa una violenza interna al sistema. Il terrore proviene sempre dal dentro. Ad essere colpita è la legittimità del capo, la razionalità della forza, o meglio *la ragione del più forte*⁴, quella che agisce unicamente per calcolo? su uno spazio ormai uniforme? e non più per diritto (limitato ad un territorio). L'intimità da violare si è estesa allo spazio infinito su cui si esercita questa ragione calcolante. A fronteggiarsi nella "guerra al terrore" sono due istanze capitali, deterritorializzate, dunque nella sostanza, nel *capo* e nel *cuore*, nella logica e nel corpo, assolutamente identiche. Non la ragione contro l'irrazionalità, non la modernità contro il medioevo, ma "due" ragioni, o meglio due iperboli della stessa razionalità che si pretende assoluta. È il medesimo che si agita nel medesimo. È sempre la logica totalizzante dell'Uno, del corpo unitario (che sia il proprio corpo, lo Stato o il *Mondo*), di cui la negazione dell'esteriorità? la ragione che vuole avere ragione di tutto? è parte integrante. Le istanze deterritorializzate si fronteggiano fuori-legge, anche se pretendono ancora di agire di-fronte-alla-legge. Esse non si riferiscono più ad un territorio, ad uno Stato, dunque ad una sovranità necessariamente limitata, piuttosto agiscono in territori semi-virtuali e simbolici, nella sistematica violazione della legge pur sostenendo di agire *in suo nome*, dunque evidentemente in sua assenza. Di fronte ad un violenza che precede la legittimità, ad un calcolo della forza che diviene la ragione (*ratio*, calcolo) del più forte, è impossibile adottare le divisioni ancora rassicuranti del linguaggio politico. Come ha già ben individuato Schmitt⁵, non si tratta più di una "guerra" nel senso classico del diritto europeo, dal momento che nessuno Stato apparentemente la dichiara o la sostiene, piuttosto di "azioni di polizia internazionale", volte a restituire un ordine che si ritiene preesistente. Non ci si accorge che non c'è più legge a cui appellarsi quando si esercita una sovranità illimitata:

Nessuna geografia, nessuna assegnazione 'territoriale' si ataglia più, e già da molto tempo, a localizzare la base di queste nuove tecnologie di trasmissione o di aggressione [...]. È la tecno-scienza che annulla la distinzione tra guerra e terrorismo⁶.

Quale trasformazione ha prodotto la tecnica, espressione estrema della razionalità, anche della razionalità del politico? Essa ha uniformato lo spazio differenziato allo spazio vuoto, uniforme e illimitato. Questa trasformazione ha travolto radicalmente tutte le categorie politiche tradizionali, legate alla circoscrizione di confini; in particolare a risultare alterata è la definizione giuridica di guerra: questa non viene più condotta per la conquista o la difesa di un territorio, secondo l'accezione politica classica, ma per impedire che qualsiasi territorio rivendichi una differenza rispetto all'uniformità dello spazio tecnico su cui ha diritto di esercitarsi la ragione del più forte (in cui la forza non a caso è rappresentata da una pu-

4 Cfr. J. Derrida, *La ragione del più forte (esistono Stati canaglia)?*, in Id., *Stati canaglia*, tr. it. di L. Odello, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 17-24.

5 Vedi in particolare C. Schmitt, *Il mutamento nel significato della guerra*, in Id., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum Europaeum*, tr. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, pp. 335-367.

6 J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici*, cit., p. 109.

G iardino di Babel

ra valutazione quantitativa, dal calcolo dei mezzi di distruzione). A sua volta, neanche il cosiddetto terrorismo rivendica un controllo *statale* su un territorio, azione partigiana⁷ che mirerebbe a costituire una sovranità alternativa, titolare di un diritto, quanto piuttosto la legittimità del suo essere fuori-legge. Entrambe le forze che si fronteggiano aspirano non alla legge (pur potendosi registrare, da entrambe le parti, generici o propagandistici appelli al diritto internazionale) ma all'*eccezione*. Entrambe rivendicano una sovranità assoluta che si esprime precisamente nell'assenza di qualsiasi riferimento alla legge o a quel territorio su cui essa può legittimamente esercitarsi. Entrambe rispettano l'assioma della mondializzazione, quello di una sovranità illocalizzabile e onnipervasiva.

Non si tratta più né di una guerra interstatale, per la conquista di uno spazio, né di una guerra partigiana, per la difesa o liberazione di una nazione, perché la posta in gioco della contesa non è più la sovranità *territoriale* ma la sovranità *assoluta*, quella che può esercitarsi solo su uno spazio *assolutamente libero*⁸. I pirati di un tempo oggi esercitano il potere contro altri fuori-legge. Essi detengono il potere nel suo fondamento, ne sono il capo (la ragione del più forte), per questo non sono tenuti a rispettarlo. Essi amministrano la giustizia contro le canaglie. Da Stato canaglia. Le canaglie dunque si moltiplicano, eppure è sempre più difficile distinguerle. Chi amministra il potere non può per definizione essere una canaglia perché trae dalla propria stessa forza un fondamento legittimo⁹. Eppure anche chi subisce la forza non può essere per definizione una canaglia. Dove è finita dunque la canaglia? Forse – sostiene Derrida – è più di una, il discorso è meno rassicurante del previsto: «*Plus d'Etat voyous*», ossia *più di quanto non si pensi, più di uno o presto più nessuno*¹⁰.

Plus d'Etat voyous: la stessa definizione di «terrore contro terrore»¹¹ non indica semplicemente una somma quantitativa di violenze, ma un salto qualitativo che mette in crisi l'assioma della mondializzazione, che esprime il terrore assoluto di fronte all'assenza di definizioni, all'impossibilità di mettere in forma quell'evento che squarcia dall'interno la sovranità mondiale: il fantasma di un doppio, di una sovranità che si pretende altrettanto assoluta, di un medesimo del proprio, di un altro potere, analogo e contrario.

E che il terrore sia *proprio*, che esso appartenga alla ragione e non sia un attacco esterno ad essa (propagandato come il ritorno dell'irrazionale di fronte alla razionalità dell'Occidente), che esso sia assoluto quanto la sovranità che pretende di esercitare, lo dimostra la ripetizione ossessiva delle immagini, l'amplificarsi del crollo delle *Twin Towers* che arriva ad annunciare la fine del *mondo*, almeno di un mondo che proveniva dal passato (l'equilibrio della guerra fredda), mettendo in scena una fine che si vede espropriata di se stessa per divenire esemplare. Il terrore non riguarda soltanto la guerra:

tutte le situazioni strutturalmente oppressive a livello sociale o nazionale producono un terrore che non è mai naturale (nella misura in cui è organizzato, istituzionale) e dal quale esse dipendo-

7 Cfr. C. Schmitt, *La teoria del partigiano*, tr. it. di A. De Martinis, Adelphi, Milano 2005.

8 Ancora Schmitt sottolinea come questo "spazio libero" sia riferibile a quella "scelta" per il mare, per una sovranità deterritorializzata, che vede protagoniste due forze "oceaniche": l'impero britannico prima, oggi quello americano. Vedi C. Schmitt, *Terra e mare*, a cura di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano 1986.

9 Su questo punto vedi J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 107.

10 *Ivi*, p. 141.

11 J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, tr. it. di A. Serra, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 21.



G

Francesca Saffioti
Decostruire il terrore. L'evento senza sovranità

no senza che coloro che ne beneficiano debbano mai organizzare degli atti terroristici e siano mai trattati come terroristi¹².

L'amministrazione del terrore fa parte del monopolio della forza. Anche la paura ha una sua logica. Essa identifica i nemici e delega l'uso della violenza ai suoi amministratori. Per questo il terrore viene interiorizzato e può essere funzionale non alla distruzione ma al mantenimento del sistema:

Il vero 'terrore' è consistito, ed esso è cominciato là, nell'espone, sfruttare, farne espone e farne sfruttare l'immagine grazie al bersaglio stesso. Questo stesso bersaglio [...] aveva esso stesso interesse (lo stesso interesse che condivide con il nemico giurato) nell'espone la propria vulnerabilità, nel dare tutta la risonanza possibile all'aggressione dalla quale cerca di proteggersi¹³.

Noi non parliamo di questo terrore in qualche modo razionalizzabile che, come ha dimostrato Hobbes, legittima la delega della forza e fonda la nascita del potere politico. C'è un terrore assoluto che, al contrario, porta l'interno all'esterno, che attesta l'esistenza di un'esteriorità che non si fa assorbire dalla dialettica di una ragione che pretende di avere ragione di tutto, anche del terrore, di una ragione che amministra il terrore, di una ragione del terrore. Noi ci riferiamo ad un terrore senza nome, per il quale il nome di terrore, o quello di guerra o di terrorismo? tutte categorie fondate sulla distinguibilità fra amico/nemico? è inadeguato. Esso annuncia invece qualcosa che riguarda il futuro, che è inappropriabile rispetto a qualsiasi ragione presente, fosse anche la ragione più razionale, la ragione calcolabile, quella del più forte.

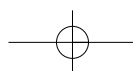
Decostruire il terrore vuol dire comprendere che esso non accade dove si crede che sia (l'attacco ad alcuni centri del potere, a simboli mediatizzati, a territori semi-virtuali) e accade invece laddove agisce segretamente come fattore destabilizzante dell'ordine-disordine mondiale (dove scombina un linguaggio che non sa più dichiararlo, che usa solo citazioni rituali).

Decostruire il terrore *come* terrore vuol dire lasciare spazio a ciò che rimane imprevedibile sia rispetto all'irrazionalità (la paura hobbesiana che fonda lo Stato) che alla razionalità (la sovranità come calcolo della forza).

Decostruire il terrore vuol dire accettare di aprirsi all'a-venire. L'evento politico che attendiamo è la decostruzione. Precisamente, la decostruzione del teologico-politico. Sia nella sua versione confessionale (che potrebbe anche esprimersi in una religione "di Stato") che in quella secolarizzata (che potrebbe anche esprimersi nella retorica dei diritti universali) esso esprime un carattere "totalitario": guarda al *Mondo* come sostanza, comunità dei fedeli, comunità dei contraenti, che esclude gli infedeli o i fuori-legge, ma solo a partire dal fatto che il fondamento stesso è fuori-legge, è al di sopra della legge, per questo può violarla, mantenendo quel diritto all'eccezione su cui si fonda ogni vera sovranità. Il confronto per questo potere mondiale è fra due teologie politiche, fra potenze despazializzanti e universaliste. Nessuna di esse nega che la sovranità debba essere assoluta. Quello che è in questione è una nuova ripartizione della forza. Questa contesa non è certo un evento, ma fa par-

¹² J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici*, cit., p. 116.

¹³ *Ivi*, p. 117.



G iardino di Babel

te della logica per cui la ragione sta sempre dalla parte del più forte. È una lotta per chi può mettere in forma il terrore dell'irrazionale attraverso la forza della ragione (puramente quantitativa) (ecco perché per Derrida si tratta anche di difendere un "onore" della ragione¹⁴ rispetto a questa riduzione "matematica"). Se è vero che «l'abuso di potere è costitutivo della sovranità stessa»¹⁵, ogni Stato finirà con l'assomigliare ad uno Stato canaglia, dal momento che per costituzione la sovranità aspira sempre ad essere assoluta, senza limiti, senza "esteriorità", senza nulla fuori di sé. Per questo appartiene all'avvenire solo una sovranità che sospende se stessa, immune a se stessa, auto-immune, una paradossale sovranità "senza sovranità" (lo Stato canaglia sarà *presto nessuno*).

Quell'evento che nessuna delle due istanze deterritorializzate può dominare, attraverso la forza del terrore, è ciò di fronte a cui è necessario rimettere in questione la sovranità come forza, come *kratos* che è tanto più potente quanto *immune* all'altro, sottratto alla divisione. La sovranità assoluta è sempre una sovranità *non-spartita*. Da Bodin in poi essa è definita tale se è indivisibile. Questo carattere fa parte della "ragione" stessa della sovranità. Ecco perché contestare la sovranità assoluta, divenuta mondiale, vuol dire contestare la razionalità stessa del politico come ragione del più forte.

Evento politico sarebbe dunque solo quello della fine del teologico-politico, quello di una decostruzione del politico nella sua ragione, capace con un doppio gesto di *depoliticizzare* il politico dalla lotta amico-nemico (che presuppone una divisione netta fra dentro e fuori, diritto e fuori-legge), e di *detronizzare* la sovranità, di desostanzializzarla, di dividerla da sé. L'immunità, primo compito del teologico-politico? che consente di distinguere il sé dall'altro, l'amico dal nemico? lascia spazio alla divisione da sé, alla divisione del medesimo, alla spartizione, all'*auto-immunità*.

Il dissimile è ciò che spartisce la sovranità, ciò che trova dimora nel medesimo, dunque ne mette in questione il potere, l'auto-nomia, il diritto (primo fra tutti quello al possesso del proprio corpo, del corpo come unità, sostanza? che sia esso *un* corpo, lo Stato o il Mondo). Decostruire il teologico-politico? come sovranità assoluta e indivisibile? vuol dire contrastare ciò che *immunizza* il terrore proiettandolo all'esterno, alimentando il fantasma di una sovranità assoluta concorrente, per assumere su di sé (*auto-immunità*) la rinuncia all'identità piena, al rispecchiamento del medesimo nel medesimo, la rinuncia all'*intero*, al *Mondo*. Si scopre così in ciò che appare familiare? il medesimo? una divisione, un limite al potere, al limite un non-potere, che non può essere garantito da alcun diritto. La decostruzione investe, da questo punto di vista, sempre l'autorità di un padre, di una padronanza (*kratos*), la circolarità (questa figura non è lontana dalla "globalizzazione") del ritorno a sé. La scoperta del dissimile nella propria casa, nell'a-casa-propria: è questo l'inquietante (*unheimlich*), il fantasma dell'autoimmunità che investe ogni sovranità, in particolare ogni sovranità democratica, quella che implica insieme il calcolo e l'*incondizionato*, l'uguaglianza e la differenza, il simile e il dissimile. Da una parte, infatti, la democrazia dovrà sempre contare in parti "uguali", garantendo un diritto? che ogni voto "conti" quanto l'altro? dall'altra ogni-uno rimane, in quanto tale, quel dissimile irriducibile ad ogni altro e allo stesso insieme.

14 Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., pp. 175-177.

15 *Ivi*, p. 149.



Francesca Saffioti
Decostruire il terrore. L'evento senza sovranità

L'alterazione da sé, al limite la sovversione, non è forse, per questo, il carattere stesso della democrazia? Stato canaglia, *voyou, rogue...* Questa "indecidibilità" appartiene al cuore di ogni sovranità. Dove questa si presenta come "assoluta", indivisibile, razionale, calcolabile, la decisione diventerebbe solo l'esecuzione di una tecnica, di un sapere prevedibile e quantificabile. Mentre il diritto implica sempre un potere e un soggetto che lo eserciti, paradossalmente, la sovranità è invece davvero tale solo in quello spazio lasciato libero dalla forza, dal calcolo, dall'amministrazione del terrore. Essa può decidere solo se la propria sovranità non è assoluta ma *spartita*, aperta all'ingiunzione del dissimile, al suo evento imprevedibile che non richiede più un diritto, il riconoscimento di un potere, contestandone alla radice l'auto-nomia. Una sovranità può essere davvero tale solo se agisce come «un sovrano senza sovranità». Questa sovranità paradossale è quella richiesta da un evento senza orizzonte d'attesa, che non è l'effetto di un sapere, di un dominio calcolato sul reale.

La decostruzione del teologico-politico pone dunque il compito di accogliere tale evento, la venuta del dissimile, di praticare la democrazia come paradossale "calcolo" delle differenze, e il diritto come appello alla giustizia da parte di ogni singolarità finita e spartita, non più *Una*, non più un solo corpo, una circolarità, una globalità, un Mondo. È solo questo evento a rendere possibile la politica come sovranità (eccezione) senza sovranità (senza potere). Tale compito appartiene all'ordine dell'*im-possibile*: esso implica un ripensamento radicale della democrazia come omofilia e autoctonia, come "vivere insieme" al simile¹⁶ dunque al suo fantasma e al terrore, come comunità dei fedeli, come comunità del diritto. Non è un caso se il terrore più acuto provenga sempre da una guerra fratricida, fra il simile e il suo fantasma, fra due istanze assolute di sovranità, per la spartizione del potere del padre, della sostanza, dell'unico.

Al contrario, una "co-auto-im-munità" dei dissimili e della giustizia¹⁷? secondo una genealogia, forse femminile, che non genera il simile ma il diverso: una canaglia di fronte alla legge? non è lontana da una paradossale democrazia della dis-eguaglianza:

Ne va qui, come nel caso di ogni evento degno di questo nome, di una venuta imprevedibile dell'altro, di una eteronomia, della legge venuta dall'altro, della responsabilità e della decisione dell'altro? dell'altro in me più grande di me, e che mi precede. Si tratterebbe, quindi, di dissociare democrazia e auto-nomia, cosa che, ammetto, è più che difficile, è im-possibile¹⁸.

Passaggio dal possibile all'im-possibile, dalla sovranità assoluta all'evento senza sovranità, dal potere dell'io all'evenemenzialità pura dell'altro. Questo impossibile non è privativo¹⁹ ma è figura dell'urgenza assoluta, appello alla giustizia per chi viene: «Pensare la democrazia vuol dire pensare il 'primo venuto': chiunque, chicchessia, sul limite, del resto permeabile, tra il 'chi' e il 'cosa', il vivente, il cadavere, il fantasma [*fantôme*]²⁰. Di nuovo il fantasma e il terrore. La democrazia ha sempre a vedere con questa spettralità²¹ che al-

16 J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici*, cit., p. 205, nota 14.

17 J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 31.

18 *Ivi*, p. 84.

19 *Ivi*, p. 127.

20 *Ibidem*.

21 *Ivi*, p. 131.

G iardino di Babel

tera irrevocabilmente qualsiasi potere sovrano. La democrazia a-venire richiede per questo un'altra sovranità, auto-immune, immune all'*autos*, spartita dalla disgiuntura, dall'interruzione, dal non-rapporto a sé.

Dove è andata dunque a finire la canaglia (*la canaglia che io sono*²², che ogni-uno è)? *Rogue* e *voyou*, fuori-legge è ogni istanza di giustizia che non si limiti al riconoscimento di un diritto (che inevitabilmente esclude chi è fuori dal patto), piuttosto riconosce l'ingiungere di una contro-sovranià, di una paradossale comunità dei dissimili, dei senza-rapporto²³ (che si tratti di un rapporto filiale, di sangue, di terra), che include anche tutti coloro che non rientrano nella tradizionale definizione di cittadino, addirittura di umano.

La salvezza della democrazia non è estranea al *saluto*²⁴ che si porge all'altro che viene. Salvarsi (salvare la ragione dalla ragione del più forte) non vuol dire mettersi in salvo (essere immuni all'altro) ma salutare, sporgersi al di là, verso ciò che non è ancora un orizzonte, nell'accoglienza (non nel terrore) di chi arriva, vivere-con nell'interruzione di ogni rapporto. Se la sovranità assoluta neutralizza l'evento, la sovranità spartita è esposizione a quell'altro che saluta/salva la ragione, saluta/salva il suo a-venire come rinuncia al sapere calcolabile, come esposizione all'addio.

22 Su questo legame cfr. in particolare J. Derrida, *Spettri di Marx*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

23 J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 107.

24 I rapporti fra canaglie sono relazioni che mantengono la separazione: «La canaglia è sempre l'altro» (*ivi*, p. 101).

25 Cfr. *ivi*, p. 15.

Ai *margini del giorno*

A cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

- Pierluigi Fabbri

Luoghi anonimi e spettrali. Il venire a presenza del "nulla"

- Elio Limentani

L'amicizia nel mondo ebraico. Dalla Torah a Filone Alessandrino

B @bel

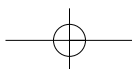
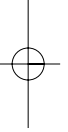
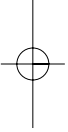


- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno**
- Libri ed eventi



PRESENTAZIONE

In questo numero pubblichiamo due interventi, quello di Pierluigi Fabbri — insegnante di Lettere in un Liceo romano — che continua a coltivare la sua passione per la filosofia. *L'habitus filosoficum* lo porta ad ascoltare il suono muto che rimbomba nel traffico all'incrocio di strade dove sorge — o meglio si infossa (considerando che via Ostiense è sotto il livello di viale Marconi) — la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tre. Il non-luogo fa vibrare tutte le emozioni dello spaesamento e porta a pensare oltre le stratificazioni della storia che colorano i luoghi, nascondendo la differenza. Elio Limentani ci offre uno sguardo antropologico-culturale sul rapporto di implicazione/esclusione che l'amizizia assume nella realtà ebraica evidenziandone, nella differenza dalla visione cristiana del mondo, il carattere di relazione mediata dalla divinità.





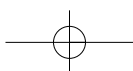
Pierluigi Fabbri

LUOGHI ANONIMI E SPETTRALI Il venire a presenza del “nulla”

È solo un crocevia, ma ogni volta che lo attraverso, lo percorro cercando di osservarlo e di comprenderlo, mi sfugge, come se fosse un prisma capace di presentarmi una visione sempre diversa man mano che ruoto su me stesso: tale è l'effetto di smarrimento prodotto dalle visuali che tale incrocio mi presenta lungo le direttrici delle sue quattro direzioni. Mi sorprende che si diramino dallo stesso punto quattro diversi mondi che sembrano inconciliabili: ora mentre li guardo e li confronto, poi rispetto alla dimensione memoriale che continuano a suggerirmi e che pervade inevitabilmente ogni mio sguardo in questi luoghi percorsi migliaia di volte, tanto da farmi dubitare della possibilità di una visione obiettiva e, in generale, di una visione. Ho la sensazione di giustapporre fotogrammi eterogenei, ma anche quella di essere di fronte ad un certo tipo di “densità stratificata” dell'immagine. Gli automobilisti mi guardano perplessi mentre mi aggiro lento ma deciso a fotografare illudendomi di fissare questo continuo oscillare fra la familiarità e lo smarrimento di chi si è perduto, il familiare divenuto estraneo, o il miracolo di un'estraneità che l'abitudine non ha avuto la forza di corrodere e che si manifesta improvvisamente mai vista. Gli incroci sono luoghi del transito, non dello stare o del permanere osservante, sono costruiti per non esserci, spazi aperti che non pretendono di rivelare il significato del territorio né sono costruiti in funzione di una veduta paesaggistica predeterminata che dà valore, prima che al paese in quanto tale, al senso del vedere di chi li percorre. Sono luoghi-infrastrutture, reti che consentono unicamente il transito fra le strutture, anche se poi queste ultime sembrano disseminate senza senso attorno alla nuova centralità costituita dall'eccentricità senza luogo della rete stradale. È ancora un luogo questo? Ciò che è costruito è e-retto nel senso di adeguato, adatto a manifestare la Terra in ciò che essa è? È capace di riunire una regione, di rivelare gli uomini a loro stessi, le vie e gli spazi così aperti dal luogo si dipartono davvero in conseguenza delle direttive illuminate dal dimorare dell'essere nelle cose edificate e/o salvaguardate dall'abitare misurante dell'uomo? Abita l'uomo? ha mai abitato? può abitare?

1. *La strada e la rimozione del territorio*

Torno a guardare l'incrocio, mi chiedo se possa avere un senso stabilire la direttiva illuminante che ha aperto le vie che ha disposto gli spazi e li ha riuniti in luoghi. Solo guardando la via Ostiense verso la Basilica di San Paolo ho l'impressione che gli spazi siano come composti e organizzati dalla tensione del “tempio,” di cui si scorge il campanile slanciato verso il centro della carreggiata, e per vari motivi. Ricordo ad esempio perché quella



Ai *margini del giorno*

basilica è lì, per via del ritrovamento dei resti del martire presso la necropoli ostiense, di cui è ancora presente un piccolo spazio coperto per l'ultimo Giubileo da una struttura nuova fiammante. Le necropoli del resto sorsero per lo più lungo le vie che conducevano alla città a causa di ciò che prescrivevano le leggi delle Dodici Tavole, rigorosamente al di fuori delle mura di cinta della città. Le esigenze della viabilità ovviamente resero necessaria la distruzione di quasi tutta la necropoli e lo sventramento di altre tombe ancora visibili presso la collinetta di tufo adiacente via della Sette Chiese. Questa veduta, ripeto, sembra ancora pulsare di una sua vitalità, per quanto smorzata dai rifacimenti (in particolare la ricostruzione della basilica dopo l'incendio del 1823); le case del vecchio quartiere col loro grigiore consumato e la voluminosità, che tradisce il desiderio di presentarsi ancora come una forma comodamente abitabile e decorosa, seppure in forme popolari, affiancano l'Ostiense semicoperte dal verde degli alberi il cui slancio è mozzato dall'impazienza smaniosa dei giardinieri comunali, inquadrando il campanile della basilica e componendo così una veduta che ha i tratti nostalgici del ricordo, come un'immagine vivida che, inesorabilmente, sfuma inghiottita dalla confusione di altri piani e prospettive che emergono prepotenti solo ruotando leggermente l'angolazione dello sguardo, e che l'assediano.

Mi volgo verso via Silvio D'Amico, lì dove da alcuni anni, quello che era il vicolo cieco di un muretto costeggiante la metro B, in uno dei suoi più lunghi tratti "en plein-air" dentro Roma, quello che era il fondale grigio dietro il quale facevi fatica ad indovinare, per pigrizia mentale, perfino la presenza del quartiere adiacente, benché spuntassero i palazzi più recenti di via Leonardo da Vinci. Lì dove lo sguardo andava ad impattare raccogliendosi nella piazzetta dell'antico ponticello costruito col colore della pietra ferroviaria¹, ora c'è uno dei più rilevanti snodi del traffico, a causa della costruzione di un sottopassaggio imponente sotto quello che è divenuto il nuovo ponte della metro. Quest'apertura taglia la via Ostiense permettendo più rapidamente di connettere viale Marconi con via Cristoforo Colombo, due importanti "arterie" cittadine, producendo l'effetto di una veduta in via di scomparsa, poiché il ritmo di questo luogo, la sua tensione prevalente, è divenuto ora il fluire di questo nuovo canale di scorrimento. «La strada è il precipitarsi in massa in una corsa all'inseguimento, tanto vitale quanto il respiro che ci anima [...] la strada è un precipizio orizzontale, una terra bruciata, un pendio propizio a tutti gli assalti»². È così che la direttiva illuminante che ha aperto le vie, disposto gli spazi e li ha riuniti in luoghi, ora è la strada stessa in quanto "precipitarsi" della percorribilità. Il nuovo centro da cui pare liberarsi la direzione illuminante non è più un centro stanziale, ma un centro instabile e tendenzialmente nomade. È sempre più evidente come alla centralità della città chiusa, nella quale era evidente la concentrazione di qualità, la notevole definizione logica degli spazi facilmente leggibile in

1 Luogo modesto della già stretta antica via Ostiense, in cui il suo percorso sembrava strozzarsi apparentemente abbracciato da un caseggiato basso, luogo da cui si diparte tuttavia, cominciando in salita il suo percorso, la lunghissima via Laurentina che inerpandosi fra le palazzine moderne, lascia comunque trasparire la conformazione del territorio, gli argini rialzati da cui ebbe inizio la Resistenza italiana fra il 9 e il 10 settembre 1943, quando i nazisti provenienti da Ostia lungo la via Ostiense incontrarono qui il fuoco di una disperata guerriglia.

2 P. Virilio, *Città panico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 18.



base ad una interpretazione storica e sociologica, come a quella configurazione degli spazi capace di rispecchiare l'Ordinamento eterno, l'immagine della verità e dell'*episteme* certa e fondata capace di dare protezione alle incertezze dell'uomo e alla sua paura, succeda ora la centralità dello spazio infrastrutturale, che significa centralità di ciò che diviene costantemente altro e mai è, "il divenir altro degli enti", il "vitale" divenire.

L'immagine più confacente del luogo è ora ovviamente quella dello snodo, della rete. Dunque questa nuova centralità eccentrica si è impadronita del luogo che ho di fronte, la strada sprofonda sotto il ponte, le macchine si precipitano in basso, non posso evitare di pensare al letto di un fiume, «le case avevan l'aria/d'argini fiancheggianti un fiume gonfio»³, a quella vita che, al livello del piano terra delle strade, è «riservata all'energia cinetica dei trasporti»⁴, mentre l'abitare dell'uomo ed il suo conseguente costruire sembra si siano dedicati progressivamente a separarsi dall'aspetto geofisico del territorio essendo la trama geofisica quella della storia «sepolta sotto lo spessore delle infrastrutture metropolitane che, a quanto pare, hanno liberato l'uomo dalla superficie irregolare del suolo»⁵. "La forma segue la funzione" nell'architettura moderna, «è il modo in cui si vuol vivere negli spazi interni degli edifici (la 'funzione') a determinare l'involucro»⁶. Il vivente esprime il suo desiderio di accrescersi indefinitamente aumentando apparentemente la sua potenza (dopo l'oblio dell'essere e la transvalutazione dei valori), attraverso un vivere funzionale allo scopo che è la capacità di incrementare all'infinito la possibilità di realizzare scopi, nell'illusione di liberarsi dall'oppressione degli "immutabili" ritenuti antivitali, in nome dell'evidenza del divenire incessante delle cose vitali. Ma l'angoscia rimossa per l'aver corroso ogni punto fermo e stabile, ogni valore immutabile, si rovescia nell'ambizione smodata, fantasmatica, sintomaticamente idiosincratica verso il silenzio e l'immobilità, nell'illusione di poter essere noi a modificare le cose secondo i nostri desideri, come se il loro divenire altro, fosse il prodotto della nostra vitale libertà creativa e non piuttosto un modo di reagire correndo di fronte al propagarsi del vuoto.

Ci troviamo dunque di fronte ad un altro genere di luoghi, che gli studiosi da alcuni anni definiscono "non-luoghi".

2. Il paesaggio "impossibile"

Osservo ancora in direzione del ponte, mentre l'angolo della mia visuale sta per perdere definitivamente le case antiche di via Ostiense. Mi rendo conto di una visione dalla profondità stratificata e non esattamente prospettica: le case sono quasi "appoggiate" ai condomini più recenti e popolosi che hanno appena alle spalle, mentre come un coltello silenzioso per il rumore diffuso, la metro, resa multicolore dai graffitari, sembra muoversi nell'interstizio di due immagini giustapposte, rivelando l'esistenza di un'altra dimensione intermittente, il piano della ferrovia coi suoi tralicci, il suo modo di ritagliare il territorio e di of-

3 C. Baudelaire, *I fiori del male*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 165.

4 P. Virilio, *Città panico*, cit., p. 23.

5 *Ibidem*.

6 E. Severino, *Tecnica e architettura*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2003, pp. 95-96.

Ai *margin*i del giorno

firme una visione “interna”, “dinamica”, e forse non prospettica. Fin dall’inizio avevo avuto l’impressione di avere di fronte diversi fotogrammi eterogenei ed un’immagine densa e stratificata. Mi chiedo se tutto questo sia rappresentabile, se il paesaggio sia morto, se questo Mondo “permetta che gli si faccia un ritratto”. «Da alcuni punti delle passerelle di rame, delle piattaforme, delle scalinate che circondano i mercati coperti e i pilastri, ho creduto di poter valutare la profondità della città! È il prodigio del quale non mi sono potuto accertare: quali sono i livelli degli altri quartieri sopra o sotto l’acropoli? *Per lo straniero della nostra epoca la ricognizione è impossibile*»⁷. La dissoluzione del luogo, la deterritorializzazione, non può non implicare anche una sua irraggiungibilità, almeno una irraggiungibilità relativa a quello che nella tradizione occidentale era stato definito come un paesaggio, e che ora appare come un’impossibile estetizzazione.

La città dell’atopia si presenta come un testo in cui siano saltate le relazioni “logiche”: si fa precario, a tratti ermetico, complesso, stratificato, condensato, ma lo osservo senza avere la pretesa di interpretarlo e ridurre la sua apparente informalità ad una nuova logica. Il paesaggio non è più un’unificazione panoramica, ma una condensazione in profondità, come il manifestarsi ambiguo di scritture multiple e stratificate, a volte fuse insieme. Del resto ogni paesaggio è sempre veduta emblematica e dunque economica, condensata di un certo modo di modellizzare artisticamente il “paese”. Così le nostre città manifesterebbero i segni in chiave architettonica di un’evidente deformazione onirica, come di una complessità imbarazzante che non si riesca più a risolvere in qualcosa di affine alla veduta tabulare, o all’emblematicità del tempio o del monumento, ma piuttosto si manifesti come un’ambiguità bisognosa di interpretazione (nel caso in cui si ritenga necessario e soprattutto possibile l’emergere di nuove capacità di osservazione, di nuovi modelli modellizzanti), o altrimenti forse come un’impenetrabilità non più interpretabile, inconsapevole tentativo mal riuscito di esorcizzare il nulla, di ritrovare l’originario rifugio, il “mitico abitare”, che non può non tradursi in una nuova disseminazione, in un’ulteriore frammentazione. Il nulla qui non è riparo nascosto dell’essere, ma fondamento rimosso e rinnegato che tuttavia riemerge come un fantasma nel taglio ellittico delle condensazioni di questo “paesaggio” stratificato, in cui l’omissione, l’emergere delle faglie, diviene la regola, come di un discorso che non riesca più ad affabulare né a volerlo, e che si riduca ad un continuo motto di spirito capace di corrodere continuamente l’impalcatura del significato manifesto rivelando il suo trucco: la sua incapacità di costituire un pieno, un rifugio, una certezza, un fondamento, una realtà che non sia mero simulacro dell’assenza, mera presenza del “non”.

3. Il “non” nel cuore del luogo

Ma la visione del rapporto luogo-non luogo potrebbe anche non essere necessariamente interpretata in modo così fortemente antagonistico: il luogo come spazio temporalmente localizzato in cui si darebbe “natura del territorio”, radicamento, essenza autoctona, da una

⁷ A. Rimbaud, *Illuminazioni*, Rizzoli, Milano 1981, p. 151.



Pierluigi Fabbri

Luoghi anonimi e spettrali. Il venire a presenza...

parte e il non-luogo come risultato dei processi di omologazione globalizzanti, delocalizzanti, deterritorializzanti, anonimi ed inanimati dall'altra. Non dovrebbero essere intesi come realtà ontologiche che si fronteggiano ben delimitate e chiuse nei loro confini, ma come lacerazioni, conflitti che avvengono prima ancora che nelle tracce materiali del territorio, nei nostri codici interpretativi, che interagiscono profondamente, "cortocircuitano", si implicano vicendevolmente. Così «la Metacittà non ha più realmente luogo»⁸, ma anche il luogo non dimidiato, "mitico", riunente, non è forse un luogo "rimemorato"? dunque "da pensare" e degno di considerazione proprio nella misura in cui si sottrae e ci attira affinché ci lasciamo ricondurre nell'originario "irrappresentabile"? Il più considerevole per il pensiero infatti non si mostra per una nostra decisione, non ha niente a che vedere con una rappresentazione, non è costituito da noi. Non c'è modo di ritornare al "luogo", al territorio. Anzi, il luogo non è mai esistito. Il suo "mondeggiare" nel rapporto fra l'uomo e le cose, nell'abitare dell'uomo non è stato mai davvero ascoltato. Entrambi in qualche modo più che presenze reali sono simulacri: il luogo è una presenza serbata intatta nella sua natura di assenza, un pieno che edifica il vuoto e lo fa parlare senza sopraffarlo, il non-luogo è un pieno che rimuove il vuoto, il nulla che lo fonda, un pieno che rimuove il territorio con l'illusione di essere funzione flessibile del vitale e in cui la dimensione dell'assenza ricompare invece come uno zombie, è il morto che non muore.

Il vuoto stavolta non accoglie nella vastità e nella permanenza le cose in quanto tali, invece una volta negato torna minaccioso e divorante. Luogo e non-luogo così come "impianto" e "mondo" sono lo Stesso⁹, ma non l'Identico. Lo Stesso è la dimensione della differenza che li mantiene e li trattiene nel loro contrapporsi radicale. Il luogo s'è consegnato al non-luogo, si è destituito, depresso, ma in fondo questo è avvenuto da sempre e fin dall'inizio a causa di un modo del porre che oblia destinalmente la velatezza da cui ogni ente proviene: la geometria sacra del tempo greco è già un'entificazione dell'essere, ed è della stessa natura profonda di quella geometria astratta del grattacielo che rimuove il territorio e sta in quanto va in modo uniforme. Ma allo stesso tempo e per lo stesso motivo, nel non-luogo è tenuta in serbo la provenienza originaria del luogo come salvaguardia dell'essenza dell'essere, anche se costantemente negata con la dimenticanza dell'essere.

Il nostro desiderio di luogo, la nostra nostalgia "immaginarica" per il luogo, non potrebbe essere forse suscitato proprio dalla presa di coscienza della sua negazione costante, dal venire ad essere del "non" nel cuore stesso dell'unità originaria del luogo? Non sono forse i non-luoghi a suscitarcì il desiderio e l'attrattiva per il luogo? L'universalità omologante dei non-luoghi e i "luoghi della memoria" sono facce della stessa medaglia? L'uno ci riconduce all'altro, ed entrambi a ciò che si sottrae e ci attira. In effetti coabitano, interagiscono. Della necropoli che si estendeva sopraterra, sono affiorati vari resti nella costruzione di un palazzo, in via Silvio D'Amico n°42, e sono visibili nel suo atrio. Stratificazione, densità, prospettive impossibili. Entrambi infine non possono che essere nostre "costruzioni", un nostro modo di "additare" e di dare senso, additare qualcosa che sfugge nel suo esat-

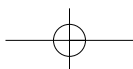
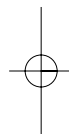
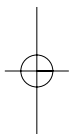
⁸ P. Virilio, *Città panico*, cit., p. 84.

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, p. 79.

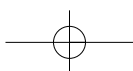
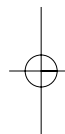
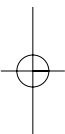
Ai *margini del giorno*

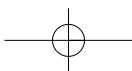
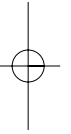
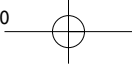
to significato e che così facendo ci chiama. È il più degno di considerazione verso il riunire di un'essenza che ci riguarda in quanto ora si distoglie, e può distogliersi proprio perché più profondamente ci riguarda. L'unità originaria è perduta per/da sempre e il luogo non è qualcosa che possa essere "restaurato". Ma questo suo sottrarsi ci concerne più profondamente di quanto non faccia qualunque cosa che ci accade e ci tocca. Il niente del luogo non è un nulla, *ma la trascendenza dell'essere nei confronti dell'ente ed il suo modo di rimanere in un rapporto cooriginario, pur negato e rovesciato nell'oblio, in qualche modo "ritorna" in quel "non" di cui siamo avvertiti, proprio per indicarci che l'ente non è tutto.* Nel venire a presenza del "non" del luogo, ciò che ci dà da pensare è il non ridursi a sostanza dell'essere-presente, il suo provenire da altro perché il suo essere sostanza non basta più a se stesso. Il fatto che dell'essere dell'ente non ne sia più niente, comincia ad apparirci non più una mera trovata del pensiero, o un dato scontato, ma qualcosa che deve essere problematizzato, interrogato costantemente. «Ciò che si sottrae sembra essere completamente assente. Ma questa apparenza inganna. Quello che si sottrae è presente, e ciò nel senso che ci attrae, sia che noi in generale ce ne accorgiamo oppure no. Quel che ci attrae ha già concesso il suo avvento»¹⁰.

10 M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 89.











Elio Limentani

L'AMICIZIA NEL MONDO EBRAICO Dalla Torah a Filone Alessandrino

Quando si parla di amicizia nel mondo ebraico è doveroso fare riferimento ad alcune riflessioni di antropologia filosofica che possiamo trarre dalla Torah prima e dagli scritti filosofici di Filone di Alessandria dopo. Si tratta, nella sostanza, di una serie di considerazioni il cui fine è quello di delineare in modo chiaro il concetto di antropologia, da una prospettiva giudaica. Questo concetto attraverserà in diverso modo i secoli, si scontrerà a vario titolo con i precetti delle religioni vicine e con le dottrine filosofiche dei gentili, sino a trovare un punto di sintesi e di accordo solo più tardi, condizionando perfino parte della speculazione filosofica contemporanea¹.

La nozione di antropologia – diretta conseguenza della considerazione che nel mondo ebraico si ha dell'amicizia, della comunità e del rapporto che intercorre tra Dio e gli uomini – discende direttamente dalle riflessioni presenti nella Torah, nei libri sapienziali e nelle opere di Filone, dove hanno un ruolo cardine questioni quali l'origine dell'uomo ed il suo rapporto con Dio, i principi della natura ed i suoi legami con l'uomo e con Dio, il fine dell'uomo condizionato dallo stretto rapporto amicale che si instaura con Dio².

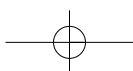
Proponiamo qui alcune considerazioni per rendere chiaro quale sia il fine ultimo dell'uomo e come le riflessioni attorno al più generale concetto di amicizia nel mondo ebraico determinino la risolutiva elaborazione del concetto di antropologia. Converrà richiamare subito l'attenzione del lettore sulle riflessioni filosofiche fatte nel mondo antico sul concetto di amicizia e su come questo si sia evoluto nel bacino medio orientale, sino a condizionare alcune scelte del cristianesimo, come si ricava dalla lettura dei *Vangeli* ed in particolare da quello di Giovanni³.

L'amicizia ha ricoperto nel mondo antico un ruolo antropologico senza eguali. Non solo, ma convivendo diverse realtà culturali nel medesimo spazio geografico o in spazi molto simili, non sarà difficile trovarne una diversa concezione solo spostandosi di pochi chilometri all'interno dello stesso parallelo. Eppure nonostante tali similarità, essa ha sviluppato caratteri marcatamente differenti nel momento in cui la componente religiosa ne è divenuta indice ermeneutico.

1 Cfr. la voce "Amicizia" in *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls, Jerusalem 1971-, vol. I.

2 Per un primo quadro di riferimento attorno all'antropologia giudaica cfr. B. Mondin, *Filone e Clemente*, Urbaniana University Press, Roma 1984, p. 89 ss.

3 Sul concetto di amicizia nel mondo antico e sulle considerazioni di carattere filosofico che attorno ad esso si sono fatte, cfr. L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993.



Ai margini del giorno

Se, infatti, nel mondo greco e romano essa non era avulsa dai rapporti politici, tanto da essere identificata a valori puramente sociali o con legami istituzionali⁴, nel mondo giudaico il tema dell'amicizia non è stato mai indagato solo per palesare lo stretto rapporto di dipendenza del popolo giudaico da Dio, ma come rapporto di alleanza siglato, in origine, da Abramo con la sua stessa circoncisione in tarda età⁵.

Non solo, ma se consideriamo che per i greci e per i romani l'amicizia era componente fondamentale della vita stessa dell'uomo, tanto da condizionare l'unità dei rapporti sociali e politici sino a fondersi con la sfera del religioso e quindi del divino, dove il divino ha – logicamente – un'accezione esclusivamente monoteistica. E sebbene il mondo cristiano – più di quello ebraico – abbia sempre mantenuto una profonda interazione con la cultura classica, entrambe le religioni nel dialogare con la classicità hanno poi via via usato registri sempre più differenti.

In particolare il mondo ebraico non ha mai assunto le forme culturali del mondo classico, non ha condiviso le stesse risultanze filosofiche se non per adeguarle alla propria cultura e dottrina, non ha dialogato con la classicità nella sua lingua se non costretto dagli eventi sociali e politici: l'ebraismo si è sempre dimostrato rispetto alle altre culture del bacino del mediterraneo molto più isolato da quello che era il contesto culturale generale⁶.

Se nel mondo classico il tema dell'amicizia ha costituito lo spunto per la produzione di tante opere letterarie ed ha animato le più alte discussioni sino quasi a orientare parte della produzione di autori quali Aristotele e Cicerone⁷, nella Bibbia prima e nel Vangelo dopo tale tema non è particolarmente sviluppato – ad eccezione del tardo Vangelo di Giovanni – se non per definire chiaramente alcuni temi di antropologia filosofica.

Dalla Bibbia ebraica emerge una visione dell'amicizia molto diversa dal contesto sin qui preso in esame: lo stesso termine *rea* (amico) è tradotto con *plesios* nella maggior parte dei casi (120, nello specifico) a fronte delle pochissime volte in cui viene utilizzato *philos* (30). Questo perché il termine *rea* dice piuttosto il *simile* o il *prossimo*⁸; anche con sfumature diverse come in *Lev.* 19,16⁹ o in *Ex.* 11,2¹⁰ senza però che il termine assuma un significato tecnico tale da indicare il popolo tutto, anche se utilizzato per designare persone che appartengono alla stessa tribù. Solo in *Deut.* 13, 7 ss.¹¹ il termine indica l'amico; ma su questo la critica più recente è alquanto divisa: perché lo stesso concetto, espresso con i medesimi termini è poi ripreso in *Prov.* 17, 17 ss, in un testo molto più tardo rispetto al Deuteronomio,

4 E. Narducci, *Introduzione* a M. T. Cicerone, *L'amicizia*, tr. di C. Saggi, BUR, Milano 1999, pp. 5-61.

5 Abramo si circoncise all'età di novantanove anni; la circoncisione di Abramo segna il primo passo della perenne alleanza di Dio con il popolo ebraico. Si veda *Gen.* XVII, 1-28.

6 L. Lombardi Vallauri, *Amicizia, carità, diritto*, BUR, Milano 1994.

7 Cfr. L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, cit.

8 G. Rea, *L'amicizia nella Bibbia*, in www.appuntievangelici.it/amicizia.htm

9 Siamo qui nel capitolo in cui si parla delle leggi morali; è forse questo uno dei capitoli più belli del Levitico dove alcuni dei temi già sviluppati nel Deuteronomio trovano una loro giusta collocazione: c'è in questo paragrafo un programma di vita religiosa e morale che non può prescindere dal concetto di popolo.

10 Siamo nel pieno della descrizione delle piaghe che colpirono l'Egitto, nella notte che precede la liberazione degli ebrei da parte del faraone.

11 La citazione si inserisce negli ammonimenti che Dio sta dando al suo popolo, in particolare qui contro i falsi profeti e gli apostati.



dove stranamente è detto che l'amicizia può nascere con una sola persona. Se però si considerano il tempo della stesura del libro dei *Proverbi* risulta facile comprendere quante influenze il testo abbia subito.

Un altro elemento utile per comprendere quanto l'amicizia fosse tenuta in poco conto nel mondo ebraico – se non appunto per gli scopi di cui abbiamo sopra detto – si desume dall'assenza nella Bibbia di adeguate descrizioni di relazioni di amicizia: quelle rilevanti e accuratamente descritte sono poche: quelle tra David e Gionata, tra David e Barzillai e tra Ruth e Naome¹². Da un'attenta lettura dei passi emerge piuttosto l'intenzione da parte del mondo ebraico antico di privilegiare i concetti di prossimo e di vicino, piuttosto che quello di amico: si tende a focalizzare l'attenzione sulla creazione di una società sacra, nettamente superiore a qualsiasi rapporto di amicizia tra singoli; escludendo di fatto ogni tipo di relazione tra amici senza la presenza di Dio.

L'amicizia nel mondo ebraico si lega invece al concetto di insegnamento, se infatti analizziamo con attenzione – specialmente nel giudaismo rabbinico – il rapporto che intercorre tra il maestro ed il discepolo, allora vediamo il concetto aprirsi a sfumature diverse, che saranno pienamente riprese dal mondo cristiano. Da un'attenta lettura dei sinottici, ed in particolare di Giovanni, notiamo come l'insegnamento di Gesù nasce in questo conteso da questi presupposti, la sua amicizia si rivolge *in primis* a coloro che non avevano nei confronti di Dio e dell'uomo alcun merito¹³.

Il mondo ebraico quindi, estremamente legato al dato costitutivo della dottrina della creazione, e della consapevolezza della dipendenza ontologica dell'uomo da Dio, ha sempre teso ad inquadrare il concetto di amicizia in quello più generale del rapporto supremo ed interpersonale che intercorre tra l'uomo e Dio, tra il creatore ed il creato.

Lo stesso concetto di amore assume un significato completamente differente: l'amore non è più quello tra uomini in un modo o nell'altro accomunati, ma quello tra l'uomo e Dio. La realtà ontologica della dipendenza dell'uomo da Dio porta così l'ebraismo a definire una sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini che, nonostante le inevitabili differenze, davanti a Dio sono tutti uguali. Questo portò inevitabilmente alla destrutturazione dell'amicizia classica che risaliva alla tradizione pitagorica. Nel mondo giudaico – ed in quello cristiano di riflesso – nessun giudizio umano può prevalere sul dato naturale che tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio. Inoltre la considerazione che nel mondo, sia giudaico sia cristiano, si aveva della sostanziale bontà del mondo, in quanto opera e specchio di Dio, portò ad un'alta considerazione delle componenti corporee e sensibili alle quali l'amore si rapporta, il contrario di quanto avveniva nel mondo classico dove l'amore era posposto all'amicizia proprio a causa delle sue implicazioni corporee fino a delinearne un indebolimento a fronte di una valorizzazione di concetti quali quello della natura dell'amore¹⁴.

Poiché poi al centro della vita di ogni ebreo c'è la Torah, con tutte le sue implicazioni (dallo studio, alla lettura, al commento), si può facilmente affermare che il concetto di amicizia vi

12 Si tratta dei libri di Samuele e di quello di Ruth.

13 R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1998.

14 Vedi voce "Amicizia" a cura di J. Kuhlewein, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1982.

Ai margini del giorno

è implicito; per questo nel Pentateuco è indicato il singolo e mai il popolo¹⁵. Ogni patto di amicizia è un patto di alleanza, contratto nel nome del Signore; e per questo l'amicizia umana è posta in un orizzonte più ampio, più complesso, difficilmente definibile, come lo è quello sacro e religioso. Ogni amicizia è il rinnovarsi del patto tra Dio e gli uomini, che apre alla comunanza tra amicizia e ospitalità; due esempi, uno negativo ed uno positivo, sono quanto mai opportuni: Sodoma sarà distrutta perché colpevole di avere mancato all'ospitalità¹⁶ e Abramo sarà chiamato amico di Dio per avere dato ospitalità presso le querce di Mamre¹⁷.

Questi temi, patrimonio della Torah e degli scritti sapienziali successivi, troveranno una loro giusta e definitiva collocazione nell'opera di Filone Alessandrino, in una commistione di tesi ebraiche e platoniche con un'operazione che cerca, non sempre con successo, di coniugare quelle che sono le movenze classiche del pensiero greco attorno all'amicizia con alcuni dei momenti più significativi di quel rapporto interpersonale tra l'uomo e Dio proprio dell'ebraismo.

L'amicizia in Filone sembra trovare la sua posizione ideologica nell'ambito del più generale rapporto tra Dio e gli uomini, intendendo per amicizia quella che si stabilisce proprio tra Dio e quei personaggi che hanno con il divino un rapporto privilegiato, frutto di una vita virtuosa¹⁸. Nella sostanza, non si tratta di quella amicizia che è diretta emanazione della bontà di Dio nei confronti delle creature, quanto piuttosto del singolare rapporto che si viene a stabilire in particolari condizioni tra Dio e quelli tra gli uomini che dimostrano di essere virtuosi e quindi meritevoli di godere di un rapporto privilegiato. Sono questi i profeti, ovvero quelli che con Dio sono in intima unione, quelli che possono parlare per suo nome, che vivono nel Tempio, interpretano le sue parole, ne fanno messaggio per il resto del popolo e vivono di quel messaggio in una condizione di ascetismo senza pari che ha come unica soluzione finale la contemplazione di Dio e delle sue azioni.

Giova qui ricordare che Flavio Giuseppe, nel descrivere le Comunità presenti a Qumram¹⁹, non esita a stabilire un paragone con i sapienti greci: è questo uno stile di vita che può, se opportunamente coltivato, portare alla nascita di quell'amicizia tra Dio e gli uomini che ha come canale privilegiato lo studio della Torah e l'imitazione dei sapienti, che in tempi diversi sembrano averci lasciato i loro scritti ad imitazione di gesta e azioni il cui puntuale rispetto ha come esito finale la nascita di un particolare rapporto di amicizia, senza il quale l'esistenza dell'uomo e la fede nei confronti di Dio potrebbero essere messi in discussione dai moti sovversivi dei gentili, che tendono a capovolgere il sistema.

I personaggi biblici, e poi i profeti, sembrano avere con Dio un rapporto diretto senza eguali, che allude proprio ad una parità che tenderà a scomparire nel mondo cristiano. Fac-

15 Sulla Torah come elemento distintivo del patrimonio ebraico vedi E. Limentani, *Torah e Corano. La norma al centro della vita*, in L. Casini-M.T. Pansera (a cura di.), *Dalla morale universale alle etiche applicate. Istituzioni di filosofia morale*, Meltemi, Roma 2003, pp. 266-273. Cfr. anche R. Di Segni, *La Torah*, in D. Di Cesare-M. Morselli (a cura di), *Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico*, La Giuntina Editrice, Firenze 1993, p. 11 ss.

16 *Gen.* XIX, 1-39.

17 *Gen.* XVIII, 1-8 e *Is.* XLI, 8

18 Filone Alessandrino, *La vita di Mosè* I, 156 ss.

19 Flavio Giuseppe, *La Guerra Giudaica*, II, 119 ss.



Ai Elio Limentani
L'amicizia nel mondo ebraico. Dalla Torah...

ciamo un esempio: Mosè è descritto come l'amico perfetto, tutto quello che egli dice è frutto dell'ispirazione divina. Dall'altro lato, Dio mostra la sua amicizia non nascondendo mai i suoi propositi, condivide con il suo popolo i propositi più intimi ed i segreti più oscuri. Per questo il profeta può parlare a nome di Dio che non nasconde mai le sue intenzioni tanto che, anche nel momento in cui sembra assente ed il suo volto sembra nascondersi nelle pieghe della storia lasciando gli uomini increduli davanti alle tragedie del mondo, anche allora Dio è presente, è al fianco dei suoi amici ed ispira ogni loro azione²⁰.

Qui trova spazio un nuovo concetto di sapienza che in Filone si distanzia da quello greco: la vera sapienza per il popolo ebraico sta nel conoscere il disegno di Dio. Nonostante il termine sapienza sia figlio della speculazione filosofica greca, assume i connotati di un dono che viene fatto da Dio a quegli amici, ritenuti tali in virtù dei loro meriti. L'uomo che sa stabilire con Dio questo tipo di rapporto che, per giungere a lui sembra percorrere corsie preferenziali rispetto agli altri, è quello che trae la sua virtù proprio da questo: depositario della saggezza diviene colui che sa stabilire con Dio un giusto rapporto di dipendenza sia religiosa sia morale. L'amicizia di Dio è il dono migliore che un uomo virtuoso possa sperare²¹.

Filone non esita a tracciare un vero e proprio percorso che l'uomo deve seguire per essere "accreditato" come amico di Dio: l'uomo che pratica la virtù riceve da Dio il dono dell'amicizia, e quindi quello dell'intimità, arrivando a conoscere i suoi progetti; chi gode di questa amicizia diventa sapiente, può parlare con Dio nella massima libertà e nel rispetto proprio di un rapporto che non ha bisogno né di adulazioni né di servilismi, in quanto condiviso.

È facile notare che mentre continua a resistere, quasi a retaggio del mondo classico, il rapporto amicizia-sapienza, muta radicalmente quello sapienza-virtù; la virtù diventa il rapporto di discendenza da Dio e la sapienza acquista un valore religioso. In questo nuovo orizzonte si inserisce l'amicizia che nasce tra i detentori della bontà di cui è esempio quanto mai significativo quella del rapporto tra Mosè e Giosuè. Di qui un altro concetto cui Filone sembra tenere con particolare enfasi: la devozione che esiste tra amici supera qualsiasi altro aspetto; l'eros celeste che ne consegue in nessun modo può essere paragonato all'eros greco. In nessun modo è ipotizzabile un accostamento tra i due concetti: vengono privilegiati gli spazi dell'unione, in particolare di quella personale, e si tende a delineare un tipo di amicizia dove la devozione ha un suo ruolo cardine quanto il patto tra Dio e gli uomini²².

Tutto questo serve strategicamente a Filone per creare quella giusta cornice entro cui accogliere ed inserire la terminologia dell'amicizia del mondo classico in rapporto a quelli che sono gli usi e costumi del mondo ebraico, ed in particolare del popolo giudaico della sua epoca combattuto quotidianamente tra tradizione e assimilazione. In virtù di questa operazione, risulta poi facile a Filone servirsi delle parole di Pitagora e di quelle di Epicuro al fine di giungere al suo scopo, ovvero che gli amici hanno tutto in comune, che l'amicizia è fatta di franchezza e sincerità, che non ci deve essere adulazione e che bisogna considerare gli amici come una parte di noi stessi. Del resto, ancora oggi il concetto di comunità nel

20 Filone Alessandrino, *Sulla vita contemplativa*, 89-90.

21 L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, cit. p. 224.

22 *Ivi*, p. 227.



Ai *margini del giorno*

mondo ebraico poggia sulle stesse basi; non a caso Cicerone anni più tardi noterà lo spirito di amicizia e di affiatamento di cui solo gli ebrei sono capaci.

Con Filone quindi assistiamo alla subordinazione dell'amicizia alla sfera religiosa; è ricondotta ad un orizzonte che trova i suoi giusti confini tra sapienza e virtù. Palese è il riferimento al discorso antropologico, unica grande differenza con il mondo classico, dove Dio trova la sua piena collocazione giacché l'uomo è una sua creatura e da lui dipende in tutto. Fine ultimo dell'uomo è l'ascesi contemplativa che conduce alla vita eterna, nella visione beatifica, nell'unione con Dio e nell'assimilazione a Dio stesso.

Filone distingue tre stadi: una vita rivolta esclusivamente a Dio, una rivolta verso il mondo ed una intermedia che le coniuga entrambe. L'ascesa dell'uomo a Dio non è tanto opera dell'uomo, o della sua anima, quanto piuttosto di Dio che permette all'uomo, mediante un rapporto amicale, di conoscere il vero significato della vita, aiutandolo a compiere i passi più importanti.

Questa di Filone è una visione saldamente fedele alla tradizione biblica che insegna come la salvezza dell'uomo e la sua felicità eterna dipendano essenzialmente da Dio. L'amicizia, tema tanto trattato nel mondo classico, è per quello ebraico solo un trampolino di lancio per mettere definitivamente a fuoco quelli che sono i concetti principali dell'antropologia filosofica del popolo ebraico stesso.

L *ibri ed eventi*

A cura di Chiara Di Marco

Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) e una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

- Libri...

- Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005 (D. Maggiore)
- Sergio Franzese (a cura di), *Nietzsche e l'America*, ETS, Pisa 2005 (A. Stoppa)
- Carlos Fuentes, *L'ingegnoso Don Chisciotte. Cervantes, o la critica della lettura*, a cura di M.R. Alfani, Donzelli, Roma 2005 (L. Ferrari)
- Andrea Poma, *Parole vane. Pazienza, giustizia, saggezza: una lettura del Libro di Giobbe*, Apogeo, Milano 2005 (L. Ferrari)
- M. Revelli (a cura di), *Lezioni Bobbio*, Einaudi, Torino 2006 (M. Artibani)

- ...ed eventi

- Paul Ricœur, *L'eredità di un impegno fra giustizia e convinzione* (Roma 10-11 gennaio 2006)

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

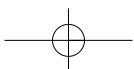
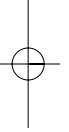
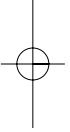
Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Libri...

Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005

Il recente libro di Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, può essere interpretato, ad una prima lettura, come una serie di diagnosi sul mondo globalizzato, accomunate dal filo conduttore della produzione di rifiuti, e in particolare della sottospecie rappresentata dai “rifiuti umani” che vivono ai margini dell’attuale società del benessere. In questo senso, dunque, il volume, recentemente edito da Laterza, potrebbe sembrare un semplice approfondimento di tematiche già presenti nella riflessione degli ultimi anni ’80. I “rifiuti umani” sarebbero, in quest’ottica, assimilabili ai “repressi” prodotti dalla società post-moderna e descritti dal sociologo polacco in uno dei capitoli del suo saggio sugli intellettuali (Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992). Tuttavia la tesi qui sostenuta è più complessa, e non limitata a questo aspetto: ad essere analizzato nelle sue conseguenze è un vero e proprio passaggio epocale, già esaminato o richiamato in opere quali *Modernità liquida*, *Voglia di comunità* e *Amore liquido*. Si tratta della *transizione*, oggi estremamente evidente, dalla *fase solida* della modernità, ad una fase *liquida* caratterizzata dal venir meno di ogni sicurezza, di ogni appoggio stabile, di ogni orizzonte di lungo periodo. L’argomento della produzione dei rifiuti non è dunque semplicemente il fenomeno su cui l’analisi di Bauman mette l’accento, ma rappresenta, allo stesso tempo, la lente d’ingrandimento attraverso la quale mostrare come particolari strutture “solide” della modernità – il lavoro, lo Stato, gli *establishment* – si stiano *riadattando* alla fase liquido-moderna che il mondo sta attraversando. Ciò che Bauman si propone nel libro è dunque innanzitutto di tracciare una «storia della modernità» (p. 3), sia pur raccontata a partire da un suo particolare aspetto, l’emergere di un fantasma dell’esubero manifestatosi di recente, ma dalle radici profonde.

È la modernità stessa, fin dalla sua fase “solida”, ad essere messa sotto accusa, in particolare per la sua attitudine progettuale, inevitabile creatrice di confini nel momento stesso in cui si accinge a dare un ordine alla natura ed alle relazioni umane. Sono, ancora una volta, temi più volte indagati da Bauman negli ultimi vent’anni, ma in questo caso non si tratta semplicemente, ad esempio, di esaminare l’attitudine ordinatrice dell’intellettuale moderno, o di esplorare i tentativi di riprodurre il modello coeso della comunità. Ad essere in gioco è l’interpretazione dell’epoca moderna nella sua interezza, caratterizzata da una volontà di cambiamento del mondo in grado di autopertuarsi, fino a far assumere a questa fase storica l’aspetto di un mostruoso veicolo costantemente in moto e sottoposto ad un’accelerazione crescente tale che chi ne è scaraventato a terra, non riesce fin dall’inizio a salirvi, non ha possibilità di poter recuperare il terreno perduto. È dunque lo stesso *habitus* mentale alla base della modernità a risultare, di per sé, produttore di rifiuti: la catena della progettazione-produzione caratteristica di questa società porta infatti con sé l’inevitabile conseguenza della produzione di rifiuti, che tuttavia sembrano passare sistematicamente in secondo piano di fronte ai prodotti sempre nuovi che escono dalle fabbriche. I rifiuti sono dunque una sorta di “rimosso” della modernità, sia nella loro forma di cumuli di scorie e di prodotti scartati sia in quella più preoccupante degli esseri umani in esubero: i “rifiuti umani” della società liquido-moderna, prodotti dalla creazione di ordine e dal progresso economico incessante, da esso richiesti, paradossalmente, per legittimare l’esistenza delle istituzioni dello Stato moderno.

Quello della produzione di rifiuti, a differenza di quello dell’esubero che sta saturando il nostro pianeta, non è dunque, secondo Bauman, un problema emerso recentemente, anche se è con i processi di globalizzazione attualmente in atto che tutte le sue più gravi conseguenze vengono in primo piano: la trasformazione del problema degli spostamenti e delle migrazioni in un problema globale e pluridirezionale impedisce ai Paesi sviluppati di praticare la tradizionale politica della ricerca di soluzioni globali a problemi locali come la sovrappopolazione, la cui massima espressione si è avuta con i processi di colonizzazione dell’Africa e delle Americhe. Riemergono le preoccupazioni già espresse nel Settecento da Malthus, senza che tuttavia appaia all’orizzonte una proposta concreta di soluzione al problema di una vera e pro-

Libri ed eventi

pria entropia causata dai centri dello sviluppo economico che, secondo il sociologo polacco, attraggono incessantemente risorse e, altrettanto costantemente, esportano rifiuti. Completamente differenti sono invece le cause dei timori interni agli stessi Paesi sviluppati, in massima parte derivanti dall'aumento del numero degli "altri", dei diversi-da-noi che gli stessi processi di globalizzazione appena esaminati fanno venire in contatto con le nostre società. Tuttavia è ancora una volta questa presenza che permette di ritardare, secondo l'analisi impostata nel saggio, l'esplosione del problema: gli "altri", infatti, se da un lato divengono la figura deviante che catalizza le paure moderne, dall'altro si assumono il compito aborrito di fungere da manodopera addetta allo smaltimento delle scorie che circondano le città moderne, ripetutamente paragonate alla Leonia descritta da Italo Calvino ne *Le città invisibili*.

È tuttavia l'"altro" come figura deviante che si presta maggiormente a fungere da paradigma delle tendenze della società liquido-moderna, in cui ad uno spazio globalizzato ormai fuori dalla portata degli Stati-nazione, e non sottoposto a regole e leggi dalla validità parimenti globale, corrispondono le angosce dei cittadini delle formazioni statuali tradizionali. L'onnipervasività dello stile di vita moderno equivale inoltre ad una condizione in cui nessuna parte del globo è immune dal problema dei rifiuti e dell'esubero: si tratta dunque di cercare soluzioni locali a problemi globali, che trovano la loro incarnazione in un modello statale opposto a quello inclusivo del *welfare state*. Il nuovo Stato, nella diagnosi di Bauman, mette in atto politiche nettamente improntate all'esclusione, ed è paragonabile più da vicino ad una caserma che ad un'istituzione assistenziale: è dunque inevitabile che nell'analisi tornino in primo piano coloro che vivono ai margini o al di fuori di questa istituzione, coloro che essa si incarica di "smaltire" tenendoli all'interno delle istituzioni carcerarie, o dei ghetti, fenomeno su cui Bauman si era già soffermato, ad esempio, in *Voglia di comunità* (Laterza, Roma-Bari 2003, in part. p. 107 e ss) la cui analisi procede qui approfondendo quella stessa linea d'indagine che aveva portato il sociologo, nel precedente volume a descrivere i nuovi ghetti – qui significativamente ribattezzati "iperghetti" – come istituzioni inevitabilmente destinate ad autoperpetuarsi ed a chiudere ai loro abitanti ogni possibile via d'uscita. La politica dell'esclusione è tuttavia solo una soluzione parziale e di scarso successo, come la crescente chiusura nei confronti dei migranti e dei rifugiati, altro fenomeno su cui il saggio si sofferma a lungo. La società liquido-moderna resta, non senza un elemento di intenzionalità, essenzialmente una società fondata sull'insicurezza, sul sospetto nei confronti di chiunque, con la conseguenza di un chiaro disimpegno, di una volontà di concepire gli impegni che si è costretti a prendere solo come temporanei, fragili e sempre revocabili.

Ancora una volta, dunque, l'analisi di fenomeni particolari porta Bauman a ribadire convinzioni di ordine generale: in questa visione la transitorietà rappresenta il connotato saliente della modernità liquida, una prospettiva in cui ciò che oggi ha un posto può repentinamente essere trasformato l'indomani in esubero. È dunque inevitabile che i progetti di lungo periodo, fuori dalla portata dei singoli, perdano di senso, e che ciò si rifletta in molteplici campi della vita umana: dalla ricerca di una soddisfazione immediata dei desideri attraverso il ricorso quasi illimitato all'indebitamento, allo smarrimento di un'idea-guida di bellezza come perfezione, per finire con lo sgretolamento dei rapporti personali, altro tema già affrontato dall'ultimo Bauman. La preoccupazione principale dei membri della società liquido-moderna sembra dunque quella di diventare produttori di rifiuti per non essere, a loro volta, rifiutati, in un meccanismo che sembra riflettere la logica perversa dei *reality show*, opposta e speculare a quella del Grande Fratello di matrice orwelliana che governa le esistenze di coloro che vivono stabilmente fuori dalla società, i "rifiuti umani".

È dunque un interrogativo, e non una ricetta alternativa, a concludere il saggio: la scelta tra l'esclusione dalla società e l'inclusione sottoposta alle leggi del consumo e della transitorietà è l'unica possibile, o esiste una maniera diversa di concepire e vivere l'esistenza umana in comune?

Davide Maggiore

Sergio Franzese (a cura di), *Nietzsche e l'America*, ETS, Pisa 2005

In Europa, dopo gli anni in cui Nietzsche viene additato da Alfred Bäumler come padre del pangermanesimo antisemita, quando molti ambienti della cultura europea e americana lo giudicano, nella migliore delle ipotesi, più artista e poeta che filosofo, il suo pensiero, proprio per la ricchezza delle espressioni, diviene cifra di cambiamento e fonte di ispirazione per grandi filosofi. Per Heidegger la metafisica è giunta a compimento con la sentenza nietzscheana sulla morte di Dio, anche se essa, in assenza di ulteriori obiettivi da raggiungere, si rinnova in Nietzsche con la metafisica della volontà di volontà. Gadamer, nel coniare l'espressione "fusione degli orizzonti" ci ricorda che il linguaggio filosofico, a partire da Nietzsche e Husserl, ha usato il termine "orizzonte" per indicare che il pensiero è legato alla sua determinatezza finita, e per sottolineare la gradualità di ogni allargamento di prospettiva. Benjamin associa la frattura politica e morale con la tradizione alla nozione di tempo-ora (*jetztzeit*), che interrompe il flusso continuo del tempo mentre Foucault vede nella cesura fra linguaggio ed essere, parole e cose, la dissoluzione del rapporto soggetto-oggetto e gioca queste relazioni sul terreno della struttura che tutte le comprende e le definisce.

Un insolito approccio a Nietzsche è quello che ci proviene da un osservatorio d'oltre oceano a cui apre questa raccolta di saggi curata da Sergio Franzese. Un confronto stimolante con il pensiero nietzscheano, che nasce dalla lettura e dall'interpretazione dei suoi scritti da parte della filosofia americana, in particolare in ambito idealista e pragmatista dove, attorno al pensiero del grande filosofo tedesco, nei secoli XIX° e XX°, si sono favorite più strette relazioni fra America ed Europa. Il volume offre in appendice due testi «complementari e per certi versi contrapposti» uno di G. Santayana – comprendente tre capitoli tratti da *Egotism in German Philosophy* del 1915 – e l'altro di J Royce intitolato Nietzsche del 1916 che, come sottolinea il curatore, offrono «due prospettive idiosincratiche e strettamente dipendenti dalle visioni filosofiche dei loro autori» (p. 226).

Poco frequenti i riferimenti di Nietzsche all'America, ma è proprio lui che affianca la cultura americana a quella europea nell'identificare i tratti comuni del pensiero occidentale. «[...] s'intende per Europa un territorio molto più esteso che non l'Europa geografica, questa piccola penisola dell'Asia: in particolare ne fa parte l'America, in quanto appunto è figlia della nostra civiltà» (F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, II, af. 215). Lo stesso Nietzsche aveva manifestato una certa consonanza con la cultura americana Nietzsche nell'orientamento filosofico di Ralph Emerson, verso il quale egli riconosce un grande debito intellettuale, anche se, come evidenzia Benedetta Zavatta, in diversi aforismi – riportati nella terza parte del volume – affiora un progressivo sospetto verso la cultura americana. Nell'orizzonte del futuro Nietzsche vede fusi i *livellatori*, presenti nelle civiltà che si affacciano sulle due sponde dell'oceano: quegli schiavi del gusto democratico, "abili di penna", che sognano una felicità da-pascolo-delle-greggi, sicura, senza pericoli, cullata dal benessere e consolidata dalla compassione.

«Gli Americani del presente sono coloro che confondono la verità, accessibile solo con la conoscenza, con ciò che corrisponde ai desideri del loro cuore. Essi, eredi della cultura cristiana al pari degli Europei, si sono consumati troppo rapidamente perché possa essere loro passato, da inglesi, francesi o tedeschi lo scettro del dominio della terra». A partire da questi aforismi, Franzese ripercorre il rapporto che, all'interno della cultura europea ed americana si gioca sul piano dei valori e della modernità. L'America è vista da Nietzsche come la "cartina di tornasole" del futuro europeo, identificata nei tratti di un'esistenza soggiogata dalla cultura di massa, dalle leggi dell'economia, dalla perdita di valore nella qualità della vita e da una individualità trasfigurata dalla volontà di dominare e di distanziarsi dalle altre. La conflittualità che emerge da questi tratti evidenzia la preoccupazione del filosofo tedesco per l'avvenire della cultura europea, fatalmente orientata a subire il fascino del successo americano e a sostituire i valori dello spirito con quelli più appetibili dell'avidità e della barbarie. In tale pericolosa china va letto il disagio di Nietzsche per la modernità, individuando come elemento fondante del problema il tema

Libri ed eventi

della forma e dello stile attraverso cui si esprimono la volgarità, la superficialità ed il declino della stessa dignità dell'uomo. Si tratta della vera e propria decadenza di una civiltà alla deriva, che rischia di trascinare con sé la "penisola dell'Asia", ossia l'Europa. Nietzsche non nasconde che anche l'Europa ha intrapreso un cammino di profondo deperimento dei valori dello spirito, ma vuole che essa ne esca a testa alta, con le sue forze e con l'energia suggeritale dai suoi intellettuali. Ma ecco che egli ci sorprende quando, nell'indicare una via d'uscita verso la ripresa dei valori dell'individualità risanata, muove all'indietro verso il romanticismo di Emerson e il conservatorismo nostalgico di Carlyle, Renan, Balfour e Adams. L'atmosfera dell'America degli ultimi vent'anni dell' '800, l'età dell'energia (M. Marty), strettamente connessa alla straordinaria industrializzazione del paese, che in parte è senza dubbio responsabile dei mali del tempo, si rivela carica dei temi dell'energia vitale e della volontà di potenza che Nietzsche suggeriva all'Europa come vie di uscita dalla decadenza.

Nell'ambito della letteratura e della filosofia d'oltreoceano, si diffondono letture nietzscheane che tradiscono però nella sostanza gli intenti del grande filosofo tedesco. Franzese ricorda "il superomismo naturalistico e avventuroso" di Jack London e l'interpretazione di Hjalmar Boyesen, che vedeva nel superuomo nietzscheano la "versione colta" dell'affarismo americano diffuso negli ambienti tipici dell'alta finanza. Lo stesso W. James dissente dalla critica di Nietzsche alle forme di ascetismo e di santità presenti nella cultura cristiana perché ritiene un errore "metafisico" la mistificante visione della forza, che porta a identificare ascetismo e debolezza, santità e fallimento. Su tali presupposti viene analizzato il duplice rapporto che collega James a Nietzsche, e cioè l'ammirazione per la volontà di rinnovamento della cultura occidentale attraverso la forza dell'individuo, ma, al contempo, la resistenza di permanenze metafisiche, come la mitizzazione di un futuro individuo, molto idealizzato quanto poco inserito nella realtà pratica della vita.

Il tema della modernità come dissolvenza del comune sentire della comunità, quello della funzione che l'estetica svolge nella ridefinizione del sé, nella ricerca di uno stile che assuma consistenza e identità conferibili all'individuo, e infine, il rifiuto di qualunque narrazione, sostituita dallo stile aforistico del linguaggio offrono l'immagine di un Nietzsche quale involontario precursore del postmoderno volto a ricostruire, attraverso lo specchio dell'America, il nuovo volto dell'identità europea.

Aprono il volume i saggi di Benedetta Zavatta e David Justin Hodge, che approfondiscono, in diverse direzioni, l'influenza esercitata da Emerson su Nietzsche. La Zavatta (*La passione della grandezza in Nietzsche lettore di Emerson*, pp. 25-81) ricorda l'ammirazione per lo stile, il gusto e l'originalità di colui che Nietzsche considera la sua "anima gemella" (*Bruder-seele*), al quale egli deve gratitudine per l'ottimismo che ha dominato in ogni momento nel loro rapporto. Il legame con il pensatore americano diviene più forte nel periodo de *La gaia scienza* e di *Così parlò Zarathustra*, e si innesta nel dubbio aperto dall'interrogativo se l'uomo sia condizionato dalla necessità, intesa come derivato di abitudini, educazione e tradizioni con le quali egli convive e che spesso si mascherano da *Fatum*, oppure sia libero di costruirsi il futuro, come promotore di un processo di emancipazione. Nietzsche non ritiene che l'uomo sia un fine, bensì un "ponte", risultato di un processo evolutivo *in fieri*, che opera con la sua forza spirituale nel passaggio da forme naturali inferiori ad altre superiori. Evidenti risultano, in questo sistema, le influenze del darwinismo, come pure le riflessioni sulla natura riferite a Goethe e a Schelling. In tale contesto la libertà coincide con la comprensione della necessità stessa, e, come per Emerson, l'eroe è colui che sa comprendere i vincoli della storia, cavalcando le avversità e trasformandole in opportunità per l'uomo. Il rapporto che Emerson costruisce con la natura si riferisce a quel "trascendentalismo" che richiama ad un'esperienza personale con essa, ad una comprensione profonda dei suoi risultati e sollecita la creatività dell'individuo-eroe negli esiti finali della storia. Sulla scia di Goethe, anche Emerson e Nietzsche delineano i tratti dell'uomo moderno, capace di guidare il *caos* e di orientarlo per rinvigorire le proprie radici. La storia diventa un dialogo fra "grandi uomini", la cui essenza è la fiducia in se stessi (*self-reliance*); eroi tanto sicuri da potersi permettere il lusso dello scetticismo. Il filosofo, in questa prospettiva, è colui che non teme il crollo di alcun sistema, poiché avverte in sé la forza di crearne un altro. Ne consegue che l'opera d'arte consiste nell'edificazione del sé, dove il dinamismo etico si fonde con l'espressione artistica più alta.

L libri ed eventi

Hodge (*Una traduzione transatlantica: Fato e libertà in Emerson e nel giovane Nietzsche*, pp. 83-105) apre il suo intervento con il dubbio profondo manifestato da Kaufmann, uno degli interpreti più autorevoli di Nietzsche negli anni '50, a proposito dell'ipotesi di una forte derivazione del pensiero nietzscheano da quello di Emerson: il dubbio di un'attribuzione fuorviante del pensiero di Nietzsche spinge Hodge a ritrovare un giusto tono per riequilibrare gli effetti di un modello che può aver influenzato un giovane di 16 anni, ma non tanto da annullare l'estro creativo della sua ispirazione. Hodge opera una vera e propria "ermeneutica" del testo nietzscheano *Willensfreiheit und Fatum*, scritto nel 1862, per individuarvi, al di là delle sensibili divergenze di interpretazione, riconducibili a traduzioni fuorvianti di termini e concetti, la possibile partecipazione di Nietzsche al pensiero di Emerson. Dalla discussione dei principi, suggeriti dalla comune analisi di fato e libertà, e cioè dall'importanza che riveste l'azione nella determinazione del pensiero; dall'idea di libertà che cresce nel passaggio dall'inconscio al conscio, Hodge ristabilisce la grande influenza esercitata da Emerson sul pensiero del filosofo tedesco ma, al contempo, mette in luce come tale debito intellettuale non renda affatto Nietzsche succube dell'americano ma, al contrario, crei un gioco di rimandi fra i due filosofi nel considerare fato e libertà come cardini "graduali e distinti" dell'esistenza. Emerson è servito a Nietzsche per "imbrigliare" le intemperanze passionali del suo carattere.

Al fine di un'analisi di quanto abbia giocato l'influenza di Nietzsche in America, Sergio Franzese, (*Santità e ascetismo: tra energetismo e filosofia della forza. William James lettore di Nietzsche*, pp. 83-105) rileva la stretta consonanza fra i due autori in merito alla denuncia della "disgregazione della personalità come fenomeno epocale della modernità", ma intravede in entrambi l'idea di una ricostruzione dell'interiorità attraverso una rigorosa disciplina interiore. L'avvio di questa rifondazione dell'io assume per James i caratteri della santità, esercizio di dominio di sé e di energia spirituale, in apparente contrasto con l'opinione di Nietzsche che identifica il santo con l'emblema della debolezza cristiana. Anche per James, se il santo è espressione di inadeguatezza rispetto alle esigenze della vita o di fragilità nell'affrontare i problemi, allora rappresenta un esempio patologico di umanità; se al contrario sancisce l'intrinseca tensione dell'uomo verso un "principio di etica eroica", allora si iscrive in quell'alveo di energia vitale che accomuna la modernità di Nietzsche all'energetismo di James. L'analisi di Franzese, alla luce di una riflessione più critica, mira poi a definire i tratti salienti che caratterizzano, nei due filosofi, la diversa immagine della forza vitale da essi esaltata. Per James l'energia non è tanto espressione di istinti vitalistici prodotti dalla natura, quanto piuttosto, sullo sfondo di una concezione antropologica del mondo spirituale, l'insieme delle capacità che possiede l'uomo di realizzare un impianto culturale autonomo, atto a proteggerlo dalle forze distruttive della natura.

Nei primi anni del novecento Nietzsche trova attenta ricezione in America anche all'interno della corrente idealista, accreditata nell'universo culturale universitario da Josiah Royce, che Jason Bell addita come il principale esponente del pensiero idealista postkantiano. I rilievi suggeriti da Royce dopo la lettura del filosofo tedesco si possono ricondurre ai seguenti temi: 1) apprezzamento dell'individualità e aspirazione ad una sua incessante valorizzazione; 2) interpretazione di Nietzsche come espressione dell'idealismo postkantiano; 3) critica alla concezione dell'individualità nietzscheana, perché priva di senso etico, quando si afferma in assenza di un contesto comunitario che ne accolga e giudichi le scelte e le manifestazioni dell'individualità. Royce interpreta il superuomo come esempio di colui che si impone non per affermare "un regno dei fini, quanto piuttosto in nome di un essere superiore dell'avvenire."

La riflessione su Nietzsche, proposta da Tiziana Andina in relazione alla critica filosofica americana della prima metà del '900 (Albori di una ricezione: Nietzsche e i primi lettori americani, pp. 151-199) segue il percorso complesso segnato da Kaufmann, sia nella lettura che egli svolge del primo Nietzsche, sia sul terreno incerto dell'ultimo Nietzsche e della *Volontà di potenza*. Lucida e metodica, l'analisi dell'Andina scandisce la storia del rapporto fra Nietzsche e la cultura americana in riferimento a tutti i testi del filosofo tedesco riportati negli otto volumi dell'edizione condotta da Colli e Montinari per Adelphi. Kaufmann, per la Andina, rappresenta il superamento delle critiche parziali e frammentarie rivolte fino ad allora a Nietzsche nel senso che riconduce il suo pensiero ad una definizione organica delle tematiche etico-morali della cultura occidentale. L'attenzione al linguag-

Libri ed eventi

gio di Nietzsche suggerisce a Kaufmann l'idea della sua dissoluzione come strumento cognitivo e l'assunzione di un ruolo di espressione e comunicazione della sfera emotiva. Grazie alla efficacia espressiva, la parola rinvia ad una descrizione del cosmo che non può essere interpretata né in modo strutturale, né in termini univoci. Feconda l'analisi svolta da Kaufmann, che spazia dal confronto con Heidegger alla trasvalutazione dei valori, dalla interpretazione dell'*Übermensch*, all'eterno ritorno dell'uguale. La conclusione che chiude il saggio dell'Andina avvicina, tuttavia, la posizione di critici europei come Heidegger alle tesi di Kaufmann, che fa di Nietzsche un filosofo moderato il cui pensiero può essere condiviso "negli intenti teorici fondamentali". Il Nietzsche di Kaufmann "né dialettico, né analitico, né razionalista, né empirista" non andrebbe quindi oltre una "catarsi ascetica" o ad una "physis sublimata", riducendo la stessa *Volontà di potenza* all'affermazione di una coscienza non diversa dalla tradizione cristiana. Per T. Andina la Kaufmann travisa il prospettivismo nietzscheano, che non è coscienza dell'auto-perfezionamento, né fabulizzazione del mondo, bensì l'infinito e plurale rapporto che il soggetto stabilisce con la realtà a partire dalla percezione che ne ricava (cfr. T. Andina, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Albo versorio, Milano 2005).

Anche il contributo più recente di Rorty alla comprensione del prospettivismo di Nietzsche, teorico-ironico del passato, come dimostra Donatella Morea (*Teoria e narrazione. Nietzsche tra Rorty e Nehamas*, pp. 201-221), si discosta dal rischio sempre in agguato della metafisica: la varietà degli stati interni e delle narrazioni, in seno ai quali si affaccia puntualmente l'autore, sta ad indicare non, come dice Rorty, una volontà costretta, ma piuttosto quella "molteplicità degli stili" di cui è capace Nietzsche, indice di una coscienza decisa, ma non definitiva.

Anna Stoppa

Carlos Fuentes, *L'ingegnoso Don Chisciotte. Cervantes, o la critica della lettura*, a cura di M.R. Alfani, Donzelli, Roma 2005

Nel 1976 Carlos Fuentes pubblicò un saggio dal titolo *Cervantes, o la crítica de la lectura* corredato da una bibliografia colma di riferimenti filosofici oltre che letterari ovviamente. Nessuno si occupò della traduzione italiana. Nel 2005 il saggio è uscito in Italia con il titolo *L'ingegnoso Don Chisciotte* presentando il titolo originario solo come sottotitolo, e sottolineo questo dal momento che la critica della lettura oltre ad essere il sentiero che Fuentes percorre nei dodici capitoletti del saggio, costituisce anche la cifra con cui si rivolge al grande romanzo spagnolo. Del *Chisciotte* s'è detto tanto e tanto probabilmente si continuerà a dire, è stato di moda e sta forse ritornando in un susseguirsi di letture sempre implicate. Lo scrittore messicano, noto anche e soprattutto per i suoi romanzi, guarda a Cervantes avendo sullo sfondo non solo grandi scrittori del novecento, ma anche filosofi quali Erasmo, Pascal, Foucault, Ortega y Gasset. Interrogando l'ingegnosa invenzione della seconda parte del romanzo, che vede Don Chisciotte non più lettore accanito che si riempie la testa e il cuore d'avventure, ma personaggio letterario e dunque oggetto di lettura, Fuentes elabora la posizione del filosofo francese Foucault che vedeva nel *Chisciotte* la definitiva cesura tra scrittura e vita. Le letture e il vissuto, secondo lo scrittore latino-americano, tornano a coincidere e solo quando la realtà diventa inaspettatamente finzione il gioco finisce.

Don Chisciotte è l'ambasciatore della lettura, un pargolo che torna ad essa ogni qual volta fallisce col mondo dei fatti; Don Chisciotte è l'amante della lettura la quale continuerà a proteggerlo anche quando la dura cortina del reale sembrerà ostacolarlo pesantemente; Don Chisciotte è anche la follia della lettura, vuole mettere il mondo in essa adorandola come un codice sacro e unitario. Inutile notare quanto sia ironico e consapevole Cervantes. Gli capitò di nascere sotto lo spagnolo Filippo II, vero baluardo dell'ortodossia nella Spagna della controriforma inesorabilmente versata entro i confini di una religione intollerante e, proprio per questo, sostiene Fuentes, gli capitò di scrivere un'opera come il *Chisciotte*. Ma allora Miguel de Cervantes è un nuovo Esopo «che seppe mascherare i suoi con-

L libri ed eventi

tinui attacchi alla chiesa e all'ordine costituito sotto il manto della follia del suo ingenuo *hidalgo*, senza smettere di professare fedeltà pubblica e costante al cattolicesimo romano» (p. 15)? Secondo Fuentes, Cervantes non aveva nessun bisogno di scrivere come Esopo, non doveva cercare la metafora animale, gli è bastato unire insieme paradossi come l'epica e il realismo per ottenere la sintesi romanzesca e liberarsi così dell'epica e del realismo aprendo la strada a un figlio tutto nuovo.

È noto infatti come nel cinquecento la lettura privata, e soprattutto libera, fosse considerata oltre modo pericolosa per la salute mentale. I contemporanei considerarono una simile attività pernicioso soprattutto se praticata da gruppi subordinati come la gente comune o le donne. Peter Burke e Asa Briggs, scrivono che: «Nella Venezia del tardo cinquecento, per esempio, un setaiolo fu denunciato all'inquisizione perché leggeva 'sempre' e uno spadaio fu ugualmente denunciato perché stava alzata 'tutta la notte a leggere'» (A. Briggs, P. Burke, *Storia sociale dei media, Da Gutenberg a Internet*, Il Mulino, Milano 2002, p. 80). Senza parlare poi dei libri proibiti! Il Concilio di Trento era stato particolarmente inamovibile nell'esigere il controllo sulla carta stampata. Persino gli ingenui romanzi bucolici furono ritenuti pericolosi per la verginità delle fanciulle; leggere senza supervisione era considerata un'attività sovversiva. Cervantes conosceva le difficoltà che la lettura privata aveva dovuto affrontare per affermarsi liberamente e Don Chisciotte aveva letto smisuratamente in solitudine tanto da non vedere la luce per giorni.

Cosa aspettarsi da un uomo che non è in grado di scegliere giudiziosamente i testi della sua formazione che per di più legge smodatamente? Ciò risulta maggiormente chiaro se guardiamo l'assonanza che in spagnolo posseggono i termini lettura e follia: *locura y lectura*. Un'assonanza che è impossibile tradurre in italiano. La sinonimia tra lettura, verità, follia e vita è comprovata dalle domande sulla bellezza di Dulcinea del Toboso che Don Chisciotte pone ai mercanti sconosciuti: loro non possono sapere se è bella o brutta perché non l'hanno mai vista, così come il cavaliere stesso non l'ha mai nemmeno intravista, ma devono rispondergli lo stesso anche senza averne la minima idea, devono crederci e devono giurarla. Vede cose inesistenti nella realtà che godono però di vita sacra nei suoi libri.

Visto che di follia si parla Fuentes non evita il riferimento esplicito ad Erasmo e al suo *Elogio della follia*. Cervantes fu infatti discepolo dell'erasmista spagnolo Juan López Hoyos e la sua concezione delle cose umane risponde fortemente della visione erasmiana. Fuentes riporta un passo dell'*Elogio della Follia* in cui Erasmo, riflettendo il dualismo tipico del Rinascimento, sostiene che ogni cosa umana ha due facce diametralmente opposte, quella che a prima vista sembra essere la morte, se guardata all'interno è la vita. Nulla si può conoscere chiaramente tanto è grande la varietà dei casi umani. Lo stesso Giove, dice Erasmo, deve assumere un aspetto diverso quando deve figliare.

L'impostazione eterodossa è ovviamente condivisa da Cervantes che preferisce due personaggi ad uno solo, due mezze verità, rispetto a una verità assoluta vista come menzogna dallo spirito rinascimentale. Un po' la fede e un po' la ragione: mentre Don Chisciotte crede, Sancio dubita, quando il primo pensa l'universale, il secondo pensa il particolare. L'opera di Erasmo è un'operazione doppiamente critica: allontana il pazzo dai falsi assoluti e dalle verità imposte dalla Scolastica – visto che quella di Alfonso Chisciano è una follia assoluta non un fanatismo bigotto – ma allo stesso tempo fa vacillare la ragione moderna. Cervantes si spinge però sino ad elogiare una follia nata proprio dalla svolta della modernità e sulla scia delle *Meditazioni del Chisciotte* di Ortega Y Gasset sostiene che nell'epica non c'è nessuna distinzione tra parola e realtà così come per avevano detto Aristotele e molti autori medioevali. Dall'inettitudine del folle disadattato nasce l'uomo moderno, sottoforma di un gioco a cavallo. Il rapporto con la vita circostante, fuori di sé, troppo lontana dalla nostra intimità, è piuttosto problematica: le cose ci appaiono ostili sembrano che ci puntino la lancia. L'uomo deve piegare ogni cosa ai bisogni del suo vivere. Don Chisciotte deve salvare le circostanze se vuole salvare se stesso, le cose che lo circondano sono mute e disorientanti però i suoi libri parlano.

La peculiarità dell'interpretazione di Fuentes si rileva, come ho detto, nel sottotitolo "critica della lettura", ma la lettura, si chiede, è davvero la linea madre dell'interpretazioni del romanzo?

Una vicenda può essere illuminante. Questo grande romanzo spagnolo è forse uno dei primi a rendere evidente la questione della proprietà intellettuale, l'odierno *copyright*, ed è forse il primo romanzo ad

Libri ed eventi

essere stato plagiato così clamorosamente e in modo così originale. La seconda parte del *Don Chisciotte* infatti non fu scritta da Cervantes ma da un certo Avellaneda con una forma di plagio insolita in quanto veniva "rubato" un personaggio non un testo. Cervantes, come non è difficile immaginare, non apprezzò molto il gesto di Avellaneda, e per buttare a mare l'opera del suo concorrente scrisse una seconda parte.

C'è un momento dell'opera in cui Don Chisciotte, l'accanito lettore di libri d'avventura, scopre che anche lui, miracolosamente, viene a sua volta letto. Lo stesso Sancio gli riporta notizie del baccelliere Carrasco secondo il quale esiste un libro intitolato *L'ingegnoso hidalgo Don Chisciotte della Mancia*. Entra in una stamperia a Barcellona appositamente per denunciare la versione apocrifia delle sue avventure plagiate da Avellaneda, per dire a tutti che lui è il vero Don Chisciotte. Proprio lì finisce per realizzare che ciò che va in stampa è il libro che parla di tutti quei segreti che solo lui e Sancio si erano detti, fatti che solo loro due potevano conoscere. La stampa li stava rendendo pubblici sottoponendoli al giudizio critico dei lettori. Prima solo Dio poteva leggere quei fatti, chiunque avesse disponibilità economica poteva comprare il romanzo e conoscerli. Il lettore è così assimilato a Dio in un contesto in cui il nostro scrittore Messicano vede la fine della Scolastica e l'inizio del libero giudizio.

Questo piano interpretativo individuato da Fuentes costituisce l'eccentrica modernità del capolavoro spagnolo: «Don Chisciotte, il lettore, sa di essere letto, cosa che non ha mai saputo Amadigi di Gaula. E sa che il destino di Don Chisciotte è divenuto inseparabile dal libro Chisciotte, cosa che non ha mai saputo Achille rispetto all'*Iliade*» (p. 87). *Cervantes* presenta al mondo l'uomo moderno attraverso la finzione comica che si fa strada nella Spagna secentesca: un eroe assimilato agli stessi lettori che lo leggono e, esattamente come loro, costretto ad immaginare Don Chisciotte e a perdere due volte la ragione prima come lettore, poi come personaggio letto. E pensare che il suo autore credeva di aver scritto solo una parodia del genere cavalleresco. In questo è vicino a Cristoforo Colombo: «Una volta, in Spagna ho sentito dire che Cervantes e Colombo sarebbero stati gemelli spirituali. Entrambi morirono senza comprendere fino in fondo l'importanza delle loro scoperte. Colombo credette di essere arrivato nel lontano oriente navigando verso occidente; Cervantes pensò di aver scritto soltanto una satira dei romanzi di cavalleria. Nessuno dei due immaginò di essere sbarcato nei nuovi continenti dello spazio – l'America –, e della finzione – il romanzo moderno» (p. 15).

Fuentes riesce a far emergere attraverso la lente della "critica della lettura" molti timidi, se non celati, aspetti di una figura che ha cavalcato i secoli che ci separano dalla sua apparizione e se molti pensatori, critici, scrittori, poeti hanno sentito la necessità di confrontarsi con il *Chisciotte* leggendolo in modi talvolta molto differenti, il testo ha il merito di evidenziare come tale la necessità sia prima di tutto nata in Don Chisciotte stesso.

Leonardo Ferrari

Andrea Poma, *Parole vane. Pazienza, giustizia, saggezza: una lettura del Libro di Giobbe*, Apogeo, Milano 2005

La sua pazienza, intesa come determinazione a *patire*, pur senza rassegnazione, i tragici eventi procurati dalla messa alla prova della propria fede; la saggezza, che discende dal suo essere autenticamente timorato di Dio; la giustizia che il Padre Celeste gli ha elargito, rappresentano altrettante qualità alle quali la figura di Giobbe è ormai consegnata anche nell'immaginario comune. La loro smisurata ampiezza, così come si evince dalla narrazione biblica, vale a caratterizzare le peculiarità uniche del personaggio al quale sono attribuite. Esse fanno di Giobbe, in ogni tempo e in ogni luogo, più che una figura d'uomo, un ideale normativo. Tuttavia, contrariamente a quanto un lettore inesperto potrebbe essere legittimato a pensare, non sono la pazienza, la giustizia, la saggezza le "parole vane" alle quali il titolo del libro si riferisce, bensì quelle degli amici di Giobbe, cioè, le parole "sprecate"

L libri ed eventi

nel tentativo di dimostrare ciò che nella dimensione di vita di un uomo di fede non chiede di essere dimostrato, ovvero, la giustizia di Dio.

Il libro di Andrea Poma – quarto titolo uscito nella fortunata collana *Pratiche Filosofiche* diretta, per Apogeo, da Umberto Galimberti – è frutto di una riflessione cui, al tempo stesso, sono affidate la possibilità della teodicea e quella della giustizia umana. Come autorevole studioso di questioni connesse al tema della teodicea, Poma ci ha consegnato numerosi, importanti lavori. Tuttavia, questo raffinato commento al Libro di Giobbe rappresenta un nuovo, originale modo di proporre una riflessione nei confronti del problema. Esso non solo esprime una inedita nozione di teodicea, ma propone anche una meditata riflessione sui valori fondamentali che promanano dalla giustizia umana: l'onestà, la fedeltà, la sincerità soprattutto. Valori indiscussi e indiscutibili anche se, potremmo dire, di non facile *trasferibilità*, soprattutto verso i figli e, in generale, verso le generazioni più giovani, alle quali in qualche modo il libro è dedicato.

Non mi soffermerò, pertanto, sul quesito – posto da Galimberti in apertura della sua prefazione a questo libro – relativo al: «perché il commento a un libro della Bibbia in una collana di pratiche filosofiche?». La risposta di Galimberti rinvia al senso che il Sacro Testo ha rivestito e riveste nella tradizione giudaico-cristiana nella quale la filosofia occidentale ha radici profonde, al fatto che: «[...] gli scenari religiosi, come peraltro gli scenari mitici, contengono le metafore di base, a partire dalle quali l'umanità ha costruito se stessa e l'immagine che si è fatta di sé. [...]». Nella narrazione simbolico-metaforica – continua Galimberti – si dibattono temi, che poi la filosofia farà propri, discutendone non solo con l'attenzione rivolta alla correttezza dell'argomentazione, ma anche alla qualità del sentimento che ha generato il problema» (p. IX). A queste motivazioni – che sul piano dei riferimenti culturali non necessitano di aggiunte o integrazioni – accosterei soltanto una ulteriore riflessione, relativa al fatto che, al di là di ogni altra considerazione, questo lavoro di Poma intrinsecamente già si configura agli occhi del lettore in forma di “rendiconto” di una pratica filosofica concretamente e responsabilmente adempiuta nei percorsi educativi familiari. E questo, non solo sullo sfondo di quanto l'Autore stesso dichiara, ma con riferimento allo specifico approccio alla questione dei valori, alla sua costante connessione alla dimensione che questi rivestono nelle comuni esperienze di vita, al problema di una loro “trasferibilità” non coercitiva.

Lungo una pluralità di tracciati che discendono da una lettura fedele, ma *non convenzionale*, di uno dei Libri più letti e interpretati nella storia della cultura del mondo occidentale, rinunciando – come egli stesso puntualizza – a qualsivoglia «pretesa di autorevolezza sul piano della filologia e della teologia», l'Autore è così in grado di accogliere l'indicazione kantiana che invita a considerare un commento come una riflessione sul testo guidata «soltanto» dalla ragione, intesa «come sforzo umano di comprendere la verità e di realizzare il fine morale». Sono proprio le incisive note di Kant sulla figura di Giobbe, espresse nel breve scritto del 1791: *Sull'insuccesso di ogni tentativo di teodicea*, a fornire alcune forti suggestioni relative all'argomento in questione. È il kantiano primato riconosciuto alla «sincerità di cuore» nei confronti dell'«eccellenza del conoscere», all'«onestà di confessare i propri dubbi apertamente» e alla «ripugnanza a fingere ipocritamente convinzioni non sentite e soprattutto di fronte a Dio, con il quale è folle voler giocare d'astuzia» che induce a ravvisare in Giobbe tutte le «qualità che nel giudizio divino hanno deciso la superiorità dell'onesto nei confronti dell'ipocrisia religiosa» (pp. XVII-XIX).

La lettura kantiana, come si evince da questi rapidi richiami, ha il pregio per Poma di confortare una sua ferma posizione polemica nei confronti di non poche rappresentazioni della figura di Giobbe di carattere tragico o prometeico. In relazione alla valenza *etica, anti-superumanistica*, delle motivazioni della condotta del personaggio appare, infatti, meglio consona l'immagine tradizionale di un Giobbe giusto e paziente, consapevole del carattere oggettivo della legge morale inscritta nel suo cuore e convinto del valore assoluto dell'adempimento di quanto tale legge gli impone come dovere. Un Giobbe “kantiano” per più di un aspetto, insomma, il quale, kantianamente, rinvia dentro la propria coscienza l'imperioso sentimento del rispetto per la legge morale, ma che, a differenza di quanto è dato conoscere al soggetto morale kantiano, *sa con fede certa e sincera* di poter attribuire a un Dio infinitamente buono la fonte di tale legge. Proprio, e soltanto, sulla base di questa *fede autentica* Giobbe diventa

Libri ed eventi

capace di giustificare tutto il male che Dio decide, in modo per lui incomprensibile, di destinargli. Lungo questa direttrice, il tema del limite, quello dell'ordine, quello della legge divengono un importante filo di lettura del libro di Giobbe (p. 62). La giustizia di Dio, infatti, impone il limite o la legge (p. 157), ma per esprimere la signoria di Dio, la legge morale non può fare a meno di fondarsi sulla libertà dell'uomo. E così: «Se il timore di Dio degli amici di Giobbe è una paura che schiaccia – nota Poma – quello vero di Giobbe è invece il riconoscimento della signoria di Dio e insieme della libertà e della legge morale che Dio ha donato all'uomo e che quindi egli può aspettarsi di trovare confermata dalla manifestazione del suo volto» (p. 68). È grazie alle brevi osservazioni di Kant alle quali l'Autore si riferisce in apertura che emerge – questa volta, paradossalmente, “contro Kant” – la possibilità di una figura di Giobbe assertore di una teodicea “autentica”: «[...] cioè – scrive Poma – di una difesa legittima della giustizia di Dio di fronte al mistero del male, opposta a quella illegittima degli amici di Giobbe». Un punto, quest'ultimo che si qualifica in modo difforme rispetto alla tendenza oggi diffusa di presentare Giobbe come «l'eroe dell'antiteodicea» (p. XVIII). Interpretare il Libro di Giobbe come il racconto della ribellione di Giobbe contro la giustizia di Dio, sostiene Poma, vuol dire non averlo letto attentamente. Giobbe è giusto non perché si opponga all'ingiustizia di Dio, *colpevole*, secondo un'interpretazione diffusa, di essere sceso a patti con Satana; egli, al contrario: «[...] non intende mettere in discussione la giustizia di Dio [...] l'umanismo di Giobbe non è un umanismo che si contrappone, che si ribella a Dio, ma è la fede dell'uomo giusto nella giustizia di Dio e la devozione dell'uomo timorato di Dio, la cui sapienza trova pace nella giustizia di Dio come fonte della propria giustizia» (p. 14). Ma qual è, dunque – alla luce di queste premesse – il contenuto del Libro di Giobbe?

La proposta interpretativa originale che Poma esprime a questo riguardo è data dal riconoscimento che la suprema grandezza di Giobbe e la sua perfetta giustizia risiedono piuttosto nella *difesa* che egli compie *di Dio e della sua giustizia* della quale questi sembra essersi dimenticato (p. 15). E vivere nell'intimo tale teodicea significa conoscere i limiti della giustizia umana ma saperla possibile grazie alla presenza della legge morale nella coscienza; significa vivere non ignorando Dio, né maledicendolo nel momento della disgrazia, ma interrogandolo: «Giobbe è l'uomo giusto che interroga Dio; questi tarda a rispondergli, ma Giobbe continua a interrogare, perché sa di non aver perduto l'idea di Dio, la relazione con lui: questa è inscritta nel suo cuore, nel suo comportamento giusto, e non può vacillare» (p. 109).

Contro un'interpretazione che vuole sofferte e contrastate anche le intenzioni del Redattore del Libro di Giobbe a causa delle difficoltà intrinseche alla narrazione della paradossale apparenza del patto tra Dio e Satana, la lettura di Andrea Poma apre in una direzione nuova, che è quella del riscontro di diversi registri interpretativi operanti nel testo. Poma individua tre possibili livelli di approccio alla questione relativa al problema della giustizia divina nel Libro in questione: se Dio è giusto, e non può essere altrimenti, allora o Giobbe *non è più* tale e deve essere punito, oppure Dio *si è dimenticato della sua giustizia* e occorre interrogarlo, con la preghiera e con l'invocazione. I tre registri rinviano ad altrettante prospettive, corrispondenti al punto di vista degli attori (Giobbe e i suoi amici), a quello del lettore e, naturalmente, a quello del Redattore, sulla base delle quali si articolano tre distinte “forme” di teodicea. Constatiamo, così, non solo la divergenza “contenutistica” tra la teodicea di Giobbe e quella degli amici intervenuti per maldestramente consolarlo (in realtà, come vedremo, per accusarlo) ma anche la «teodicea del Libro di Giobbe», che racchiude l'unica verità, l'autentica teodicea, della quale però solo il lettore è avvertito e non gli attori. E così: «Il personaggio Giobbe, con le sue certezze e i suoi dubbi, con le sue ansie e le sue speranze, non è altro che la variazione dinamica, drammatica e storica di quella verità statica e perfetta contemplata dal lettore all'inizio» (p. 79), scrive Poma, mettendo in evidenza un punto centrale spesso ignorato dagli interpreti e dai sostenitori di una nozione di teodicea appiattita sull'idea di un'etica del *do ut des* e dalla conseguente idea di un commercio tra l'uomo e Dio.

Una prima osservazione critico-ermeneutica nei confronti delle risultanze della lettura del Libro di Giobbe condotta da Poma passa, tuttavia, proprio attraverso l'assunzione di questa chiave, per così dire, *prospettica*. Sorge infatti la domanda se non si possa collocare all'interno dello stesso registro anche l'enunciazione da parte del Redattore di una ulteriore verità posta in modo assiomatico: quella, cioè, relativa alla giustezza di Giobbe. Il lettore sa che Giobbe è giusto, ma quale *certezza* può

L libri ed eventi

appartenere al riguardo a Giobbe stesso? Se, infatti, per un verso appare chiaro come l'indicazione di Giobbe come "uomo giusto" si coniughi adeguatamente con quella connotazione *anti-prometeica* del suo carattere sottolineata da Poma fin dall'inizio (una connotazione, possiamo aggiungere, *anti-eroica* in senso lato, se pensiamo, per esempio, all'abusato accostamento tra Giobbe e Edipo, efficacemente contrastato da René Girard, o, in generale, a quelli tra Giobbe e altri eroi pagani della tragedia greca vittime del destino); per un altro verso, invece, emerge incontrastata l'assunzione dell'unicità della fonte della giustizia come *fatto*; è data piena corrispondenza tra legge morale e legge divina. Ma, se è vero – come scrive Poma – che Giobbe, essendo sapiente: «sa bene quanto sia rischioso pensare: io sono giusto» e che quindi egli «non accampa affatto la propria giustizia contro quella di Dio», anzi: «al contrario, *misura* la propria giustizia sulla giustizia di Dio, sulla sua legge» (p. 123, corsivo mio), c'è da chiedersi: e gli altri uomini, che non sono Giobbe? Questo punto controverso, come appare immediatamente evidente, rinvia allo spinoso problema del senso e della possibilità di una teodicea nella storia e sollecita a richiamare – seppure per rapidi cenni – i motivi dell'acre polemica nei confronti della lettura kantiana del Libro di Giobbe esercitata da molti filosofi della *Shoah*; una lettura che "dà per scontata" la possibilità di porre interrogativi a Dio da parte dell'uomo, perché "dà per scontato" il fatto che l'uomo sia sempre nelle condizioni di poter recuperare la propria dignità, anche quando essa è irrimediabilmente perduta. Mi riferisco al problema relativo a quel *surplus* di *male possibile* che è del tutto assente nella considerazione del Redattore del libro di Giobbe, il quale è esperto – come ha scritto, per esempio, K. Rohmann riprendendo R. Rubenstein – nell'immaginare la "sfortuna radicale", ma non ha la cognizione di una discesa all'inferno «così totale quanto banale, razionale e burocratica, come quella del campo della morte del XX secolo». Una discesa all'inferno che ha comportato una perdita totale della dignità umana, rendendo impossibile «la ricomposizione tra lo sterminio ebraico e il Dio che agisce nella storia» (Aa. Vv., *What Kind of God? Essays in Honor of Richard L. Rubenstein*, Lanham-New York-London 1995, pp. 9-22).

Ma c'è un senso ulteriore, implicito nella lettura "kantiana" della «teodicea del Libro di Giobbe» proposta da Andrea Poma, che deve venire sottolineato, sia pure con la necessaria rapidità richiesta in questa occasione. Mi riferisco alle non poche indicazioni relative alla necessità di una "restaurazione" dell'impegno etico dell'uomo mosso da un'aspettativa fideistica *rivolta al futuro* e orientato da quella che Kant, nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, definisce la dimensione della «verace speranza». Una dimensione che non deve essere intesa come mero, insignificante mutamento di segno nei confronti di una disperazione *inattiva* e fatalistica, ma come *azione* e assunzione di un compito etico ulteriore, con tutte le responsabilità che questo comporta. In ciò – come è stato rilevato – questa forma dello sperare si contrappone a quella che lo stesso Kant definisce «speranza scaltra»; quella speranza, cioè, che, congiunta alla fede mercenaria e al culto falso, proietta il desiderio di felicità su Dio, quasi fosse un signore che compiacendosi di essere onorato, dispensa i suoi favori in rapporto agli onori che gli vengono tributati (cfr. F. Menegoni, *Le ragioni della speranza*, Il Poligrafo, Padova 2001, p. 120).

Una speranza figlia di una fede aperta e generosa, insomma, contro ogni logica persecutoria che discende dall'idea di un'etica retributiva, secondo la quale: se è data una relazione univoca e necessaria tra l'essere timorati di Dio e l'avere in cambio una remunerazione e se la rivelazione della giustizia divina corrisponde a quanto di fatto si realizza sul piano dell'effettualità storica, allora è assiomatico che il male intervenuto a sconvolgere fin dalle fondamenta l'esistenza dell'uomo può discendere soltanto da un male compiuto dall'uomo stesso. Questa la teodicea degli amici di Giobbe in merito al nesso *giustizia-ricchezza-felicità* assunto nell'ottica di un'etica remunerativa. Da qui le parole di Elifaz, il mistico che dice di aver direttamente udito dalla voce di Dio proprio quanto egli di fatto professa; di Bildad, le cui proposizioni si avvolgono all'interno di una logica rigidamente consequenziale e ripetitiva; di Zofar che incarna una prospettiva astrattamente fideistica. Da qui una teodicea senza speranza per l'uomo giusto. Tornando per un momento alle tesi espresse da Girard in *L'antica via degli empi*, nel Vecchio Testamento solo poche figure aprono nella direzione della fede nell'assoluta benevolenza di Dio verso l'uomo, contro l'immagine di violenza che ancora connota la divinità arcaica. Secondo Girard, prima di Gesù la Bibbia presenta pochi esempi di *figurae Christi*.

Libri ed eventi

Giuseppe è una di queste, ma soprattutto Giobbe, il quale, colpito da immane sventura, resiste anche all'insinuazione dei suoi amici, che vorrebbero fargli accettare l'idea di concepire la sua colpevolezza come causa della sua disgrazia. Rifiutando il teorema tipico della teologia pagana, Giobbe sovverte completamente il sistema sacrificale. Egli, scrive Girard, diviene «vittima dell'improvviso e compatto capovolgimento di un'opinione pubblica evidentemente instabile, capricciosa, aliena da ogni forma di moderazione» (R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Grasset & Fasquelle, Paris 1985, tr. it. *L'antica via degli empi*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 94).

Non intendo in questa sede articolare un confronto con il mimetismo girardiano che, come è noto, assume una connotazione antropologica e sociale come sfondo del problema. Nel commento di Poma, infatti, al di là di alcune consonanze con Girard legate soprattutto all'immagine di Giobbe come pre-figurazione del Messia, mi sembra prevalere una caratterizzazione di tipo etico-normativista dell'intera questione circa la relazione uomo-Dio. Una caratterizzazione che prescinde dalle indicazioni emergenti da una lettura storico-genetica delle narrazioni bibliche, per soffermarsi, invece, sulla relazione intima interiore tra legge divina e legge morale assunta in forma *universalistica*. Si può convenire che si tratti di una legge che, nel Libro di Giobbe, opera in una maniera che potremmo definire proto-evangelica: non quindi nella forma imperiosa del comando di Jahvé, volto a piegare l'animo umano all'obbedienza, ma in quella che abita nelle umane coscienze e si esprime in atti liberi e responsabili. Una *teodicea autentica* – suggerisce, infatti, Poma – alberga soltanto nelle coscienze, in modo esemplare in quella di Giobbe, alimentando la sua resistenza alla disperazione. La possibilità di portarla all'esterno è demandata agli atti e non alle parole: «Per Giobbe (e per Kant) – scrive Poma – la menzogna è il peccato assoluto e dunque la sincerità è la virtù assoluta: ciò comporta una seria responsabilità nei confronti delle parole, che spesso gli uomini non solo non assumono, ma rimuovono completamente. La sincerità è uso di parole vere, ma, ancor più profondamente, è 'sincerità di cuore' che talvolta si esprime nel tacere» (p. 150).

«Avranno fine le parole vane?» può dunque legittimamente domandarsi Giobbe e, aggiungiamo, ogni uomo onesto e sincero di cuore insieme a lui.

Tra il dominio di una teodicea infima e "commerciale", che pretende di risolvere il rapporto uomo-Dio nell'ordine di uno scambio retributivo, e quello di una teodicea di misura *sovrumana*, che appartiene *legittimamente* solo a Colui che fin dall'origine conosca gli esiti delle vicende terrene, trova così spazio la dimensione *umana* di una "teodicea dell'impegno etico" (da alcuni, per esempio da Pietro Piovani, è stata piuttosto definita una "antropodicea") che, non autorizzando l'uomo all'inattività delle pure aspettative fideistiche, si sforza di realizzare *il giusto* nel futuro dell'azione morale riconnettendo gli individui alle proprie responsabilità.

Anna Maria Nieddu

M. Revelli (a cura di), *Lezioni Bobbio*, Einaudi, Torino 2006

Con il titolo *Lezioni Bobbio* Marco Revelli ha curato per Einaudi l'edizione dei contributi di alcuni studiosi della figura e del pensiero del grande filosofo scritti per un ciclo di conferenze tenute a Torino nel 2004. In quell'occasione Umberto Eco, Stefano Rodotà, Giovanni Sartori, Michael Walzer, Enzo Bianchi, Gustavo Zagrebelsky e Giuliano Pontara, prendendo spunto dai temi centrali della riflessione di Bobbio, hanno discusso su questioni fondamentali quali i diritti umani, la pace e la guerra, il rapporto tra intellettuale e politica, la democrazia. Temi concettualmente complessi, ricchi di implicazioni difficilmente "esauribili" nello spazio di un incontro, soprattutto per il loro necessario rimando a situazioni e problemi di estrema attualità.

Tra i vari argomenti trattati il tema dei diritti, affrontato da Walzer, Rodotà e Zagrebelsky, fa in un certo qual modo da sfondo alla discussione. La prima cosa che può venire in mente, quando si parla di diritti, è il loro carattere vincolante, l'istanza con la quale chiedono di essere garantiti, creando un mecca-

L libri ed eventi

nismo di responsabilità che, inevitabilmente, ricade su un altro soggetto. Quindi diritti relazionali, almeno nel senso che in una comunità politica devono essere riconosciuti da altri per poter essere garantiti. A tale proposito Walzer, prendendo spunto dalle vicende della politica internazionale degli ultimi anni, in particolare dalle più recenti guerre, si chiede quanto lontano possiamo spingerci nell'autorizzare un intervento umanitario a difesa dei diritti umani. Questione urgente per individuare delle coordinate in base alle quali elaborare delle linee di azione per una possibile risoluzione dei conflitti internazionali. Per questo anziché analizzare il concetto di "diritti umani" e la sua evoluzione storica, occorre comprendere anzitutto la natura dei conflitti che sorgono intorno ai diritti e le conseguenze politiche che un eventuale atteggiamento di difesa degli stessi può portare alla comunità internazionale. Fermo quindi la mia attenzione sull'analisi di Walzer circa una possibile giustificazione dell'intervento umanitario come diretta conseguenza della trasposizione, dallo stato alla comunità internazionale, del diritto ad essere difesi.

Il primo concetto cardine è che i diritti siano necessariamente collegati ai concetti di responsabilità e di garanzia: «La questione che voglio porre, chiarisce Walzer, è la seguente [...] quale espansione di queste tre idee – diritti, responsabilità e garanzia – è necessaria se vogliamo creare una società internazionale migliore di quella che abbiamo?» (p. 4). Per rispondere è opportuno fare delle considerazioni. Partendo da una concezione negativa dei diritti, si delinea una sfera inviolabile della persona, che la tradizione liberale ha accuratamente definito, entro la quale l'individuo ha la massima libertà di agire nel rispetto di quella degli altri. I diritti nascono da questa situazione iniziale allo scopo di tutelare l'individuo dai tentativi di mettere in discussione proprio la sua libertà di agire, di parlare o, anche semplicemente, di vivere. Ma nel momento in cui, nota Walzer, facciamo un passo più avanti e rivendichiamo il diritto ad essere protetti, ecco che la nostra istanza diventa positiva: si è di fronte alla richiesta precisa, da parte di un gruppo di persone nei confronti di un agente terzo, di garantire la difesa della propria sfera inviolabile contro un altro gruppo di persone che potenzialmente possono minacciarla. «Un diritto ad essere protetti è un diritto positivo: qualcuno deve allocare le risorse, reclutare le persone necessarie e fornire i servizi di protezione» (p. 6). Si introduce così nella riflessione il secondo concetto, quello di responsabilità: su chi ricade, infatti, il compito di proteggere, a chi affidare la responsabilità dell'obbligo alla protezione? Se un soggetto X rivendica un diritto nei confronti di Y, quest'ultimo ha l'obbligo di non negare tale diritto. Ma, in una situazione in cui un nuovo soggetto Z leda il diritto di X, Y non ha nessun obbligo di impedire ciò. Questo è il nodo del problema: come decidere *su chi* deve ricadere la responsabilità della protezione senza per questo violare altri diritti? Nel caso di uno stato il discorso è noto. Senza voler riprendere le teorie contrattualistiche, sappiamo che l'agente incaricato della sicurezza della comunità politica al suo interno è proprio l'agente statale. Ma nelle lotte interstatali, o peggio ancora nelle sanguinose guerre civili, dove lo stato si divide in due parti contrapposte e dove ognuna ha come obiettivo di annientare l'altra, il problema di decidere chi è responsabile è di difficile soluzione. Possiamo infatti essere di fronte a rivendicazioni di diritti diversi e contrapposti, o al caso in cui una qualche comunità minore, emarginata o perseguitata all'interno del suo stesso stato, invochi l'aiuto e la protezione per quei diritti che sono stati calpestati proprio da chi avrebbe dovuto tutelarli. Esiste un obbligo di intervento da parte di terzi, ma su chi ricade? «Se abbiamo diritti, allora abbiamo un diritto ad avere diritti effettivi. Dov'è l'obbligo correlativo?». È proprio questo il punto: dobbiamo rintracciare l'obbligo che scaturisce dall'illecito della violazione dei diritti umani in un certo stato sovrano. «In tali casi il diritto non scompare, altrimenti non potremmo dire che è stato violato. Le vittime vivono ancora in un mondo morale nel quale i diritti esistono ancora e sono ampiamente rispettati» (p. 9). Ma queste persone avranno diritto ad una sorta di super stato che è obbligato a proteggerle in tali casi?

Si potrebbe richiamare la discussione sull'esistenza di diritti naturali e sulla loro forza vincolante. A tal proposito potremmo, da un lato introdurre il principio di equità enunciato da Herbert Hart e discusso anche da John Rawls, dall'altro la sua confutazione da parte di Robert Nozick. Il principio di equità consiste nel diritto di un gruppo di persone impegnate in un'impresa cooperativa giusta che riducono la propria libertà per massimizzare i vantaggi di tutti, per ottenere che anche altri soggetti, estranei all'impresa stessa, ma che ne abbiano condiviso i vantaggi, sottomettano ugualmente la loro libertà.

Libri ed eventi

In pratica, l'accettazione di un beneficio vincola la persona che ne usufruisce. Accettando tale assunto, è legittimo che quel primo gruppo sia autorizzato a punire i cosiddetti *free riders*, cioè coloro che calpestano tale patto pur condividendone i vantaggi. Secondo Robert Nozick, che analizza tale principio, la potenza dell'enunciato è talmente forte che potrebbe portare a situazioni dove «non è necessaria l'unanimità del consenso al governo coercitivo nello stato di natura» (R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000, p. 108). Ciò dipende dalla «particolarizzazione del principio di imponibilità di tutti gli obblighi». Se Z ha l'obbligo, nei confronti di X, di fare A, allora X ha diritto a che Z faccia A e, nel caso che Z non adempia al suo dovere, X ha il diritto di costringerlo a farlo. Questo *diritto di imposizione*, senza entrare nel dettaglio, può farci capire la difficoltà della situazione. Supponiamo che in un appartamento vivano quattro persone e si sia stabilito un piano per le pulizie secondo cui ad ognuna tocchi, una volta a settimana, di pulire il bagno e la cucina. Mettiamo, tuttavia, il caso in cui una delle quattro non abiti lì ma vi trascorra soltanto un paio d'ore per lavorare e che non le sia mai capitato di usare bagno e cucina. Arriva il giorno del suo turno: ha il dovere di pulire la casa? Gli altri coinquilini hanno il diritto di costringerla a pulire? Sicuramente la persona fruisce del vantaggio di lavorare in una casa pulita, ma basta questo perché sia obbligata a rinunciare ad un giorno libero da spendere in un'impresa da cui, comunque, non riceve vantaggi immediati ed evidenti?

Se in qualche paese del mondo, denominato X, si è deciso di fondare una comunità politica democratica sulla base del rispetto dei diritti umani, sicuramente si vivrà meglio e sicuramente gli abitanti di un altro paese, denominato Y, saranno ben contenti di vivere in un mondo nel quale una porzione maggiore di abitanti vive sotto un così equo regime. Ma, se nel paese Y non si rispettano i diritti umani e si condividono i vantaggi dell'aver un paese come X confinante (vantaggi che derivano, ad esempio, dalla sicurezza che X non attaccherà mai militarmente Y al di fuori delle regole internazionali, che da X non giungeranno mai perseguitati politici o che lì vige un regime di libero mercato e quindi ad Y può far comodo avere un paese confinante con cui può ottenere facili scambi commerciali), X potrebbe pretendere che anche nel paese Y vengano rispettati i diritti umani e, qualora ciò non avvenga, potrebbe invocare l'aiuto di un altro paese Z per costringere il paese Y a rispettare tali diritti. Ma che diritto ha Z di intervenire, con le armi se necessario, rischiando di coinvolgere altre persone e magari di ledere altri diritti? E, una volta che intraprenda l'impresa, quanto lontano si può spingere? Che tipo di responsabilità gli è richiesta? Ovviamente tale banale esempio non vuole essere un argomento a favore del non intervento, ma solo cercare di delimitare il campo giuridico dell'intervento stesso. Ma è importante partire dal presupposto della sua non obbligatorietà. Dato, infatti, uno spazio giuridico internazionale, che può coincidere con l'intera area del mondo abitato, e data come presupposta l'esistenza di stati sovrani facenti parte di un'organizzazione sovranazionale, se una parte di essi s'accorda sull'ampliamento dei diritti umani da rispettare, e a tale scopo decide di limitare la propria autonomia come stato sovrano, questo non può obbligare un altro stato, i cui abitanti teoricamente condividerebbero i vantaggi di un tale sistema, ad accettare la stessa limitazione di sovranità.

L'obbligatorietà dell'intervento umanitario non può scaturire dal fatto di avere una visione dell'ordinamento mondiale ritenuta migliore rispetto alle altre, tale che si possa imporre ad altri paesi. Uno stato, dove non si rispettano i diritti umani, condivide alcuni vantaggi – poter ottenere, ad esempio, facili scambi di mercato con paesi democratici, oppure avere assicurazione di non essere attaccato – ma non ha l'obbligo di instaurare al suo interno un regime democratico rispettoso dei diritti umani. Questo è il punto di partenza per fare un po' di chiarezza nell'ambito di un problema alquanto spinoso, un rompicapo per il quale ci troviamo di fronte a piani diversi: da una parte abbiamo un proseguimento della logica statale, con le clausole di non intervento nella sovranità degli stati, dall'altra siamo di fronte a un tipo di diritti principalmente individuali che vanno al di là dei singoli ordinamenti statali. Ciò che Nozick ha sostenuto argomentando a favore di uno stato minimo e quindi andando contro il principio di equità (che lederebbe il mio diritto di scelta ed imporrebbe una sorta di dittatura della maggioranza), se pur criticabile, può essere tuttavia preso come spunto per una diversa visione dei rapporti internazionali. In un certo senso si potrebbe coniare la formula di *stato minimo internazionale*, almeno per quel che riguarda la regolamentazione dei conflitti. Stato minimo da contrapporre sia ad una situazione hobbe-

L libri ed eventi

siana di anarchia più totale, sia ad una sorta di rigida regolamentazione, di un super stato che potrebbe poi formalmente essere capeggiato dalla democrazia più potente e consentirebbe, a chiunque ne sentisse il bisogno, di accollarsi l'obbligo all'intervento, con la successiva giustificazione di qualunque mezzo per eliminare il conflitto, o per costringere la parte *free rider* ad accettare l'accordo anche a prezzo di eliminarla. Un conto è essere titolari di un obbligo, un'altro sentirsi responsabili.

È attorno ai concetti di obbligo e responsabilità che ci dobbiamo muovere. La pericolosità del sancire come obbligo l'intervento a favore di una richiesta di tutela dei diritti umani ci spinge a mettere in secondo piano i mezzi con i quali dovremmo risolvere la situazione e questo può portare ad una deficienza nel campo della cooperazione e della certezza della pena. Al contrario, costruire un sistema di relazioni internazionali sul postulato della non obbligatorietà dell'intervento può farci sentire diversamente la responsabilità. Il problema, infatti, si impone in tutta la sua concretezza immediata, di fronte a richieste di aiuto per violazioni di diritti umani: si chiede Walzer «[...] se queste persone hanno un diritto ulteriore ad un super stato che sarebbe obbligato ad intervenire e proteggerli dalla violenza del loro stato [...]». È possibile immaginare che le persone a rischio di massacro o di schiavitù abbiano effettivamente un diritto ad essere salvate. Da cosa scaturisce questo diritto?» (p. 11). Abbiamo quindi una domanda inequivocabile di chiarimento del concetto di responsabilità, in quanto si parte dal presupposto morale della assoluta necessità di rispondere ad una richiesta d'aiuto, ci si trova a condividere la stessa porzione di terra e la maggioranza dei paesi si è espressa molte volte a favore di una responsabilizzazione dei diritti umani. Quindi, la contingenza di condividere lo spazio comune, l'imperativo kantiano ad assumere la responsabilità morale per le sorti degli abitanti della Terra e impedire che essi vengano considerati come mezzi e non come fini, in ultimo l'argomento della maggioranza, sono i tre elementi necessari per pensare una responsabilità condivisa che ricada su tutte le principali democrazie planetarie. Infatti, «se fossimo più sicuri nell'individuazione delle responsabilità, il diritto ad essere salvati sarebbe più forte» (p. 12).

Lo stato minimo internazionale è in grado di fissare una soglia minima oltre la quale non è possibile non intervenire, una sorta di allarme per i casi di emergenza. Stabilita questa soglia si può discutere sulle modalità di intervento, puntando la discussione sulla necessità della più ampia collaborazione tra paesi, altrimenti viene meno uno dei tre presupposti che è l'accordo tra la maggioranza. Troppo spesso ci troviamo di fronte a tentativi di mascherare un intervento umanitario con la formula del dovere di intervento, come se esistesse un obbligo giuridico, pena la prevista sanzione in caso di inadempimento. Ma non è così che si può costruire un sistema internazionale di regolamentazione dei conflitti. Se il disinteresse corrisponde all'anarchia e l'intervento a tutti i costi è figlio di una rigida regolamentazione di un super stato, lo stato minimo internazionale è la via più ragionevolmente auspicabile.

I diritti fondamentali, come nota Ferrajoli, devono tutelare tutti ma non si deve pretendere che vengano condivisi da tutti. Questo può forse portare ad una concezione debole dei diritti umani, ma proprio considerando tale aspetto, è necessaria una legislazione minima sui casi di emergenza, capace di dare forma giuridica al contenuto morale di una maggiore responsabilizzazione all'intervento umanitario. Ed i limiti, oltre i quali non è possibile non intervenire, sono quelli fissati dai casi di emergenza, anche se è sempre pericoloso usare questa categoria, perché «uno stato di emergenza suprema può essere moralmente conveniente per i leader che vogliono fare a meno di proibizioni e tabù» (M. Walzer, *Sulla guerra*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 48). È importante fissare delle regole per un'etica dell'emergenza, perché come Walzer giustamente nota: «le comunità morali rendono moralmente possibili grandi immoralità. Ma lo fanno soltanto di fronte ad una immoralità ben peggiore [...] e soltanto nella misura in cui la risposta immorale è l'unico modo per impedirlo» (*ivi*, p. 51). È proprio nella parola "soltanto" che cogliamo in pieno l'importanza di stabilire dei limiti morali all'intervento e essere quindi certi di poter intervenire, se necessario, senza mai dimenticare di assumersi una responsabilità, che anche nelle situazioni di emergenza, per quanto è possibile, deve essere sempre presente: la responsabilità esterna nei confronti dei civili. Sappiamo che un serio problema circa gli interventi umanitari è che spesso si coinvolgono civili nei piani di guerra mentre le uniche responsabilità che si contemplano sono quelle gerarchiche del rapporto tra comandi dell'esercito e soldati: «Ma

Libri ed eventi

penso che il caso sia assai differente quando arriviamo a considerare le responsabilità dell'ufficiale verso le vittime civili delle battaglie che combatte. In quanto agente morale egli è anche responsabile verso l'esterno, verso tutte le persone le cui vite sono toccate dalle sue attività» (*ivi*, p. 27). Tale responsabilità viene definita non gerarchica proprio perché «ciò che dobbiamo fare quando ci volgiamo all'esterno è determinato dalla legge divina o naturale, o da una concezione dei diritti umani o da un calcolo utilitaristico» (*ibidem*).

Queste sono le basi per gettare delle regole chiare e condivise che riguardino sia la possibilità di limitare gli interventi umanitari, quando non sono dettati da una vera emergenza, sia di responsabilizzare i partecipanti agli stessi per impedire nuove moltiplicazioni di violazioni di diritti umani. E proprio perché, come abbiamo dimostrato, vi è «l'assenza di obblighi correlativi, ciò fa di quello che ho chiamato il diritto ad avere diritti, ad avere uno stato che li garantisca, il diritto più importante di tutti» (M. Walzer, *I diritti umani*, cit., p. 20), perché è lì che risiede il punto di partenza più efficace per contrastare i possibili conflitti, ossia nel cuore di ogni singolo stato.

Mattia Artibani

...ed eventi

Paul Ricœur. L'eredità di un impegno fra giustizia e convinzione (Roma 10-11 gennaio 2006)

Spiegare di più per comprendere meglio. Lo ha osservato per una vita intera, nel suo compito di docente e filosofo. Soprattutto lo ha praticato nel ruolo che tutti gli abbiamo riconosciuto di maestro di saggezza pratica. *Spiegare di più per comprendere meglio*: un precetto, una convinzione ermeneutica profonda, uno strumento per far dialogare anche coloro che si trovano su posizioni opposte ed ostili. Spiegare di più vuol dire comprendersi meglio e comprendere meglio insieme agli altri. Spiegare di più vuol dire impegnarsi, mettersi in gioco seriamente, essere convinti della propria identità e saperla motivare, ma sempre con la finalità di costruire qualcosa con gli altri. Comprendere meglio vuol dire stringerci insieme in un destino comune, accogliere i limiti, la propria finitudine per dare ad essi un senso, una direzione, un progetto da costruire.

Ricœur, il padre del pensiero ermeneutico francese, il filosofo che ha messo in dialogo i saperi, l'uomo saggio che ha tentato la via mediana tra l'orizzonte metafisico della verità e la terra concreta delle certezze, non c'è più da un anno. È scomparso un venerdì di maggio 2005 con la discrezione che l'ha sempre contraddistinto, che è stata quasi sempre il riflesso biografico di un'attitudine di pensiero: non più la forza tautologica delle idee che si impongono con evidenza, ma la fragilità e la persuasione di concetti pensati e creati in punta di piedi, distesi lungo la matassa aggrovigliata del vivere e dell'esperienza, concetti bisognosi del riconoscimento e della condivisione degli altri per essere affermati.

La massima de *Il Giusto*, per la quale il fine ultimo della vita è il "vivere bene con gli altri e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste", resta come la sintesi del pensiero fenomenologico ed etico di Ricœur. Il fine ultimo resta per noi quello segnato da Aristotele: ossia "la felicità" il *tèlos* della vita buona, la felicità di ciascuno nella misura in cui opera bene con gli altri e nella *pòlis*; è la felicità di tutti e di ciascuno, una vita condotta secondo retta ragione in istituzioni giuste. Ecco perché tale felicità non quella di un soggetto cartesianamente chiuso nelle sue certezze, ma quella di un soggetto che intraprende la "via longa" del tracciato ermeneutica ricœuriana, quella di «un io che può recuperarsi unicamente nelle espressioni della vita che lo oggettivano [...], nello specchio dei suoi oggetti, delle sue operazioni, e finalmente dei suoi atti. L'esistenza diviene un sé, umano ed adulto, soltanto

L *ibri ed eventi*

appropriandosi di quel senso che in un primo momento sta fuori, in opere, istituzioni, monumenti della cultura in cui è oggettivata la vita dello spirito» (P. Ricœur, *Esistenza ed ermeneutica*, in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 31-35).

È come se la domanda si spostasse dal modo tradizionale in cui viene posta: se normalmente “che cosa può farmi felice?”, al più impegnativo “chi sono per essere felice?”. E in un certo senso tutta l’indagine filosofica di Ricœur sembra essere un progressivo spostamento del questionamento dall’asse fenomenologico e strutturale del “che cosa?” e del “perché?”, a quello ermeneutico del “chi?”, per usare le espressioni che ricorrono molteplici in un testo imprescindibile come *Sé come un altro*. Ecco, è il “chi” la vera pietra miliare di qualsiasi domanda sul mondo, il chi del soggetto detentore di «un potere di dire, di agire sul corso delle cose e di influenzare gli altri protagonisti dell’azione, potere di riunire la propria vita in un racconto intelligibile [...], di ritenersi l’autore autentico dei propri atti»; è il potere di quel soggetto nascosto dietro le domande “chi parla?”, “chi agisce?”, “chi si racconta?”, e in ultimo anche “chi si ricorda?” (*Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).

Il racconto è la frontiera ultima di un io che vuole dire se stesso: il racconto della vita, delle azioni, delle relazioni intessute, delle convinzioni e delle cadute, il racconto che diventa la grande vittoria sulle aporie della temporalità. Laddove infatti il tempo crea buchi, vuoti incolmabili, lassi incomprensibili e aporie per la ragione, laddove il tempo cosmologico non incontra il tempo fenomenologico dell’esistenza, il racconto costruisce nessi, allunga ponti, mette in relazione, aggrega elementi, dona coerenza e coesione a ciò che è incoerente e disgregato. È il motivo per cui la trama narrativa dei vissuti vince il tempo, le dissociazioni e le schizofrenie delle identità, l’incomunicabilità delle esperienze. Ci troviamo a parlare della “identità narrativa”, il “germoglio” fragile, come Ricœur la definisce in *Tempo e Racconto*: il discorso sul sé matura proprio nel contesto della temporalità raccontata. Nel terzo volume dell’imponente testo a metà strada tra la fenomenologia e l’estetica, accanto alla nozione di “terzo tempo” costruito dall’attività poetica di *mimesis* sulla linea di frattura tra il tempo fenomenologico e il tempo cosmologico, emerge un terzo tempo prodotto dalla storia e dalla finzione narrativa, così come anche la nozione di “identità narrativa”, capace di dare una risposta poetica alle aporie della temporalità. Rispondere alla vecchia domanda su *chi* ha fatto l’azione, *chi* ne è l’autore, significa nominare qualcuno, designare con un nome, ed è giusto interrogarsi su che cosa sorregga la permanenza di questo nome, a quale titolo l’agente resti il medesimo lungo il corso di una vita. Così si innesca la soluzione narrativa, perché «rispondere alla domanda *chi*? vuol dire raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il chi dell’azione» (P. Ricœur, *La prima aporia della temporalità: l’identità narrativa*, in Id., *Tempo e Racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1994, p. 375).

All’identità puntuale cartesiana si sostituisce l’identità dinamica capace di conciliarsi con la diversità, il soggetto si trasforma nell’identità del *personaggio* del racconto che trova la sua unità e coerenza nell’intreccio degli eventi della sua storia narrata. Le storie, i romanzi, le tragedie greche, i grandi poemi classici: se solo immaginassimo per un istante che in essi è contenuto il segreto delle personalità e dei nomi, il segreto che alla fine della vita ci fa dire chi siamo attraverso ciò che raccontiamo. L’estetica sembra allora soccorrere ogni approccio filosofico che ha lasciato insoluta l’aporia dell’identità aprendo, non con minor importanza, al recupero della memoria.

Quando si arriva a parlare di identità narrativa, di coesione della vita, del modo in cui la vita segue se stessa, Ricœur ammette di aver trascurato un tema importante che lo ha «tormentato come quello che non è stato trattato né in *Tempo e racconto* né in *Sé come un altro*» (P. Ricœur, *La Critica e la Convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 124). Noi ci siamo permessi di chiamarlo “il debito alla Memoria”, che il maestro ha saldato negli ultimi anni della sua vita. Il grande volume *La Memoria, la storia, l’oblio* è un grande poema filosofico che tenta di rispondere al quarto dei quesiti riguardanti il soggetto che ci eravamo posti sopra, ossia “chi si ricorda?”, o meglio ancora “di chi è la memoria?” (P. Ricœur, *La Memoria, la storia, l’oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 13).

E già, perché quell’antica domanda di felicità che consideravamo all’inizio, non solo ha comportato (e lo abbiamo visto) una definizione ermeneutica della identità, ma non può che comportare persino un esame della capacità di ricordare, di costruire racconti veritieri e pacificati sul passato. Così co-

Libri ed eventi

me distingue tra una “memoria personale” ed una “memoria collettiva”, Ricœur distingue anche una *memoria felice* da una memoria patologica, un *oblio felice* da un oblio storico inautentico: gli usi e gli abusi della memoria non solo possono qualificare o ledere lo sviluppo delle identità personali, ma anche il cammino delle società, la coscienza dei popoli e delle epoche, così come tragicamente i fatti del secolo scorso ci hanno insegnato. E così come l’identità narrativa era il germoglio fragile nato allora, qui ne *La Memoria, la storia, l’oblio* il germoglio è la *memoria dei prossimi*: «fra i due poli della memoria individuale e della memoria collettiva, non esiste forse un piano intermedio di riferimento, in cui concretamente si operano gli scambi fra la memoria viva delle persone individuali e la memoria pubblica delle comunità alle quali apparteniamo? Questo piano – afferma Ricœur – è quello della relazione con coloro che ci sono *più vicini*» (P. Ricœur, *La Memoria, la storia, l’oblio*, cit., pp. 185-187). I più vicini non sono altro che “quella gente che conta per noi e per cui noi contiamo”, quella gente con cui andiamo avanti insieme nelle età e a cui sono affidati i due eventi fondamentali che limitano la vita umana e che sfuggono alla nostra memoria personale, ossia la nascita e la morte. In entrambi i casi, è la memoria dei prossimi ad accogliere e a raccontare la nostra nascita, così pure ad attestare e raccontare la nostra morte. E la felicità stessa dipende ancora una volta dal vivere bene con questi vicini e per questi vicini che custodiscono una fondamentale memoria del nostro fatto di esistere.

Abbiamo tracciato questo breve percorso interpretativo della filosofia ricœuriana per comprendere come questa primavera sia stata un anniversario triste per la cultura filosofica del mondo: anniversario della perdita di un maestro per la nostra inquieta ricerca di identità.

Una scomparsa alla quale il dipartimento di Filosofia dell’Università degli Studi Roma Tre e il Corso di laurea in Scienze della comunicazione della Lumsa hanno voluto rendere omaggio ed onore: quasi ogni anno, da trent’anni, a gennaio Ricœur era in Italia per impegni accademici, ospite di convegni di antica e prestigiosa tradizione (basti ricordare il convegno biennale del professor Enrico Castelli a Roma, o le giornate di seminari all’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli), e di Daniella Iannotta, amica e curatrice italiana delle sue opere, che non ha voluto che gennaio passasse muto e indifferente ad un vuoto immane, ad un’assenza che non poteva non essere percepita da parte di tutti coloro che da sempre hanno seguito e continuano a seguire la parola di Ricœur. Anche quest’anno dunque un convegno c’è stato e Ricœur era presente: ci sono stati la sua memoria, il suo pensiero, la sua passione, i suoi libri raccontati e rivisitati da tanti amici dell’Accademia italiana ed internazionale. *Paul Ricœur. L’eredità di un impegno fra etica giustizia e convinzione* è stato il titolo del Convegno Internazionale aperto da Francesca Brezzi e Giacomo Marramao che ha visto anche la partecipazione della rivista “Prospettiva Persona”, di cui Ricœur era presidente onorario, nelle persone di Giulia Paola Di Nicola ed Attilio Danese.

Molti i relatori italiani e stranieri che hanno voluto ricordare il filosofo: Angela Ales Bello, Domenico Jervolino, Giuseppe Dalla Torre e Maria Grazia Bianco, Antoine Garapon, Peter Kemp, Marcelino Agis de Villaverde e tanti altri quasi in ossequio ad un’osservazione di Ricœur, «intere fette della mia vita fanno parte della storia della vita di altri. Le storie degli uni sono involuppate nelle storie degli altri» (P. Ricœur, *Il sé e l’identità narrativa*, in Id., *Sé come un altro*, cit., p. 254) con la quale alludeva proprio allo scambio dei racconti che costruisce l’identità e la memoria personale e collettiva, nella dialettica *felice* di parole *in festa*, a lui tanto cara.

Nel dibattito corale sono emersi diversi temi del suo pensiero filosofico: Giacomo Marramao si è interrogato sull’enigma del “potere” soffermandosi proprio su un testo ricœuriano della 1955 dedicato a tale questione. Lì il cristianesimo è presentato come una cesura che ha posto fine alla distinzione tra azione e contemplazione: nel cristianesimo tutta la morale è pratica, segnata da un’esigenza di amore. La teologia di S. Paolo (Rom. 13) dice così “l’enigma del politico”: da un lato il cristiano è chiamato a sottomettersi all’autorità dello Stato, dall’altro deve però mantenere la consapevolezza che lo Stato educa, ma non salva. Il male radicale del politico sta allora tutto nella sofistica “falsificazione della parola” che il potere può attuare.

Peter Kemp ha messo in luce la differenza dell’etica ricœuriana in relazione alle tesi di Durkheim e Bergson. Grazie ad Aristotele e alla sua idea di “sagezza pratica”, e passando per l’universalismo

Libri ed eventi

di Kant, Ricœur ha mostrato, in particolare in *Sé come un altro*, il ruolo etico della narratività nella formazione dell'identità sociale. Sulla stessa linea di approfondimento del tema dell'identità narrativa e della filosofia pratica sono intervenuti Maria Teresa Pansera e Marcelino Agis de Villaverde mentre la "questione del soggetto" è stata portata in evidenza, e riaffermata come trentennale questione del filosofo francese, da Domenico Jervolino, che si è soffermato sulla nozione di *homme capable* come elemento di unità di tutta la riflessione ricœuriana sulla soggettività.

Il tema della giustizia è stato al centro degli interventi di Francesca Brezzi e di Antoine Garopon: reciprocità, mutualità, economia del dono e perdono sono stati gli assi portanti di un discorso che ha la sua finalità in quel "vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste" di cui parlavamo all'inizio, istituzioni che sappiano riconoscere nell'uomo colui che agisce e che patisce. Paola Ricci Sindoni è scesa ancora più a fondo nella disamina della materia etica: ponendo a confronto la riflessione di Ricur con quella del teologo Barth sul tema del male e del niente ha tracciato una direzione per la quale teologia e filosofia possono unirsi pur mantenendo la propria specificità e differenza.

Dall'etica alla giustizia, e infine di nuovo alla memoria come termine del percorso ricœuriano: Angela Ales Bello è tornata sulla stretta consonanza tra Ricœur e Husserl sul tema della memoria, sollevando però il problema del rapporto tra memoria e immaginazione come capacità di alterazione. Di fronte al rischio dell'alterazione volontaria della memoria, si può ipotizzare dunque con Ricœur un "appello etico alla storiografia". Anche chi scrive questo articolo si è concentrata nella sede del dibattito sul tema della memoria nelle sue sfaccettature: memoria mia, memoria collettiva, memoria "dei prossimi"; e sul ruolo dell'immaginazione come capacità di comporre gli eventi in una "coesione di vita", quindi come "lavoro sull'oblio". Daniella Iannotta ha chiuso il convegno riavvolgendo il filo di questo lungo cammino di ricordi, impressioni e riflessioni e ricordando che spiegare e comprendere non sono alternativi nell'arco ermeneutico, ma connessi in un unico atto di approfondimento ermeneutico ha portato un ideale abbraccio all'amico Ricœur, citando le quasi ultime bellissime e umanissime parole del maestro: «Checchè ne sia della speculazione, mi sforzo di collegare al lavoro del lutto una certa gaiezza. Sì, vorrei che di me un giorno si dicesse: era un tipo molto gaio e non soltanto un austero professore».

Gaiezza, gioia, felicità: "la gioia del sì nella tristezza del finito" è una frase del maestro. Ecco di nuovo quella voce lontana che ci ricorda che la felicità è la posta in gioco di qualsiasi domanda filosofica.

Fabrizia Abbate