

B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista online
di Filosofia



Il tema di *B@bel*

a cura di
Federica Giardini e Federica Castelli

Nicole Loraux
Una pensatrice del politico



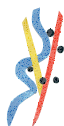
Roma TrE-Press



Voci e percorsi della differenza

Rivista online di Filosofia

Nicole Loraux
Una pensatrice del politico



Roma TrE-Press



Rivista online di Filosofia

<http://romatypress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline>

edito dalla *Roma TrE-Press*

Nuova Serie, 2017, n.3

Università degli Studi Roma Tre

Direttore e Redazione

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense, 234 – 00146 Roma

<http://www.filcospe.it>

Direttore

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

Patrizia Cipolletta – *email*: patrizia.cipolletta@uniroma3.it

Chiara Di Marco – *email*: chiara.dimarco@uniroma3.it

Comitato scientifico

Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque,

Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Arno

Münster, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Carmelo Vigna

Comitato di redazione

Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

La rivista B@belonline segue le linee guida in tema di responsabilità editoriale adottate da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Progetto grafico-editoriale

Roma TrE-Press

<http://romatypress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale



Data di pubblicazione

Roma, novembre 2017

ISSN: 2531-8624

This review is submitted to international peer review

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563



Editoriale

di *Francesca Brezzi* p. 7

Il tema di B@bel

Introduzione
a cura di *Federica Giardini e Federica Castelli* p. 14

Nicole Loraux
*Corcira 427 – Parigi 1871. La ‘guerra civile greca’
tra due epoche* p. 19

Un’opera, una vita

Claudine Leduc
Dans le pas de Nicole Loraux p. 57

Riccardo Di Donato
L’oblio nella memoria. La polis di Nicole Loraux p. 73

Gabriele Pedullà
Nicole Loraux, storica marxista dell’antichità p. 84

Violaine Sebillotte Cuchet
*Touchée par le féminisme.
L’antiquité avec les sciences humaines* p. 103

Una pensatrice del politico

Gabriele Pedullà
Oubli, clé du politique p. 116

Ana Iriarte
De l’oubli comme astuce politique: Athènes 403-Espagne 1936 p. 134

Alice Pechriggl
*Les liens entre psychanalyse et historiographie dans
«l’usage contrôlé de l’anachronisme» chez les Grecs* p. 151

Catherine Darbo-Peschanski
L’operatore femminile nell’analisi del politico greco p. 164

Federica Giardini
Le parole del Contr’uno p. 172

Federica Castelli
L’escluso che sempre ritorna. Conflitto, divisione e differenza p. 198

Maria Eleonora Sanna
*L’autonomie indéterminée ou le politique à l’épreuve
des expériences d’Antigone la séditeuse* p. 213

Riccardo Chiaradonna
Il Socrate di Nicole Loraux p. 224

Spazio aperto

a cura di *Maria Teresa Pansera*

Patrizia Cipolletta

Il pensiero di Ernst Bloch nelle atmosfere politiche e teologiche del XX secolo

p. 240

Mariannina Failla

Il ciclope morale. A partire dalla Riflessione 903 del Nachlaß kantiano

p. 262

Giuseppe D'Acunto

Adorno e lo stile della Filosofia

p. 283

Ventaglio delle donne

a cura di *Federica Giardini*

Maria Letizia Pelosi

Il modello oikos-polis tra Arendt e Loraux

p. 299

Sara del Bello

Il genocidio ruandese del '94 e la difesa dell'umano nel pensiero filosofico di Zambrano, Arendt, Hillesum

p. 309

Filosofia e...sociologia

a cura di *Dario Gentili*

Marco Giugliarelli

Eterotopie-altre. I confini dello spazio utopico

p. 324

Immagini e Filosofia

a cura di *Daniella Iannotta*

Giardino di B@bel

a cura di *Claudia Dovolich*

Gilda Diotallevi

L'aporia della giustizia

p. 347

Ai margini del giorno

a cura di *Patrizia Cipolletta*

Francesca Aversa

Il pensiero narrativo e la consulenza filosofica. Cosa può fare la filosofia riguardo alla violenza?

p. 363

Patrizia Nunnari

Dall'antico mondo simbolico all'unilateralità psichica: il recupero del «Sé» di C.G. Jung mediante la Trascendenza

p. 390





Libri ed eventi

a cura di *Chiara Di Marco*

Recensioni

Andrea Carni

H. Arendt – *Per un'etica della responsabilità.*

Lezioni di teoria politica

p. 402

Fabio Funciello

F. Mattei, C. Costa – *Edda Ducci, La parola che educa*

p. 405

Giovanna Costanzo

Agnes Heller, Un invito alla riflessione responsabile

p. 407

Guendalina Marra

La vita secondo Nim

p. 413

di *Francesca Brezzi*

«Come se tutte le posizioni femminili, ad eccezione della condizione di madre, potessero esprimersi ricorrendo alla figura dell'usignolo» (*Le madri in lutto*).

Questa citazione, tra tante altre, mi colpì leggendo un testo di Nicole Loraux, mentre ero impegnata in uno studio che a partire da Antigone indagava il tema del rapporto donne e politica, tema di questo numero di Babel, che sceglie come interlocutrice privilegiata la grande antichista, la specialista esimia di filologia greca, storica della città greca, impegnata nelle scienze sociali e antropologia, femminista, pensatrice attenta a urgenti tematiche dei nostri tempi.

Innanzitutto è significativo presentare, con contributi differenti e autorevoli, al pubblico italiano (pubblicando anche in traduzione italiana inedita un saggio di Loraux) una studiosa, forse non adeguatamente *ri-conosciuta* nel nostro paese, soprattutto dalla filosofia, come giustamente sottolineano le curatrici Federica Giardini e Federica Castelli; la sua abbondante produzione, racchiusa in un contesto temporale relativamente breve – purtroppo si è prematuramente interrotta nel 2003 – tocca diversi ambiti teorici e disciplinari, e con rilevanza scientifica e pratica continua a offrire rinnovati stimoli nel terzo millennio.

A partire da Antigone, si è detto, quindi da una prospettiva particolare, ma tutti gli scritti di Loraux sono paradigmatici perché si interrogano ancora sull'intricato legame tra la femminilità e il politico, ma va sottolineato



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



come mai la studiosa ceda alla tentazione di ipostatizzare un soggetto generico (donne, femminile): nel racconto tragico, con acutezza Loraux, coglie le voci femminili escluse tradizionalmente dalla discussione civica, voci che possono rappresentare una sorta di antipolitica.

Nella giovane figlia di Edipo, infatti, Loraux e altre studiose femministe (ricordo Françoise Duroux) cercano il luogo di una parola ancora balzubiente, forse non udibile, la parola di donna nello spazio pubblico, per chiedersi da dove parlino le donne, dal momento che la posizione di estraneità è loro imposta, se possano esprimersi, e quale il contenuto del loro discorso.

Come è evidente, si tratta di superare il livello – in questo contesto superficiale ed esteriore – relativo alla rappresentanza (o sotto-rappresentanza) politica femminile, come anche il dibattito sulla difficile espansione della parità fra i sessi nella società civile e nella vita politica, o ancora la constatazione di una democrazia incompiuta, a causa dell'asimmetria di potere politico e di partecipazione che si verifica (p.e. in Italia), argomenti pure importanti, per situarsi con autorevolezza sul piano teorico.

In riferimento a Loraux, ma anche agli studi più recenti della riflessione femminista, possiamo chiederci: come disegnare uno specifico femminile nell'*agorà* pubblica, che non sia il solito *topos* della 'madre'? Loraux afferma – in una pagina problematica – che Antigone difende il *genos*, il clan familiare e si mette al posto della madre, luogo di generazione dei figli, i quali tuttavia nascono destinati per la famiglia o per la città e questa, a parere della studiosa, è l'ambiguità del *genos*, naturale e patriarcale, ma anche civico e politico. Tuttavia, secondo Loraux, pur riconoscendo il valore pubblico del suo agire, il gesto della fanciulla è un atto impolitico, semplicemente assimilabile alla conclusione consueta ed usuale dei riti dovuti ai morti, laddove per cogliere in lei una antesignana del

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

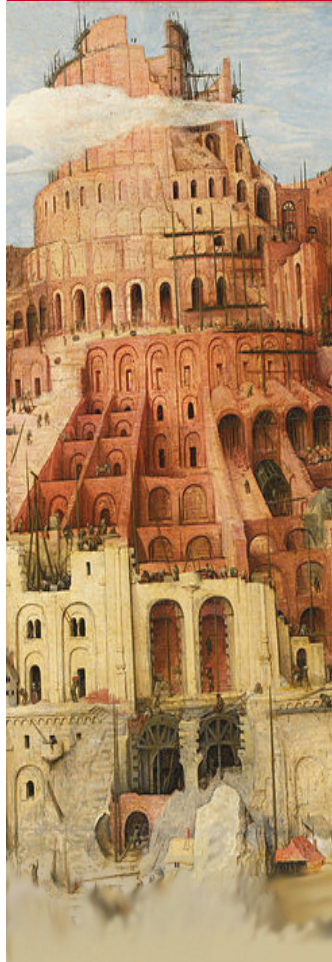
Libri ed eventi

femminismo, bisogna dimenticare ed oltrepassare i limiti della specificità greca, sovvertire quel pensiero.

Ritengo che nel presente testo di B@bel si mostri come il tema richieda risposte altre, anche allargando lo sguardo oltre Antigone. L'azione femminile infatti non è più, come del resto quella di Antigone, riconducibile unicamente alla famiglia, all'*oikos*, non è un atto privato, ma si iscrive nello spazio pubblico; come affermano Hegel e Lacan, in riferimento alla tragedia di Sofocle, emerge un problema topografico, due territori si fronteggiano, quello della città e quello della famiglia, la tradizione chiede che si debbano rispettare le divisioni mediante la sottomissione (da qui i rimpianti di Antigone per l'ingiustizia perpetrata alle donne) e il dramma irrompe perché non c'è una soluzione. Non si può dimenticare come una categoria tipicamente lorauniana sia la *stasis*, la più dura delle divisioni, e a Tebe si è svolta una guerra tra fratelli, da cui tuttavia audacemente Loraux elabora una visione dinamica della città, affermando che la *stasis* è da intendere quasi come cemento della comunità (*La città divisa*), e la studiosa focalizza 'il legame della divisione'.

Ricordando la citazione iniziale la tragedia – e non solo quella per Loraux – mette in scena una doppia questione: l'accesso delle donne (e non unicamente le madri) all'*agorà*, quindi il loro diritto ad una parola più articolata che non il canto dell'usignolo e la tematica di ciò che vogliono esprimere le donne, attraverso questo canto.

Proprio gli studi di Loraux sul lutto delle donne sono una preziosa base di partenza per ulteriormente approfondire il tema politico: se l'interpretazione della pensatrice francese definisce il lutto come una forma di canalizzazione dell'eccesso femminile, proseguendo l'argomentazione ci chiediamo se tale *pathos* sia specificamente femminile o sia un portato culturale e politico, e si individua questa seconda alternativa. Inoltre si può disegnare una



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



presenza delle emozioni nella città, cioè il valore politico delle passioni per una cittadinanza non-indifferente.

La conquista della cittadinanza pur essendo un dato non completamente acquisito, è un evento diffuso e rilevante, la soluzione definitiva tra una inclusione *tout court* e una presenza nella *polis* che sia portatrice di differenza non è stata ancora raggiunta ed è l'aporia del mondo in cui viviamo, a cui Loraux stessa (ma ricordiamo anche Agamben che, non per caso, ha pubblicato in una sua collana l'opera di Loraux) ha risposto con il significativo concetto di esclusione inclusiva (*La città divisa*).

Con l'espressione cittadinanza non-indifferente, innanzi tutto, si mira a una cittadinanza nella quale al superamento di discriminazioni sociali e politiche, e quindi all'affermazione dell'effettiva parità fra le persone, si affianchi la risoluzione di esclusioni e si affermi il valore della differenza, cittadinanza fondata su valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di eguaglianza e di solidarietà, che rappresentano il nucleo fondante dei diritti di cittadinanza, *ma che esprima la differente incarnata identità di ciascuna/o*. Solo in tal modo si può realizzare l'allargamento del concetto di cittadinanza a categorie storicamente escluse come le donne e gli stranieri, nei cui confronti ancora oggi si presentano problemi ad un pieno accesso.

In secondo luogo cogliere – di più dare cittadinanza – alle passioni nell'*agorà* consente di delineare una sfera pubblica come zona in cui si intrecciano, diritti, emozioni e interessi sociali. È il filone riflessivo di quella che Charles Taylor chiama 'cultura del sentimento' e Ágnes Heller, a sua volta, definisce come 'comunità di affetti' e mostrano come Loraux sia al centro delle tensioni e problematizzazioni degli interrogativi di ieri e di oggi, per offrire nuovi spunti di interpretazione, per fecondare l'elaborazione etico-politica contemporanea.

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

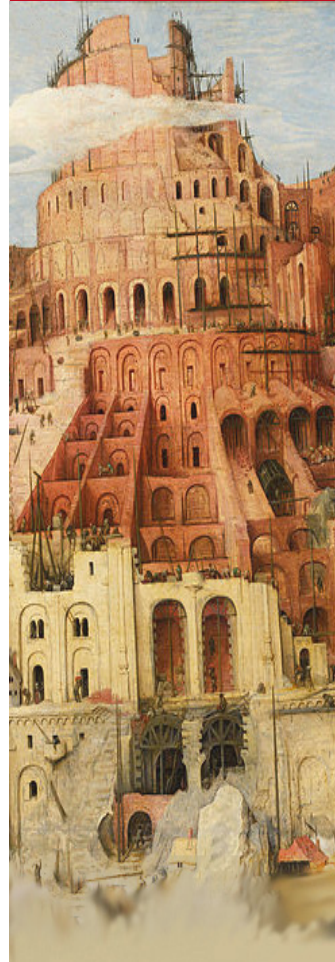
Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Considerare sentimenti ed emozioni come categorie politiche, che quindi consentono di evidenziare il valore della vita emotiva nella coesione sociale, permette infine di disegnare un individuo non già a-patico, egocentrico, insulare, ma relazionale, *reciprocus*, autonomo e libero, cifre tutte di una soggettività femminile e non solo.



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

a cura di *Federica Giardini e Federica Castelli*

Introduzione

Nicole Loraux*Corcira 427 – Parigi 1871. La 'guerra civile greca' tra due epoche**Un'opera, una vita***Claudine Leduc***Dans le pas de Nicole Loraux***Riccardo Di Donato***L'oblio nella memoria. La polis di Nicole Loraux***Gabriele Pedullà***Nicole Loraux, storica marxista dell'antichità***Violaine Sebillotte***Touchée par le féminisme. L'antiquité avec les sciences humaines**Una pensatrice del politico***Gabriele Pedullà***Oubli, clé du politique***Ana Iriarte***De l'oubli comme astuce du politique: Athènes 403-Espagne 1936***Alice Peschriggl***Les liens entre psychanalyse et historiographie dans «l'usage contrôlé de l'anachronisme» chez les Grecs***Catherine Darbo Peschanski***L'operatore femminile nell'analisi del politico greco***Federica Giardini***Le parole del Contr'uno*

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

Federica Castelli

L'escluso che sempre ritorna. Conflitto, divisione e differenza

Maria Eleonora Sanna

L'autonomie indéterminée ou le politique à l'épreuve des expériences d'Antigone la séditieuse

Riccardo Chiaradonna

Il Socrate di Nicole Loraux



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



Federica Giardini e Federica Castelli

Introduzione

Il Tema di questo numero è dedicato a Nicole Loraux (†2003). Filologa della Grecia antica, dopo la formazione alla scuola di J.-P. Vernant, P. Vidal Naquet e M. Detienne, ha diretto il gruppo di ricerca ‘Histoire et anthropologie de la cité grecque’ all’École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Parte dell’opera di Loraux era già stata recepita in Italia, a partire dalle prime traduzioni degli anni Ottanta – *Come uccidere tragicamente una donna* (1988); *Il femminile e l’uomo greco* (1991); *Le madri in lutto* (1991); *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene* (1998); *La voce adolorata. Saggio sulla tragedia greca* (2001) – ricevendo l’attenzione di letterate, antichiste e antropologhe. Questa prima stagione della fortuna italiana della sua opera si è inserita in una fase delle ricerche particolarmente definita: da una parte, infatti, si era appena dato avvio progetto editoriale che interpellava la ricerca storica francese, culminato nella pubblicazione dei quattro tomi della *Storia delle donne in Occidente* a cura di Georges Duby e Michèle Perrot, nel cui primo volume peraltro troviamo un saggio dell’autrice (*Che cos’è una dea?*); dall’altra, il condiviso interesse per la ricerca storica si precisava all’incrocio con un’altra area di ricerca che in quegli anni prende il nome di ‘Studi delle donne’ e successivamente di ‘Studi di genere’. Dato il materiale su cui lavorava Loraux – l’epica, le tragedie, l’oratoria ateniese e in particolare l’orazione

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

funebre – saranno per prime le studiose di letteratura a fare riferimento alla sua opera, che viene recepita soprattutto per l'innovazione metodologica che apporta alla filologia, e che consiste nel mutuare dalla tecnica dell'ascolto psicoanalitico gli strumenti per l'analisi testuale. In questa prospettiva, anche il tema del femminile, ovvero delle singole figure e funzioni femminili che la studiosa fa emergere dalle fonti, viene accolto come una ulteriore articolazione del non detto o del non confessato che attraversa il discorso ufficiale.

In questo numero, attraverso i contributi selezionati, viene in primo piano come la portata della ricerca di Loraux arrivi oggi a delineare in modo originale anche il campo del pensiero politico. Già nel 2006 la traduzione di *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, presso la casa editrice Neri Pozza, nella collana diretta da G. Agamben, aveva preannunciato una nuova fase della ricezione italiana, stavolta più attenta a coglierne i tratti e le nozioni propriamente politiche – dalla guerra intestina alla memoria collettiva. Nei dieci anni trascorsi da quella traduzione si è data una produzione teorica che conferma questo orientamento: collocata nell'interlocuzione critica con le letture dell'antichità di tradizione marxista, Loraux si profila come pensatrice autonoma, capace di ridefinire la politica a partire dalla sua radice conflittuale – la *stasis* è una nozione su cui ritornerà a più riprese – senza però essere assimilabile ad altri classici del pensiero politico come C. Schmitt.

La divisione connaturata al politico viene vissuta dall'uomo greco come un trauma, le cui tracce e operazioni l'autrice rivela attraverso il lessico, gli slittamenti semantici, come anche attraverso le pratiche collettive, i rituali, che vincolano all'oblio. È su questo nodo che si innesta la possibilità di leggere i testi antichi come riferimenti per il contemporaneo: nell'intento di Loraux non



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



vale né una presunta invarianza antropologica della politica, che renderebbe possibile un'assimilazione storica tra antichi e contemporanei, né il canonico riferimento al passato come *exemplum* cui guardare dal presente. Piuttosto è nella stessa natura traumatica della divisione che si instaura una temporalità ricorsiva, tra sospensione del tempo vissuto e blocco del tempo storico, e che apre la strada a una lettura della crisi del politico come esperienza umana attraverso le epoche. Ecco dunque un modo di restituire quella paradossale, e così ben coltivata, relazione tra antropologia e storia, cui la studiosa aveva dedicato il proprio gruppo di ricerca.

La partizione dei saggi previsti per il Tema rende conto di questo nuovo sguardo. Nella traduzione italiana, pubblicata per la prima volta, del testo di Loraux, *Corcira, 427 - Parigi 1871. La 'guerra civile greca' tra due epoche* troviamo i motivi principali della sua ricerca: dalla ricostruzione degli usi del termine *stasis*, così come si danno in una situazione reale di conflitto interno a una comunità politica, alla possibilità di tracciare analogie e differenze con un altro momento storico, la vicenda della Comune di Parigi, anch'esso esemplare per la storia del pensiero politico, passando per le dinamiche non solo sociali ed economiche ma anche discorsive e simboliche, con cui la comunità cerca di risolvere di volta in volta il dissidio, ordinandolo in due parti simmetricamente contrapposte e, quando necessario, votandolo all'oblio. Tesi forte dell'autrice è che tale tensione sia connaturata alla dimensione politica e che dunque si ripresenti, sempre di nuovo e mai uguale, attraverso le epoche; ed è questa tesi che le permette di definire l'innovazione metodologica dell' 'anacronismo controllato'.

Prima di dare spazio ai saggi che individuano ed elaborano questi tratti del pensiero di Loraux, si è pensato di dedicare una seconda sezione, *Un'opera, una vita*, ai

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

testi di chi ha avuto l'opportunità di condividerne il percorso di ricerca. È infatti notevole come chi abbia lavorato con lei mantenga il ricordo non solo dell'opera ma anche della figura di studiosa: Loraux è stata una pensatrice, difficilmente ascrivibile al proprio genere per via del solo oggetto dei suoi studi – ha sempre avuto cura nel non ipostatizzare un soggetto generico come 'le donne' e 'il femminile' – ma senz'altro riconosciuta come autrice, autorevole per la finezza nell'uso e creazione degli strumenti di analisi tanto quanto per la generosità intellettuale, di cui testimoniano allievi e colleghi. In questo senso parlano gli scritti di Claudine Leduc, *Dans les pas de Nicole Loraux*, e di Riccardo Di Donato, *L'oblio nella memoria*, che nel rintracciare le tappe del suo pensiero ci offrono anche un ritratto a tutto tondo. I testi di Violaine Sebillotte, *Touchée par le féminisme*, e di Gabriele Pedullà, *Nicole Loraux, storica marxista dell'antichità*, sono di particolare interesse per la ricostruzione dei diversi paesaggi teorici in cui Loraux si è mossa producendo cambiamenti di rilievo, dall'approccio femminista e di genere negli studi antichi alla rinnovata riflessione sul politico a cavallo tra il XX e XXI secolo.

Arriviamo così al cuore del *Tema*, con l'ultima sezione *Loraux pensatrice del politico*. La selezione dei testi mira a far emergere i tratti principali attraverso cui si delinea il pensiero del politico nell'autrice. Abbiamo già detto della centralità dell'*oblio come chiave del politico* (Pedullà nella versione francese e ampliata della sua *Introduzione alla Città divisa*, inedita in Italia), cui si aggiunge, attraverso la pratica dell'anacronismo controllato, il testo dell'allieva di Loraux, che delinea una nuova figura delle dinamiche di reazione alla *stasis* nella Spagna della Guerra civile (Iriarte, *De l'oubli comme astuce politique: Athènes 403-Espagne 1936*). Su questa innovazione metodologica ritorna il saggio successivo, articolando in



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



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

modo specifico le diverse temporalità dei processi storici e dei processi psichici, come il trauma, e mostrando come sia proprio dall'interazione tra questi diversi regimi temporali che diventi possibile cogliere le dinamiche del politico, che altrimenti passerebbero inosservate (Pechriggl, *Les liens entre psychanalyse et historiographie dans «l'usage contrôlé de l'anachronisme»*). Il dissidio, ciò che rimane inaccettabile per il politico quando si voti alla pulsione d'ordine, presenta caratteristiche analoghe alla perturbazione e alla collocazione che viene riservata al femminile (Darbo-Peschanski, *L'operatore femminile nell'analisi del politico greco*); è questo un ulteriore tratto caratteristico della ricerca di Loraux che, non solo si impegna a non ipostatizzare il femminile fino a renderlo un 'operatore', ma per giunta permette di non separarlo, quanto al proprio funzionamento, dalle vicende stesse del politico e della sua temporalità (Giardini, *Le parole del contr'Uno*; Castelli, *L'escluso che sempre ritorna*). Il Tema si chiude su due figure tragiche: ad Antigone è dedicata una disamina che mette a confronto le letture di Butler e di Loraux (Sanna, *L'autonomie indéterminée ou le politique à l'épreuve des expériences d'Antigone la séditeuse*), mentre alla figura per eccellenza del pensiero politico antico, a Socrate, è dedicato il saggio conclusivo, che mette in rilievo la particolare lettura del testo platonico del *Fedone*, per mostrare al contempo l'approccio materialistico dell'autrice e l'intima connessione che riesce a cogliere tra l'elaborazione filosofica e politica (Chiaradonna, *Il Socrate di Nicole Loraux*).

Nicole Loraux

*Corcira 427 – Parigi 1871.
La ‘guerra civile greca’ tra due epoche**

Abstract:

In this essay – for the first time translated in Italian from French – Nicole Loraux puts to the test the practice of ‘controlled anachronism’, giving life to an unceasingly coming and going between the Athenian *polis* of the Vth century and the Paris Commune of 1871. Looking for an answer to the question «is it possible to talk of “modern *stásis*”?», Loraux interrogates greek politics and its collective imagination, establishing a dialogue with one of the symbolically most meaningful experiences of civil war in recent french history. In so doing, Loraux deconstructs the implicit automatisms of the historical academic framework, trying to gaze into classicity in all its own alterity.

Key-words: Athens; Paris Commune 1871; Controlled anachronism; *stásis*; Civil War

Per Miguel Abensour

Per Françoise Davoine

Per Jean-Max Gaudillière

La primavera è evidente, poiché
Dal cuore delle verdi Proprietà
Il volo di Thiers e di Picard
Spalanca ampiamente i suoi splendori

Arthur Rimbaud, *Canto di guerra parigino*, 1871

Non ne afferravo le parole [...] ma soltanto l’intonazione;
e ricordo che fin nel sonno mi fregavo le mani dalla gioia
di non dover riconoscere le singole parole
dato che appunto dormivo.

Kafka, *Descrizione di una battaglia*, traduzione di E. Pocar

* N. LORAUX, *Corcira, 427 - Parigi, 1871. La «guerre civile grecque» entre deux temps*, in EAD. *La tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie*, Seuil, Parigi 2005, pp. 31-60. Traduzione di Federica Castelli. Nota della traduttrice: là dove l’autrice faccia riferimento a opere in traduzione francese riportiamo l’originale lasciando l’eventuale riferimento di pagina dell’edizione francese. Nel caso esistano traduzioni italiane dei testi citati da Loraux verrà fornito il numero di pagina dell’edizione italiana, avendo cura di segnalare le eventuali discrepanze di traduzione tra l’edizione francese e l’italiana, con l’eccezione, però, dei casi in cui Loraux cita testi classici greci, in cui ci si atterrà alla traduzione fornita dall’autrice e non la versione italiana corrispondente.



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

Il tema di Babel

All'origine di queste pagine c'è un intervento presentato in Inghilterra, a Cambridge, nel maggio 1992, in occasione di un convegno chiamato 'The Greek Revolution' e dedicato alla democrazia ateniese tra passato e presente. Mi era stato chiesto di parlare della «*Stásis* ancient and modern», formula che non mancava di mettermi in imbarazzo. In effetti, anche se le modalità antiche della guerra civile, che è stata tradotta in modo molto approssimativo con *stásis*¹, sono in sé stesse determinate dalla radice greca della parola – a condizione tuttavia di non dimenticare che anche per i romani il termine *stásis* ha un senso, dal momento che alcuni storici antichi di Roma scrivevano in greco² – esitavo sull'interpretazione da dare allo strano sintagma '*stásis* moderna'.

Si trattava di studiare quello che gli storici dell'Antichità hanno detto e dicono oggi sulla *stásis*? Tale impresa sarebbe stata una bella sfida dal momento che – a eccezione di Fustel de Coulanges che fa delle lotte civili la questione centrale della storia delle città³, o di Moses Finley che fa rientrare la sedizione nella gamma delle determinazioni greche della politica⁴ – gli storici contemporanei della Grecia antica sono generalmente d'accordo nel conoscere la città soltanto sotto due stati: la *pólis* in pace, che guarda verso se stessa, nel funzionamento regolato delle proprie istituzioni, e la città combattente impegnata in guerre interminabili contro le altre città – cosa che porta a trattare la *stásis* come un episodio o un accidente, certamente ricorrente ma in fondo contingente, della vita civica. Un modo perfettamente classico di fare

¹ Il termine, derivato dal verbo *hístemi*, che indica l'azione dell'ergersi, designa nella lingua politica greca soprattutto la sedizione, la fazione, insomma, per farla breve, la guerra civile. Cfr. EAD., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, traduzione di S. Marchesoni, Neri Pozza, Vicenza 2006 (ed. orig., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997).

² Cfr. P. BOTTERI, *Stásis: le mot grec, la chose romaine*, in «Mêtis», IV, 1989, pp. 87-100.

³ Fustel vi insisteva già nella sua tesi *Polibio. Ovvero la Grecia conquistata dai Romani* (Parigi, 1856) e ne *La città antica*, Sansoni, Firenze 1972 (ed. orig., *La cité antique*, Parigi, 1864). Cito l'edizione curata da François Hartog (Flammarion, Parigi 1984), che vi rintraccia il principio stesso della decadenza del «regime municipale» greco a fronte dell'Impero di Roma (p. 401, p. 434 e p. 440) [N.d.t.: nella versione italiana cfr. il capitolo V, «Il regime municipale scompare», in *Ivi*, pp. 421-441). Nella stessa prospettiva, cfr. anche G. GLOTZ, *La città greca*, Einaudi, Torino 1955 (ed. orig., *La Cité grecque*, 1932).

⁴ M.I. FINLEY, *La politica del mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 157 (ed. orig., *Politics in the Ancient World*, 1983).

storia politica, ma inficiato da una fondamentale incapacità di trattare il conflitto interno come costitutivo della definizione greca del politico.

Si trattava dunque di affidarsi alla pratica anglosassone che consiste nel confrontare in modo sistematico l' 'antico' e il 'moderno'⁵ (Geoffrey Lloyd sarebbe stato capace di chiedermelo, lui che ha preso il posto di Finley, ma forse le mie sono congetture, forse sogno...)? Questo modo di procedere, che ha ricevuto un riconoscimento – e forse ha anche mostrato i propri limiti – nell'opera di Finley⁶, è minacciato dall'automatismo che caratterizza le figure della *retorica* ad uso degli storici, e si rischia seriamente di assistere, senza sorpresa e senza eccezioni, al rifiuto finale del 'moderno', respinto come criterio d'intelligibilità dopo esser stato usato nella costruzione dell'antico per contrasto. Per quanto riguarda la maniera americana di trattare questa opposizione, nata dai dipartimenti di 'Political Science' – che assume volentieri la posizione contraria, ossia quella di invalidare l'antico a favore del moderno, agghindato di tutte le virtù e utilizzato ogni volta per denunciare le insufficienze e le debolezze della politica degli antichi⁷ – ha tutto sommato poco a che vedere con un approccio storico fondato sul rigore.

Restava da cercare un'altra via, lontana dalla competizione tra queste due figure, troppo antitetiche e troppo generali, del tempo. Convinta per parte mia che la *fobia dell'anacronismo*, dal momento che giunge a svolgere un ruolo di censura molto potente, rischia alla lunga di rendere sterile la riflessione storica, sosterrò un approccio che non si proibisca un uso controllato dell'anacronismo nella storia politica, dal momento che il rapporto con il potere e con il nemico interno non è determinato solamente e interamente dalla sua iscrizione nella temporalità di un'epoca⁸.

⁵ Per evitare qualsiasi confusione su quel che in Francia indichiamo come epoca moderna (alla quale, in ogni caso, la Rivoluzione mette fine) ricordiamo una volta per tutte che il 'moderno' degli anglosassoni include il XIX secolo, quando non il tempo presente.

⁶ Il confronto viene esplicitato nel titolo *Democracy ancient and modern* (Chatto & Windus, Londra 1973; *La democrazia degli antichi e dei moderni*, traduzione di G. Di Benedetto, F. De Martino, Laterza, Roma-Bari 1997), ma viene anche portato avanti nel corso di tutte le numerose opere di Finley, poichè il suo progetto come storico è istituire l'antico come modello.

⁷ Per esempio, si insiste sulla chiusura della democrazia ateniese in nome di una concezione liberale e trans-storica della democrazia. Si veda la critica a questa corrente di pensiero condotta da Finley in *La politica del mondo antico*, cit., p. 127.

⁸ Cfr. LORAU, *Éloge de l'anachronisme in histoire*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*.

Il tema di Babel

Una guerra civile in tempi moderni

Può accadere che alcuni incontri siano illuminanti: così l'effetto di eco che in una dichiarazione di un membro della Comune ricorda – alla lettrice che sono – un ragionamento del Platone de *La Repubblica*⁹, cosa che, tuttavia, non significa che si debba schiacciare una cosa sull'altra. Perlomeno non bisogna escludere sin dall'inizio qualsiasi accostamento, tanto più che, per pensare le situazioni in cui un ordine stabilito vacilla, il ventaglio di comportamenti e di rappresentazioni di per sé non è illimitato. Se dunque, scegliendo di glossare 'stásis moderna' con 'guerra civile in tempi moderni', decido alla fine di tenermi su un solo esempio – la Comune di Parigi –, lo faccio con l'idea di procedere a un andirivieni il più sistematico possibile tra i comportamenti e i discorsi antichi e quelli che si radicano in un passato che si poteva ancora, fino a qualche decennio fa, giudicare abbastanza recente¹⁰.

La Comune di Parigi del 1871, e più precisamente la *semaine sanglante* – così come l'hanno chiamata i suoi protagonisti –, è questo esempio, che non sarà certamente trattato per sé, ma sistematicamente sottoposto alla griglia riflessiva di una storica della città greca. In ogni caso l'esempio è stato scelto per la sua pertinenza in quanto *guerra civile in tempi moderni*. Guerra civile francese (se non esclusivamente parigina), ma di cui tutti i testimoni hanno pensato immediatamente che il significato debordasse ampiamente i confini della Francia, la Comune

cit., p. 173.

⁹ PLATONE, *La Repubblica*, VIII, 556 d-e («Li abbiamo in mano nostra, perchè non valgono nulla»); Bergeret a proposito dei versagliesi: «li teniamo per lo stomaco, sono nelle nostre mani» (*Procès-verbaux de la Commune de 1871*, editi da Georges Bourgin e Gabriel Henriot, E. Leroux, Parigi 1924, t. I, «Mars-avril 1871», p. 506, seduta del 26 aprile 1871).

¹⁰ Si vedano le riflessioni di Michelle Perrot sull' 'angoscia' che ormai coglie lo storico del XIX secolo nella misura in cui «I tempi presenti hanno ampiamente rimesso in discussione [...] le certezze che tessevano il secolo che era oggetto di studio» (M. PERROT, *Écrire l'histoire du temps présent. Études en hommage à François Bédarida*, Edizioni del CNRS, Parigi 1993, pp. 252-256). Citerò inoltre la frase di Patrice Loraux «inabissamento e insurrezione, è l'una piuttosto che l'altra a segnare la Comune di Parigi? No», pronunciata durante un dibattito su Marc Richir, il 15 dicembre 1998. Si veda anche M. ABENSOUR, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, traduzione di G. Pintus, Inshibboleth, Roma 2015 (ed. orig., *Utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Parigi 2000).

è all'altezza della dimensione europea delle rivoluzioni del XIX secolo. Al fine di assicurare almeno un ambito omogeneo della ricerca, malgrado l'incolmabile scarto che separa le città greche dell'epoca classica dalla Parigi del 1871, sottoporro questo avvenimento alla stessa tipologia di indagine che uso per i documenti antichi – i testi – attraverso i quali ho l'abitudine di farmi strada nella ricerca. Questo significa che, dal momento che si studia la *stásis* utilizzando congiuntamente documenti 'grezzi' (decreti delle città) ed la loro elaborazione scritta (racconti degli storici, riflessioni politiche dei filosofi), lavorerò su dei testi a cui applicherò lo stesso trattamento, che si tratti di resoconti delle riunioni della Comune, che verranno citati più volte, o di racconti degli avvenimenti, scritti a caldo o quasi, dato che anche la 'Storia della Comune' divenne presto un genere letterario inaggirabile molto prima che Lissagaray avesse dato alla propria opera una forma definitiva¹¹. Senza dimenticare l'analisi portata avanti da Marx ne *La guerra civile in Francia*, dato che è sotto questo titolo che si conosce il discorso al Consiglio dell'Associazione Internazionale degli Operai, scritto in inglese e che Marx lesse a Londra il 30 maggio 1871, due giorni dopo la caduta dell'ultima barricata parigina.

Tra le ragioni che presiedono a questa scelta¹², bisogna aggiungere anche questo, che introduce nel dispositivo una complicazione – o un'eco – supplementare: la distruzione della Comune da parte dei versagliesi durante la *semaine sanglante*, descritta da Rimbaud, ha rievocato per numerosi testimoni il confronto, ricorrente e quasi necessario, con gli orrori che hanno segnato le guerre civili sul finire della Repubblica ro-

¹¹ La *Storia della Comune di Parigi* di Prosper-Olivier Lissagaray è stata pubblicata nella sua forma definitiva nel 1896, ma già dal 1872 Georges Lefrançais aveva pubblicato a Neuchâtel il suo *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*; anche le *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871* di Jules Andrieu sono state pubblicate immediatamente dopo l'accaduto.

¹² Avrei potuto tranquillamente optare per la guerra civile americana (1861-1865), che portò un gran numero di federati e confederati – uomini, bisogna pur dirlo! – a farsi uccidere, così come racconta William Faulkner in *Assalonne Assalonne!*. Questo eccellente libro, da leggere e rileggere – e che ho letto e riletto durante ogni estate passata nel Midi – tiene assieme la guerra di Secessione e il racconto, riportato da qualcuno che non ci ha capito molto, di un incesto. Cfr. W. FAULKNER, *Assalonne Assalonne!*, traduzione di G. Cambon, Adelphi, Milano 2001 (ed. orig., *Absalon, Absalon!*, 1936)

Il tema di Babel

mana, e in particolare durante la proscrizione sillana¹³. Se si specifica dunque che, nell'88 a.C., è proprio l'entrata nella città da parte dell'esercito di Silla che, secondo lo storico Appiano¹⁴, segna l'inizio delle guerre civili propriamente dette a Roma, si vedrà inoltre, in questo gioco di comparazioni incrociate, l'occasione per confrontare *stásis* che, etimologicamente, potrebbe non implicare nient'altro che l'idea di una presa di posizione, e *bellum civile*, che designa in modo esplicito una guerra tra cittadini. Confronto tanto più opportuno dal momento che, già nell'epoca classica in Grecia, *stásis* intrattiene, nell'utilizzo che ne viene fatto, rapporti complessi con la guerra (*pólemos*).

E questo mi riporta verso l'uso antico di *stásis*. Di fatto, occorre cominciare – e davvero ce ne stupiremo? – con il chiarire cosa sia effettivamente la *stásis* in Grecia antica, cosa che non va per niente da sé dal momento che il ricorso al nome greco delle lotte civili è spesso, per gli storici dell'Antichità, un modo elegante di evitare decisamente ogni restituzione che sia sistematica sulla natura del processo designato.

Questa deviazione sull'antico non è che un ritardo o una lunga digressione prima di arrivare all'essenziale? Spetta al lettore giudicare; spetta al lettore soprattutto volersi sentire interessato da queste storie tanto lontane ma così vicine su cui, senza saperlo o almeno senza accorgersene troppo, gli storici moderni della Grecia antica proiettano le questioni essenziali del loro presente. Poichè, per quanto sia distante da noi la Grecia antica, dal momento che non abbiamo rinunciato nè a comprendere i fatti greci nè a esserne sempre e ancora influenzati, forse è proprio, c'è da scommetterci, nella storia di quei momenti che il tempo, a forza di essere fuori dai propri cardini, si coniuga con il presente più di quanto lo storico non avrebbe pensato e di certo voluto.

¹³ K. MARX, *La guerra civile in Francia*, Lotta Comunista, Milano 2007 (ed. orig., 1871), p. 55, pp. 90-91 e pp. 94-95. Stesso riferimento anche in Louis Fiaux, autore di *Histoire de la guerre civile de 1871* (Charpentier, Parigi 1871), dedicata a Victor Hugo: le proscrizioni di Silla, «gioco da ragazzi» (p. 566), Silla (p. 567); cfr. anche p. 475, p. 578 e p. 587. Nella sua introduzione all'edizione tedesca di *La guerra civile in Francia* (1891), Engels, dopo aver evocato, a proposito del 1848 in Francia, le «guerre civili che prelusero al tramonto della Repubblica romana», aggiunge: «Eppure il 1848 non fu che un gioco da ragazzi in confronto con la furia del 1871», *Ivi*, p. 13.

¹⁴ APPIANO, *Bella civilia*, I, 269, 60.

Un Aristotele marxiano

Mi occorre dunque innanzi tutto ricordare alcuni grandi dibattiti che si concentrano su questo termine. E, in primo luogo, quello dell'istanza ultima di intelligibilità.

Tra gli storici dell'Antichità sembra essersi riaperto un vecchio conflitto, anche di recente, sul tema dell'interpretazione – in ultima istanza 'socio-economica' oppure tutta politica – che occorre dare al fenomeno della *stásis*. Nella prima ipotesi, la politica non sarebbe che uno schermo, che dissimula più o meno bene la realtà dei conflitti d'interesse economici; nell'altra, è il terreno esclusivo delle lotte e delle rappresentazioni che i suoi attori si danno.

Da un lato, come se la politica non fosse che un velo o una maschera¹⁵, l'ultima parola spetta all'affermazione che «*questioni di sostanza* [...] stavano dietro all'interesse popolare per [...] il conflitto politico»¹⁶. Ma, dall'altro fronte, si risponde che la *stásis* è stata sempre e innanzi tutto un fenomeno politico, dal momento che è così che essa veniva *percepita* da coloro che vi si impegnavano¹⁷. Che sia o meno sufficiente, questa risposta ha almeno il merito di prendere in carico gli stessi termini in cui i Greci hanno pensato la questione e, se i testi presentano sempre la *stásis* «come conflitto politico o costituzionale»¹⁸, va da sé che solo una decisione o un riflesso – entrambi tipicamente marxisti e, nel caso, infinitamente ortodossi – possono condurre lo storico a rappresentarsi la distanza che separerebbe la realtà sociale, dotata di tutta la legittimità che si attribuisce al 'reale', e l'ideologia, concepita come illusoria per definizione.

Ora, fatto più sconcertante che mai, si dà il caso che il sostegno a tali

¹⁵ «La *stásis* era manifestamente uno scontro di interessi, nulla di più, che avesse o meno la copertura della retorica sulla giustizia o la "vera" eguaglianza», FINLEY, *La politica nel mondo antico*, cit., p. 198. Non condivido, ma proprio per niente, questa tesi, come si sarà capito.

¹⁶ *Ivi*, p. 163. [Il corsivo è mio].

¹⁷ Non sorprende che sia Finley a essere oggetto dell'analisi di Thomas J. Figuera dedicata alle *stáseis* nella storia di Atene, in cui 'scopre', dopo molti altri, come all'interno di questa città l'evoluzione abbia proceduto nel verso di un aumento di politica e di una diminuzione del conflitto sociale. (T.J. FIGUERA, *A Typology of Social Conflict in Greek Poleis*, in A. MOLHO, K. RAAFLAUB, J. EMLÉN, a cura di, *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1991).

¹⁸ FINLEY, *La politica nel mondo antico*, cit., p. 166.

Il tema di Babel

affermazioni sia lo stesso testimone che i due schieramenti chiamano a comparire, un testimone chiamato Aristotele. È su *La Costituzione degli Ateniesi* che i fautori della città tutta politica fondano le loro analisi, mentre un marxista come Sainte-Croix si appella più volentieri all'autore della *Politica*, considerato come «il grande esperto di sociologia e politica della città greca»¹⁹, e a questo titolo presentato come il predecessore di Marx. Fermiamoci un momento su questo Aristotele marxiano.

Accreditato di un'attenzione impeccabile per i fattori economici che, si suppone, determinano ogni comportamento politico, il filosofo è invitato a testimoniare del fatto che ogni *stásis* trae origine dalla contestazione sulla proprietà, come se Aristotele enunciasse questa opinione a proprio nome quando invece si prende bene la premura di attribuirla ad «alcuni» (*tines*) non ulteriormente precisati²⁰. Senza dubbio esiste un Aristotele per il quale «è la povertà che produce la *stásis*». Per questo Aristotele non è, come in Platone, solo la città oligarchica ad avere la tendenza a dividersi in due parti – quella dei poveri e quella dei ricchi – ma ogni tipo di città, dal momento che ognuna è costituita da due parti la cui opposizione si sovrappone interamente alla divisione tra coloro che possiedono delle risorse (*eùporoi*) e quelli che non ne possiedono (*áporoi*), indicati anche come «gli illustri» (*gnórimoi*) e «gli equi» (*epieikeîs*), dinanzi alla maggioranza (*plêthos*)²¹. Ma, per quanto lo si voglia credere, l'idea di questo Aristotele sociologo non resiste a una rilettura d'insieme della *Politica*, dal momento che non saprebbe assolutamente rendere conto della complessità dell'analisi delle cause della guerra civile che il filosofo elabora nel libro V.

L'economia vi riveste un certo ruolo, ma solamente sotto il titolo di ricette e rimedi da applicare al male civico e, anziché individuare costantemente la divisione della città in due classi come la sola e unica fonte di conflitto, succede che questa rivesta il ruolo di causa sussidiaria²². Se,

¹⁹ G.E.M. DE SAINTE-CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Gerard Duckworth & Co., Londra 1983, pp. 78-79.

²⁰ ARISTOTELE, *Politica*, II, 1266 a 37-39 («taluni», *tines*); questo testo sarà riletto assieme a quello di Sainte-Croix, *Ivi*.

²¹ Si veda ad esempio ARISTOTELE, *Politica*, II, 1265 b 12, così come V, 1315 a 31-33 e 1316 b 6-10 (da confrontare con PLATONE, *Repubblica*, VIII, 551 d).

²² *Ivi*, V, 1308 b 32-36, così come 1304 a 38 (all'interno del quale si presterà attenzione

d'altronde, piccole cause (come, a Mitilene, una questione di ereditiera da sposare²³) possono produrre grandi effetti, dobbiamo per contro supporre che a partire da una causa essenziale possono derivare effetti trascurabili? Anche se ha davvero avuto occasione di constatare che l'eguaglianza economica non è sufficiente nel prevenire le lotte civili²⁴, nel libro V Aristotele evita di porre la questione in modo così esplicito, preferendo produrre instancabilmente la lista, ai nostri occhi alquanto eterogenea, delle cause della guerra civile (*stásis*), in cui l'inserimento di nuovi cittadini compare assieme all'esistenza di magistrature a vita o alla rivalità tra fratelli, in cui il cadetto si rivolta contro i privilegi del primogenito. Infine e soprattutto, se la distribuzione di eguaglianza è a più riprese e con insistenza indicata come fonte essenziale di ogni conflitto, i ragionamenti sul suo aumento o diminuzione sono ovviamente politici tanto quanto, se non più, economici, e se, nel libro II, una ripartizione sembrava delinarsi tra i motivi economici, ritenuti propri dei poveri, e le ragioni che riguardano l'anima (*psukhé*) o la politica (nel sistema di pensiero greco, la differenza è tutto sommato trascurabile), che caratterizzano i fortunati di questo mondo, il libro V corregge questa impressione, ristabilendo una perfetta simmetria tra i due campi di cui si dice che, da ambo le parti, entrano in conflitto «quando [...] si trovano a partecipare alla costituzione (*politeia*) non secondo l'idea» che essi ne hanno*. Il che equivale a dire che ragioni puramente politiche sono sufficienti a spiegare una *stásis*.

Senza tuttavia vedervi un invito a passare con armi e bagagli dalla parte dell'Aristotele integralmente politico, attiriamo dunque l'attenzione su un passaggio del libro V della *Politica* raramente commentato, di cui occorre prendere sul serio la prima delle tre questioni che il filosofo giudica pertinenti in merito alla guerra civile. Prima di occuparsi delle cause, prima ancora di interrogarsi sulle poste in gioco, occorre, sostiene Aristotele, interessarsi ai dispositivi mentali – alle disposizioni d'animo

a quel *kai*, «ugualmente», della causa sussidiaria).

²³ *Ivi*, V, 1308 b 17-26 e 1304 a 4 e seguenti. Se si tratta dello stesso episodio si noterà che là dove Tucideide parla dell'armamento del popolo e della richiesta di una distribuzione di viveri (III, 27, 3), Aristotele parla di matrimonio e di amor proprio ferito.

²⁴ *Ivi*, II, 1267 a 38.

* *N.d.t.*: ARISTOTELE, *Politica*, V, 1, 1301 a, 37-39.

Il tema di Babel

che presiedono ai conflitti (*pôs ékhontes stasiázousi*)²⁵. In breve, di Aristotele occorre saper prendere tutto, senza scegliere una via d'accesso a scapito di un'altra. Questo equivale ad accettare una logica in cui le cause minori possono valere come quelle più ampie e in cui nell'ordine delle ragioni scatenanti la percezione dell'ingiustizia ha precedenza sulla determinazione quantitativa dell'eguaglianza.

È forse insensato sperare che gli storici, a cominciare da quelli dell'Antichità, rileggano queste pagine di Aristotele? Mi auguro almeno che, resi saggi – o del tutto disperati – dall'esperienza del tempo più recente, posti davanti all'evidente scacco delle griglie esplicative unidimensionali di fronte alle guerre civili che si sono riaccese ovunque, convinti infine – forse, ma non c'è cosa meno certa – dell'urgente necessità di accusare il colpo in ambito storico, accettino di lavorare contemporaneamente sui due registri. Che, senza rinunciare a concentrarsi su ciò che avviene dietro le quinte dell'azione, sappiano ascoltare il discorso degli attori sulla scena. Sfida sicuramente difficile, dal momento che non basta certamente sommare le due logiche, ma [occorre] convincersi che, essendo la causalità storica costituita da sovradeterminazioni, è importante rinunciare una volta per tutte alla ricerca della 'vera causa' per lavorare invece sulle modalità dell'articolazione tra i problemi che chiamiamo reali e quelli che, tutto sommato, lo sono altrettanto.

L'inammissibile guerra contro sé stessi

Una seconda controversia contrappone storici e specialisti della scienza politica sulla questione, altrettanto importante, e senza dubbio altrettanto mal posta, dello Stato – di quello che, quanto meno, si dovrebbe un po' esitare a nominare così nel definire una città.

È la debolezza istituzionale delle Città-Stato della Grecia antica la causa principale della *stásis*? L'idea non è certamente nuova – è in questo senso che, da Fustel de Coulanges fino a Glotz, sembra ovvio che solo una federazione abbia potuto proteggere le città greche dal particolarismo

²⁵ *Ivi*, V, 1302 a 20-22.

e dalla frammentazione che costituivano la loro fondamentale fragilità davanti all'Impero di Roma –, ma se ne ritroverà formulazione più chiara in una monografia americana del 1972, dedicata al concetto di *stásis* nella teoria politica greca, sullo sfondo di un confronto tra antichi e moderni che torna a vantaggio di questi ultimi, agenti, si presume di successo, di un costituzionalismo equilibrato²⁶. Incapaci di creare delle istituzioni che regolino efficacemente la divisione del potere politico, poco preoccupate di unire le parti attorno a tematiche comuni, le città greche sarebbero state per natura votate all'instabilità dal momento che, essendo la posta delle lotte «il governo stesso», il potere non poteva essere che 'monopolizzato' dalla fazione vittoriosa. In breve, fortunati siamo noi che conosciamo le virtù della democrazia liberale...

Sottraiamo questi sviluppi dalla loro teleologia moralizzatrice, riduciamoli alle conclusioni che riguardano il possesso indiviso del potere da parte dei vincitori, e si ottiene qui ancora una pagina di Aristotele:

[...] siccome tra il popolo e i ricchi avvengono tumulti e lotte, qualunque dei due ha la ventura di dominare gli avversari, non stabilisce una costituzione comune e basata sull'uguaglianza, ma si prende come premio della vittoria una superiorità politica, e gli uni creano la democrazia, gli altri l'oligarchia²⁷.

È ancora su Aristotele che si appoggia Sainte-Croix per constatare anch'egli che la *stásis* mirava essenzialmente al «controllo dello Stato». Affermazione fatta senza esitazioni, tanto più che, a trattare la *stásis* come fa, come una «lotta di classi politiche», si ritrovano senza difficoltà nella Grecia antica delle categorie che erano già state poste dall'inizio, cosa che permette infine di citare il Manifesto del Partito Comunista sul potere dello Stato come «il potere di una classe organizzato per opprimere un'altra»²⁸.

Da dove proviene quel disagio persistente che si insinua nella lettura di queste due analisi, convergenti anche se in linea di principio distanti su tutto? Non è solo il fatto che si rifiuti l'utilizzo della parola

²⁶ P. MUSTACCHIO, *The Concept of Stásis in Greek Political Theory*, Ph.D., New York University, 1972, pp. 90-94, pp. 190-191, pp. 195-196.

²⁷ ARISTOTELE, *Politica*, IV, 1296 a 28.

²⁸ DE SAINTE-CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, cit., pp. 286-287.

Il tema di Babel

‘Stato’ applicata a una città, e nemmeno il fatto che si esiti a epurare di ogni prospettiva agonistica – dunque di ogni valore aristocratico – l’espressione «premio della vittoria» (*nikes áthlon*), nel brano aristotelico citato. Il fatto è che, per aver lavorato sull’entità *pólis* nella sua semi-trascendenza, per aver constatato fino a che punto il modello della città *una e indivisibile* informava ad Atene il discorso e il pensiero²⁹, sono incline a pensare che queste analisi, nel caso siano corrette, non lo siano se non relativamente a una verità parziale. Senza dubbio occorre prendere in conto l’appropriazione della «costituzione» (*politeía*) da parte delle fazioni – cosa che, ogni volta, significa cambiarla – ma, sembra, si manca proprio l’essenziale quando, nella pratica della democrazia ateniese come nella riflessione dei teorici della *pólis* (che, si dice, non avrebbero denunciato abbastanza la debolezza delle istituzioni politiche greche), si misconosce l’esistenza del sentimento, diffuso ma acuto³⁰, che la città sia infinitamente di più che il luogo geometrico degli interessi di campi contrapposti.

Di questo sentimento che, pur non essendo stato nè codificato nè esplicitamente tematizzato, svolge di fatto nientemeno che una funzione di idea regolatrice, possono testimoniare solo le operazioni di pensiero. Se, nel solco della questione aristotelica del *pós ékhontes* (dello «stato d’animo»), si esaminano quelle [operazioni di pensiero] che la riflessione degli storici greci mette all’opera nel racconto delle *stáseis*, occorrerà affrontare il campo assai articolato della *ricorrente sostituzione dal riflessivo al reciproco*.

Poniamo che una città sia in preda alla *stásis*. Tucidide la definisce con ogni naturalezza «in guerra contro se stessa»³¹, nella misura in cui il soggetto e l’oggetto si confondono, e soprattutto nella misura in cui

²⁹ Cfr. LORAUX, *L’invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la «cité classique»*, Éditions EHESS-Mouton, Paris-La Haye 1981.

³⁰ Ne è la prova, nel libro III della *Politica*, lo sforzo di Aristotele per pensare la città nel tempo, sforzo che si scontra con la questione della *politeía*. Il fatto è che proprio come i Romani (cfr. Y. THOMAS, *L’institution civile de la cité*, in «Le Debat», 74, 1993, pp. 22-44), i Greci non hanno saputo pensare la città come persona se non a partire da una modalità negativa.

³¹ TUCIDIDE, IV, 71, 1: *he pólis (Megara) en mákhei kath’hautèn oúsa*. Si veda P. VIDAL-NAQUET, *Raison et déraison dans l’histoire*, prefazione a TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, a cura di e tradotto da D. Roussel, Gallimard, Parigi 2000.

L'esigenza implicita a ogni discorso civico è sempre quella di pensare la città come una sola, anche quando questa fa di tutto per dividersi, così che per raccontare le lotte civili, la tendenza, presso gli storici greci, è quella di sostituire regolarmente il riflessivo (*hautóús*, «loro stessi») al reciproco previsto (*allélous*, «gli uni gli altri»)³². Ma questo si dà in modo ancora più spettacolare nel racconto di Tucidide degli eventi del 410 a.C., in un tempo in cui la *pólis* ateniese era effettivamente scissa in due parti – la «città», tenuta dagli oligarchi, e il «popolo di Samo», ossia la flotta che, a distanza, combatteva per la restaurazione della democrazia. Quando, in questo racconto, lo storico de *La guerra del Peloponneso* evoca il progetto degli ateniesi di Samo di «salpare contro se stessi» (*epì sphâs autoús*)³³, cosa dobbiamo dedurne? Che in realtà il loro progetto era chiaramente quello di andare ad attaccare gli ateniesi della città e che, non ammettendo la realtà della divisione, lo storico ha semplicemente cancellato l'altro (gli altri, *hetérous*, l'altra parte) nell'identico? Senza dubbio il racconto vi guadagna in forza, arricchendo con una sola formula la cancellazione con una drammatizzazione molto efficace. Ma prima di ascrivere questa formulazione tra gli effetti narrativi, occorre anche rendersi conto di uno «stato d'animo» che è un dato di fatto. Indicare l'altro campo come se stessi implica che, sempre e ancora, la rappresentazione dell'altro come cittadino (concittadino) prevale sulla sua qualità di avversario e sedizioso. Che dunque, al di sotto della sedizione, domina, insistente, la rappresentazione dell'unità³⁴.

Tra il verbo *spheterízo* («impadronirsi») che in Platone indica il gesto tramite cui i vincitori si appropriano degli affari pubblici come di un bottino³⁵ e lo *sphâs autoús* che, nel racconto di Tucidide, cancella l'alterità dell'altra metà della città sotto la formula dell'inaffabile guerra contro se stessi, c'è, in un caso e nell'altro sullo sfondo della *stásis*, tutto lo scarto che separa due diverse concezioni della città. Diremo che si tratta dello scarto tra reale e ideale? Potrebbe darsi che le

³² Cfr. ERODOTO, VI, 92; TUCIDIDE, II, 65, 12; VI, 38, 3; VIII, 38, 3 come anche 86, 7, 92, 8 e 96, 2.

³³ TUCIDIDE, VIII, 86, 4.

³⁴ Si veda LORAUX, *Il legame della divisione*, in EAD., *La città divisa*, cit., pp. 159-198.

³⁵ PLATONE, *Leggi*, IV, 714 e 8; in 715 b 5, i beneficiari dell'operazione vengono chiamati «sediziosi e non cittadini» (*stasiotas all'ou politas*).

Il tema di Babel

cose siano più complesse.

Potrebbe darsi soprattutto che, per procedere in questo tipo di dibattito, occorra far chiarezza su cosa esattamente intendeva un antico Greco con il nome di *stásis*³⁶. Cosa che ci inviterebbe, noi storici moderni della Grecia quali siamo, a rimettere in dubbio la concezione implicita, al contempo limitata e troppo estesa, che noi stessi prendiamo in prestito gli uni dagli altri quando utilizziamo questa parola.

Cos'è che un Greco antico intendeva con *stásis*? Non solo una versione greca del termine romano «guerra civile»³⁷, che tuttavia non arriviamo a respingere come la più evidente delle traduzioni perchè in questo caso il nostro pensiero è romano, in sintonia con la nostra lingua – come, nel caso della Comune, lo erano, lo si è detto, i paragoni a cui ricorrevano i testimoni. Ma dal fatto che esistano in greco degli usi più o meno marcati di *stásis*, occorre dunque, contro ogni tradizione greca, arrivare a negare il carattere dominante della connotazione sediziosa che ha questa parola³⁸? Meglio interrogarsi sul suo utilizzo e sul suo funzionamento all'interno di un discorso civico greco.

La guerra civile nella storia

Nel proporre, a titolo di esercizio o come esempio, una piccola incursione nell'opera storica di Tucidide, non intendo limitarmi a ripetere o a commentare riflessioni che, in uno dei suoi grandi momenti di formulazione teorica, il più accreditato degli storici greci dedica in modo esplicito alla *stásis* come fenomeno e come sintomo³⁹, ma voglio interrogare il testo nella sua estensione – un testo che vuole essere la

³⁶ Si noterà ad esempio che ne *La Costituzione degli Ateniesi*, Aristotele non dà il nome di *stásis* ai due governi oligarchici della fine del V secolo ad Atene, che considera solamente come casi di «cambiamento di costituzione» (*metabolè politeías*); ebbene, una *metabolè* può aver luogo senza che vi sia *stásis* (*Politica*, V, 1303 1 13-14). Allo stesso modo Tucidide, a proposito del primo di questi due governi, parla di una *metastásis*.

³⁷ Tanto più che a Roma *stásis* si glossa con *seditio* e non con *bellum civile*; cfr. P. BOTTERI, *Stásis: le mot grec, la chose romaine*, cit.

³⁸ Come fa FINLEY in *La politica nel mondo antico*, cit., pp. 156-157.

³⁹ TUCIDIDE, III, 82-84.

semplice messa per iscritto di una memorabile guerra tra i Greci – a proposito di come utilizzi o meno questa parola.

Ora, occorre riconoscere – con grande sorpresa – che il capitolo su «ciò che non si chiama *stásis*» (e che tuttavia noi chiamiamo così) si distende per tutta la lettura. In questa categoria non si annovereranno solamente il primo dei due governi oligarchici ateniesi della fine del V secolo, che Tucidide chiama *oligarkhía*, in modo adeguato, o *metástasis* («cambiamento» o «cambiamento di stato»). Contro le sue abitudini di pensiero più radicate, lo storico dell'Antichità dovrà allo stesso modo includervi le lotte sociali più chiaramente indicate come tali, in cui il *dêmos* (il popolo) si oppone ai potenti (*dunatoi*) senza che la parola *stásis* venga mai utilizzata. Così nella città di Epidamno, di Lentini o di Mitilene, così a Samo dove la rivolta del popolo contro gli illustri si chiama *epanástasis* («sollevamento») e non *stásis*⁴⁰. Cosa che, forse, dovrebbe spingerci a una maggiore prudenza allorché, senza troppo rifletterci, applichiamo questa parola a delle lotte innanzi tutto sociali⁴¹.

Succede invece, e più di una volta, che sotto la dicitura «*stásis* nella città» al momento di menzionare le parti a confronto, Tucidide non ne nomina espressamente che una sola, lasciando implicita l'identità dell'altra; è dunque necessario sottolineare che è il popolo (*dêmos*) ad essere sempre nominato, mentre gli avversari sono senza volto, indicati solamente come «gli altri» o come «quelli che fanno la politica opposta»⁴². Come se, in ogni città, solo il popolo sia costituito a sufficienza da meritare di essere nominato⁴³, e ogni presa di posizione – non dimentichiamo che

⁴⁰ Epidamno, I, 24, 4; Lentini, V, 4, 2-5; Mitilene, III, 47, 3; Samo, VIII, 21, 1 e 73, 2.

⁴¹ Il caso differisce da quello della parola *mûthos*, studiato in M. DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, traduzione di F. Cuniberto, Bollati Boringhieri, Torino 2014 (ed. orig., *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Parigi 1981). Perché dal momento che la parola 'mito' appartiene alla nostra lingua, nulla – nessun ragionamento, nessuna dimostrazione – può impedirci di utilizzarla sul terreno greco, a prescindere da se questo nostro uso ricopra o meno quello di *mûthos*. Al contrario, *stásis* resta una parola esclusivamente greca, anche se gli ellenisti si concedono di utilizzarla come molte delle parole greche che non traducono, e per questo è utile ritornare sul suo senso propriamente greco.

⁴² A Corcira, IV, 46, 4; 48, 5 (*dêmos*); 46, 1; 47, 2; 48, 5 (i suoi avversari). Ma si ricorderà soprattutto il caso di Megara dove, contro il popolo o la maggioranza (IV, 66, 3 e 1) gli avversari sono «gli altri» (*hoi hétéroi/ hoi álloi*), IV, 68, 6 e 74, 2. A Mende, «quelli che fanno la politica contraria», IV, 130, 4.

⁴³ E questo nome, che può essere quello di un «partito», il partito democratico, è sempre

Il tema di Babel

questo è uno dei sensi di *stásis* – ha luogo in rapporto ad esso. Era già stato questo il caso, va tenuto presente, in epoca arcaica nella poesia di Solone che, molto prima di Clistene, includendo nella sua fazione il popolo, «in precedenza escluso da tutto», non lo aveva posto come forza politica effettiva⁴⁴. Sarà che, in tutta l'antichità, è nell'essenza del popolo il non essere una fazione? Oppure bisogna dar credito a Tucidide di qualche altra intenzione, più sottile o soprattutto più tortuosa?

Senza dubbio si osserverà che, nel racconto de *La Guerra del Peloponneso*, contro il popolo (*dêmos*) delle città, per tradizione amico di Atene, gli «altri» non hanno bisogno di essere espressamente designati come il numero ristretto (gli *oligoî*); basta evocare le loro simpatie per gli spartani. Cosa che mi porta ai casi, molto numerosi, in cui una lotta interna alla città viene alimentata col fuoco di una guerra esterna. Poiché nel suo momento di generalizzazione sul tema della *stásis* Tucidide ne fa una regola universalmente verificata e Platone riprende l'idea a sua volta ne *La Repubblica*⁴⁵, i moderni hanno avuto la tendenza a sopravvalutare questa spiegazione, impegnandosi inoltre a cristallizzarla trattando come pura e semplice determinazione qualcosa che non è altro che un impulso venuto dal di fuori⁴⁶. Ed è vero che il gioco di rovesciamenti ed equilibri nelle alleanze sembra prevalere più di una volta in una città sulle ragioni politiche o sociali di uno scontro tra cittadini, così tanto infatti il rimando a potenze estere obbedisce nel racconto a una legge di simmetrizzazione. Nella lingua spesso cifrata dello storico, essi non sono che «partigiani interni» che si oppongono a una fazione composta di avversari a questa politica. Ma non bisogna farsi ingannare. Se c'è simmetrizzazione, la *stásis* è chiamata in causa ben più che la guerra, così come, nel momento teorico [di Tucidide], essa viene indicata con il sintagma

anche virtualmente quello del *tutto* della città.

⁴⁴ Solone, in ARISTOTELE, *La Costituzione degli Ateniesi*, 12, 4, 22-23 (il popolo/ i suoi avversari). Clistene, in ERODOTO, V, 69.

⁴⁵ TUCIDIDE, III, 82, 1; PLATONE, *Repubblica*, VIII, 556e (dove *stásis* è per definizione innestata sull'esterno).

⁴⁶ Due esempi abbastanza recenti tra gli storici dell'Antichità: A. LINTOTT, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, Londra/Canberra, 1982, pp. 82-124; H.-J. GEHRKE, *Stásis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in der griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, C.-H- Beck, Monaco, 1985, pp. 268-308.

«in virtù della guerra civile», *katà stásin*⁴⁷. Perchè l'essenza stessa della *stásis*, al di là di tutte le determinazioni che inquadrano le lotte civiche, consiste nel presentarsi come il *genere stesso del conflitto nella città*.

È così che, più di una volta, nel leggere il racconto della guerra, si apprenderà, senza ulteriori specificazioni, che una città è «in preda alla guerra civile, *stásis*» (*stasiásasa*) o che i suoi cittadini sono in lotta (*stasiásanton*), che dei messi al bando sono stati esiliati perchè vinti in una *stásis* (ma questo non ci dice quale fosse il loro campo, indicazione che spesso non apparirà che molto più avanti), e abbondano le formule che evocano delle 'circostanze sediziose', senza però che in seguito vengano forniti dati precisi sul conflitto⁴⁸. In virtù di questa logica, apparentemente propria della storiografia greca poichè essa presiede allo stesso modo la narrazione erodotea⁴⁹, il verbo *stasiázo* non dovrebbe semmai avere altro soggetto che la collettività indivisa dei cittadini (le genti di Acanto, i megarici), come se questo affrontamento di due gruppi nemici avesse un impatto senza resti sulla totalità della città, impegnata in un'attività completamente civica⁵⁰.

Dal momento che, nella sua elaborazione di carattere generale sulla *stásis* (III, 82-84), Tucidide definisce quella di Corcira – nel 427 A.C. – come esemplare, il racconto che ne fa, troppo poco letto perchè generalmente trascurato a vantaggio del saggio di bravura che gli fa seguito, meriterebbe di essere studiato punto per punto alla luce delle osservazioni precedenti. Tuttavia, in questa sede mi basterà dare qualche indicazione.

Sviluppata nei dodici capitoli del libro III (70-81), la narrazione non dovrebbe – si pensa – tralasciare nessuna indicazione sull'identità delle forze in gioco. Ora, non è esattamente lì che risiede l'originalità del

⁴⁷ TUCIDIDE, III, 82, 2, così come III, 34, 1.

⁴⁸ *Ivi*, I, 18,1; V, 1; VI, 5, 1; VII, 57, 1.

⁴⁹ Per limitarsi a un solo esempio, molto notevole, si citerà il caso di Mileto. Erodoto descrive la città come «malata di *stásis*» (V, 28) e i cittadini come *stasiázontas* (V, 29), senza fornire quei nomi, molto eloquenti, delle due fazioni (i ricchi sono gli *aeínavutai*, coloro che «sempre navigano» o, più semplicemente «la ricchezza», *ploutís*; i poveri, la *kheiomákha*, la fazione di coloro che combattono a mani nude), definizioni che invece uno storico marxista come Santo Mazzarino si preoccupa molto di fornire (S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari 1972, t. I, pp. 82-83).

⁵⁰ Megarici, IV, 66, 1, dove il soggetto inespresso del genitivo assoluto *stasiásanton* si ricava dal lontano *Megarês*; Acanto, IV, 84, 2. Il massimo della generalizzazione si raggiunge in III, 82, 3 (*estasiáze...tà tôn póleon*).

Il tema di Babel

racconto, in cui, dopo aver debitamente accennato al popolo (*dêmos*) – che verrà sempre nominato in tutto il corso degli eventi –, lo storico, in modo tutto sommato tipico, arriva a caratterizzare gli avversari come «i pochi» o «gli oligarchi» (*oligoî*), che d'altra parte non appena nominati ridiventeranno, con discrezione, «gli altri»⁵¹.

Più notevole è l'effettiva discordanza che c'è tra questo lungo racconto, senza dubbio indirizzato verso delle formulazioni generali che vi fanno da conclusione, e l'inserito teorico, in cui è sistematica la simmetrizzazione tra due gruppi il cui comportamento e la cui retorica sembrano intercambiabili⁵². Infatti, prima di prendere il sopravvento, la volontà di simmetria ha dovuto adattarsi al lungo percorso di una narrazione attenta alla realtà dei fatti, in cui alla fine tutto è stato detto dell'essenziale dissimmetria che caratterizza le parti belligeranti. È così che le due fazioni (*amphóteroi*) hanno entrambe cercato rinforzi tra gli schiavi, ma la maggior parte di essi si è schierata con il *dêmos*, cosicché, più imparziale di quanto non credesse egli stesso nel momento in cui elaborava la sua teoria, è nel racconto che lo storico Tucidide svolge il suo programma di verità. È vero che il tono era stato dato fin dall'apertura, quando la prima frase si impegnava a correggere l'indeterminazione dell'osservazione iniziale «I corciresi [...] erano in preda alle lotte civili (*estasiázon*)» – dando tutte le indicazioni necessarie circa la responsabilità del conflitto. La *stásis* regnava fin dal ritorno dei prigionieri, rilasciati dai corinzi perché si impegnassero alla defezione della loro città da Atene⁵³.

Così procede il racconto della più celebre delle 'guerre civili', ri-mediando ai propri silenzi con la densità improvvisa dell'informazione, aspirando a una simmetria perfetta ma fornendo in anticipo al lettore tutti gli elementi per metterla in dubbio – in caso in cui davvero lo si voglia fare – perché le azioni e le reazioni, le vittorie e le sconfitte degli uni e degli altri non vengono taciute.

⁵¹ TUCIDIDE, III, 74, 2 (*hoi oligoi*); III, 75, 5 (*hoi alloi*).

⁵² Cfr. LORAUX, *Thucydide et la sédition dans les mots*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 81.

⁵³ Si ritrova di nuovo l'infernale competizione tra l'influenza esterna e il conflitto interno latente. I prigionieri vengono rilasciati per distaccare Corcira da Atene, ma le ostilità sono aperte dagli avversari del popolo – e, questa volta, tale determinazione è proprio interna alla città.

È giunto il momento di porre la domanda: con l'aiuto di Tuciddide, cosa capiamo della *stásis*? Risponderò che nel contare, come poc' anzi, i punti di presenza e assenza del termine, nel constatare che, regolarmente, il verbo *stasiázo* ha per soggetto la collettività dei cittadini – proprio quella che, nell'adagio greco preferito dagli storici dell'Antichità greca «gli uomini sono (o fanno) la città» (*ándres pólis*), definisce con esattezza la *pólis*⁵⁴ – ci si accontenta forse di verificare il carattere interamente politico del processo, sia che un tale risultato sia da imputare alle convinzioni di Tuciddide o a un vincolo ideologico in forma di un'evidenza greca condivisa. Ma nel percorso si sono delineate altre piste, che aprono definitivamente la via al confronto tra l'antico e il 'moderno'. Penso innanzi tutto allo sforzo tucidideo per simmetrizzare la dissimetria e al legame complesso che, nel racconto della guerra, *stásis* intrattiene con *pólemos*, la guerra all'esterno che alimenta la sedizione, ma anche battaglia nelle vie della città. È su questi due assi che si può adesso proseguire nell'indagine, tra la Corcira sediziosa del 427 e la Parigi insorta del 1871.

Equalizzazioni greche, dissimetrie moderne?

Del saggio di bravura tucidideo sulla *stásis*, direi volentieri quel che si è potuto dire sull'*Antigone* di Sofocle, ossia che porta all'eccesso le due parti in equilibrio⁵⁵. Senza dubbio Tuciddide ha le sue ragioni, o almeno ha una ragione molto forte per procedere a una simmetrizzazione simile. Questa ragione si chiama potere (*arkhê*), o piuttosto desiderio di potere, indicato come *pleonexía* o *philotimía* a seconda se, pensato nel suo rapporto al possesso o agli onori, esso è avidità o soprattutto ambizione. Ma una volta operata questa distinzione tra il desiderio della quantità e quello della qualità, non è più necessario distinguere democratici e oligarchi, sussunti insieme nella categoria di «capi nella città»

⁵⁴ Su questo adagio e sulla sua fortuna presso gli storici della Grecia antica cfr. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, cit., pp. 273-284.

⁵⁵ F. HÖLDERLIN, *Remarques sur Antigone*, in traduzione francese di F. FÉDIER, in *Œuvres*, Gallimard, Parigi 1967, p. 966 (ed. orig., *Anmerkungen zur Antigone*). Su *Antigone*, cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Feltrinelli, Milano 1991.

Il tema di Babel

(*hoi...en taîs pólesi prostántes*)⁵⁶ che caratterizza entrambi nel momento della loro vittoria, così che agli uni e agli altri (*hekáteroi*, «i due partiti»⁵⁷) viene destinata la stessa unica analisi. Stessa volontà di impadronirsi delle istituzioni e, così come al termine di un duello, di trattare gli affari pubblici come un premio per il fervore sedizioso (*tà... koinà... áthla epoioúnto*, dice Tucidide, di cui forse si ricorda Aristotele quando parla di «premio della vittoria»), stesso impegno in una competizione volta a vincere su tutti gli altri – e non è chiaro quando questo coincida esclusivamente con il vincere su coloro che sono dalla parte opposta.

Ragionando in questo modo, Tucidide non è certo un innovatore. Solone, già prima di lui, dopo aver distinto le due parti avversarie – il popolo da un lato, i potenti e i ricchi dall'altro – li rende eguali davanti alla sua volontà di «non lasciare vincere ingiustamente né gli uni né gli altri». Il legislatore ateniese era comunque il detentore di una magistratura (*arkhé*) e poteva, pertanto, adoperarsi effettivamente a cancellare le differenze tra il 'buono' e il 'cattivo' stabilendo delle leggi che avessero lo stesso valore per l'uno e per l'altro⁵⁸. Ma Tucidide? Al di là delle ragioni che assegna al parallelismo dei comportamenti faziosi, quale logica lo conduce dunque, nei suoi momenti teorici, a postulare una simmetria così perfetta tra i due campi?

Eppure si potrebbe facilmente scommettere sul fatto che, in ogni *stásis*, uno storico greco potesse trovare molteplici motivi per privilegiare le situazioni di disequilibrio. A cominciare dalle considerazioni sul numero. Se l'importanza numerica delle due parti serve più di una volta sul piano simbolico a conferire loro un nome, che ne è di quando la maggioranza e la minoranza si affrontano realmente? Quando, per esempio, il *dêmos*, che è il gran numero o la maggioranza (*plêthos*), si oppone in combattimento a quelli che vengono chiamati gli *olígoi* e che fanno in quel momento la dolorosa esperienza della debolezza dei loro effettivi? Platone lo segnala in modo ironico e in effetti, se nel racconto

⁵⁶ Cfr. TUCIDIDE, III, 82, 8. In Aristotele, *pleonexia* e *philotimia* corrisponderebbero rispettivamente alla versione democratica e oligarchica di questo desiderio, ma non è certo che Tucidide faccia la stessa distinzione.

⁵⁷ Rinforzato ancora in III, 82 con *oudéteroî*, «nessuna delle due parti» e da *amphóteroi*, «dagli uni e dagli altri».

⁵⁸ Cfr. LORAU, *Solon au milieu de la lice*, in Ead, *La tragédie d'Athènes*, op. cit., p. 145.

di Tucidide il *dêmos* di Corcira ha la meglio sugli avversari, non è solo perchè vanta una superiorità di posizione, ma anche per il vantaggio numerico⁵⁹. Vero è che ogni greco sa che un disequilibrio numerico può essere aggirato con l'astuzia – contro la democrazia gli oligarchi non hanno certo paura di farvi ricorso –, e persino annullato tramite il valore guerriero – è il luogo comune aristocratico dell'*oligoî pròs polloî* (anche se pochi, essi vincono su un nemico superiore in forze). Così, nelle simmetrizzazioni tucididee, è necessario contrapporre altre forme di disequilibrio.

Se dovessi fare un esempio, e senza tralasciare il fatto che le numerose testimonianze greche attribuiscono alle due parti la stessa quantità di atrocità⁶⁰, attirerei l'attenzione su una dissimetria tanto reale quanto ricorrente, di cui danno testimonianza gli storici greci quando nel corso del loro racconto evocano casi di riconciliazione accompagnati da una prestazione di giuramento.

Che si confronti, in Tucidide, l'atteggiamento degli oligarchi esiliati da Megara – un numero piccolissimo – che, una volta reintegrati nella città e nell'esercizio delle magistrature, fanno l'opposto di ciò che hanno dichiarato «con grandi giuramenti» e quello del popolo di Samo che, «senza tornare sul passato» (*ou mnesikakoûntes*), stessa cosa che avevano giurato i potenti – *oligoî* – di Megara, visse da quel momento insieme agli altri cittadini sotto il regime democratico; e che si accosti questo «da quel momento» all'«ancora adesso» (*éti kaí nûn*) di Senofonte, un po' sorpreso nel constatare che in seguito alla vittoria finale sugli oligarchi, alla fine del V secolo, il *dêmos* ateniese rispettò decisamente i suoi impegni⁶¹. Sebbene, se si vuole, si possa sempre rispondere che solo gli spiriti forti erano capaci di tradire un giuramento e che questi si ritrovano più facilmente tra le file degli etèri aristocratici (come il celebre caso di Crizia).

⁵⁹ PLATONE, *La Repubblica*, VIII, 551 d; TUCIDIDE, III, 74, 1 (*pléthei proukhon*).

⁶⁰ Le atrocità commesse dal popolo di Corcira contro gli oligarchi (TUCIDIDE, IV, 48, 4) ricordano a vario titolo il trattamento che i versagliesi infliggeranno ai «Comunardi». [N.d.t.: in questo caso, come anche più avanti nel testo, Nicole Loraux utilizza il termine ottocentesco *communeux* anziché il più conosciuto *communards*, riprendendo la voce fornita dal *Dictionnaire de la langue française (1863-1877)* di Émile Littré].

⁶¹ TUCIDIDE, IV, 74, 2-3 (Megara); VIII, 73, 6 (Samo); SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 43.

Il tema di Babel

Ma il fatto è questo. Quando il locutore è greco, parlare della *stásis* porta regolarmente a simmetrizzare le posizioni, nell'idea che tale equilibrio sia la soluzione immaginaria dei problemi posti dal conflitto. Così, un frammento di Democrito afferma che «per i vincitori e i vinti la rovina è la stessa»⁶², come se la sedizione distruggesse anche quelli che hanno avuto la meglio. Ma chi è che non vede che questa equalizzazione del vincitore e del vinto è ancora una volta un modo di ricostruire in maniera fittizia, anche nel disastro, l'unità della città? In modo analogo, parlare di due fazioni nella stessa lingua, con le stesse parole, porta a riunificare a livello testuale la comunità divisa. Ed è a un desiderio analogo che, nella piccola città siciliana di Nakone, obbedirà una procedura assai reale di riconciliazione⁶³, basata sulla costituzione iniziale e formalizzata di due gruppi di trenta avversari, come se le due parti avverse si equivalessero numericamente – felice astrazione dell'aritmetica civica!...

Definirei volentieri questa tendenza equalizzante come una legge costitutiva di ogni racconto della *stásis*, che si tratti della narrazione di uno storico o della versione che una città si dà a proprio uso rispetto alle proprie lotte intestine, oggettivate e messe a distanza nella premessa a un decreto di riconciliazione. Cosa che implica che ogni volta il verbo *stasiázein* venga coniugato alla terza persona⁶⁴ e mai alla prima. Chi dirà mai *stasiázo*, *stasiázomen*, indicando così se stesso come sedizioso? E chi, nella letteratura greca – la tragedia – può dire «la mia fazione» se non le Erinni, incarnazione della guerra intestina⁶⁵?

Così senza dubbio non potremo mai «ripensare la *stásis* dal punto di vista di coloro che la agiscono»⁶⁶, cosa che comporta il fatto che, sempre tenuta distanza o posta al passato, essa sia segnata al negativo in modo costante e accentuato, mai rivendicata al presente come l'essenza

⁶² DEMOCRITO, fr. 249 Diels-Kranz.

⁶³ Testimoniato da un documento epigrafico del III secolo A.C.; Cfr. D. ASHERI, *Osservazioni storiche sul decreto di Nakone*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 12, 1982, pp. 1033-1053. Cfr. anche LORAUX, *La Città divisa*, cit., pp. 327-345.

⁶⁴ Sia che questa terza persona coincida con la collettività dei cittadini, come nel racconto storico, o con la parte opposta, indicata dall'altro campo come fautrice di *stásis* (così gli oligarchi visti dal capo democratico siracusano Atenagora: TUCIDIDE, VI, 36, 2 e 38, 3-5).

⁶⁵ ESCHILO, *Eumenidi*, 311 (*stásis hamé*).

⁶⁶ P. BOTTERI, *Stásis: le mot grec, la chose romaine*, cit., p. 87.

stessa, eminentemente positiva, del politico. Vincolo della lingua o del pensiero, chi mai potrà deciderlo? Non è sicuro in ogni caso che la sua portata sia limitata alla Grecia antica, nè solo all'antichità greco-romana nel suo insieme. E qui mi si impone una deviazione verso la Comune di Parigi.

Nel discorso della Comune non si ritrova una rivendicazione serena della guerra civile, ma la constatazione di un grave stato delle cose («le circostanze di guerra civile in cui si trova coinvolta la Comune») la cui intera responsabilità viene fatta ricadere sui versagliesi⁶⁷, al punto che, il 24 maggio 1871, nel mezzo della *semaine sanglante*, il comitato centrale della Guardia nazionale potrà dichiarare solennemente: «abbiamo lottato soltanto contro un unico nemico, la guerra civile»⁶⁸.

Tuttavia, anche se viene identificata con la fazione di M. Thiers, il termine guerra civile è pesante e, nel corso delle lunghe sedute delle loro assemblee sembrerà che gli uomini della Comune, omettendone il nome, evitino di affrontare la realtà stessa della guerra civile. È per paura di questo termine che evidentemente i versagliesi li aggrediscono⁶⁹? O è a causa di una sottovalutazione dell'avversario, dato che, come scriverà efficacemente Marx, furono «[quasi dimentichi], nella incubazione di una nuova società, dei cannibali che erano alle [loro] porte!»⁷⁰?

Resta il fatto che, come per neutralizzarne la minaccia, preferiscono infine assegnare questo termine all'evocazione dei loro propri conflitti,

⁶⁷ G. BOURGIN, G. HENRIOT, a cura di, *Procès-verbaux de la Commune de 1871*, Leroux, Parigi 1945, t. I, p. 103, p. 131 (p. 307 per la citazione). Si noterà come un testimone quale Louis Fiaux, malgrado le sue reticenze nei confronti della Comune, corrobori interamente tale analisi (FIAUX, *Histoire de la guerre civile*, cit., p. 185, p. 269, p. 411, p. 625, p. 641). I lavori degli storici contemporanei invocano un maggiore equilibrio senza per questo confutare completamente questa analisi. Per Robert Tombs (R. TOMBS, *The War Against Paris*, Cambridge University Press, Cambridge 1981), i comunisti avrebbero avuto la loro parte di responsabilità, ma il governo avrebbe provocato l'insurrezione (pp. 6-7, sul 18 marzo) ed è la debolezza e non la forza dell'esercito che porta i versagliesi all'offensiva, il 2 aprile (p. 90).

⁶⁸ *Procès-verbaux...*, *op.cit.*, t. II, p. 522.

⁶⁹ Cfr. FIAUX, *Histoire de la guerre civile*, cit., pp. 401-402 (avvertimento di Thiers ai parigini). Su ciò che viene chiamata forza «regolare e legale» e quella che viene chiamata «forza insurrezionale [o] rivoluzionaria» si vedano le osservazioni di Lefrançais in LEFRANÇAIS, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, cit., p. 215.

⁷⁰ MARX, *La guerra civile in Francia*, cit., p. 83.

Il tema di Babel

in cui la maggioranza è contro la minoranza⁷¹. Senza dubbio, tra ‘giacobini’ e ‘socialisti’, il termine ‘guerra civile’ non è che una parola, e l’attacco dei versagliesi contro Parigi vedrà la Comune unita nella lotta; tuttavia questa concezione di guerra civile come interna al popolo insorto è moderna, esclusivamente moderna e non greca, se perlomeno si dà credito ad Aristotele quando afferma che «una lotta che contrappone il popolo (*dêmos*) a sè stesso, degna di essere ricordata, non si verifica mai»⁷².

Questo non toglie che, nonostante le reticenze che i discorsi di lingua greca hanno mostrato nell’utilizzarlo, il termine guerra civile rimanesse nel loro orizzonte. Ora, come per la *stásis*, forse il suo utilizzo si applicava esclusivamente ai casi di *affrontamento politico*. Nel pensare in termini di guerra civile, la Comune è caduta anch’essa in una logica simmetrizzante? Effettivamente, ci sono stati dei contemporanei che hanno ritenuto che si trattasse piuttosto di una guerra sociale, dal momento che «non sono più due partiti politici, sono due mondi in conflitto»⁷³. E, nel leggere le discussioni della Comune sembrerebbe che, più di una volta, la dimensione politica abbia proceduto a una cancellazione della «Rivoluzione sociale», tranne che nel riferimento ricorrente alla Rivoluzione del 1789 o del 1793, che fu oggetto di aspre discussioni⁷⁴.

Ed è interpretando questa guerra civile in termini di lotta di classe, come «la cospirazione della classe dirigente per abbattere la rivoluzione mediante una guerra civile [...]»⁷⁵ che Marx intendeva restituirla alla sua vera natura di *rivoluzione*, sottraendola così – in modo definitivo, pensava – a tutte le imprese di simmetrizzazione. È a questo titolo che mi interessa l’analisi di Marx.

La ricorderò a grandi linee. Che, nei fatti, l’intera responsabilità del conflitto sia da imputare ai versagliesi non è in dubbio, agli occhi di

⁷¹ *Procès-verbaux...*, *op.cit.*, t. I, p. 130, p. 493; t. II, p. 402, p. 417 e p. 429.

⁷² ARISTOTELE, *Politica*, V, 1302 a 12-13. Aristotele contrappone in questo passo la coesione del *dêmos* alle dispute ricorrenti tra oligarchi (che definisce *stáseis*, 1302 a 9-11).

⁷³ B. BUISSON, *Guerre civile et guerre sociale. Origine et portée de la révolution du 18 mars*, J. Noiriel, Bruxelles-Strasbourg, 1871.

⁷⁴ Cfr. l’intervento di Arnould durante la seduta del 25 aprile (*Procès-verbaux...*, *op.cit.*, t. I, p. 476); la «Rivoluzione sociale» (*Ivi*, t. II, pp. 349-350: Frankel; p. 373: dichiarazione della minoranza; p. 374, p. 426). Il riserbo delle occorrenze della parola «proletariato» può altresì servire da indizio.

⁷⁵ MARX, *La guerra civile in Francia*, *cit.*, p. 95.

Marx, tanto più che questi ultimi non sono stati fermati da quell'«orrore della guerra civile» che, tra i parigini, ha gravemente inibito ogni strategia di contrattacco⁷⁶. Ma, al di là delle circostanze storiche, è contro il carattere puramente repressivo del potere di Stato, «forma ultima, degradata, [...] di questo dominio di classe», «strumento riconosciuto di guerra civile» che la Comune si è sollevata⁷⁷. «Rivoluzione contro lo Stato», afferma Marx, ossia contro una «escrescenza parassitaria [della società]» che rivendica su quest'ultima una superiorità usurpata⁷⁸. Si registra tutto ciò che separa la Comune del 1871, così pensata, da una *stásis*, semplicemente finalizzata al progetto di impadronirsi di quelli che, in greco, si chiamano «gli affari comuni» (*tà koinà* [*prágmata*]) prima ancora di chiamarsi *politeía* e che non conosce altra superiorità che quella che i capi di fazione (*prostántes*) vogliono esercitare sulla città. Rivoluzione contro lo Stato? Che un tale progetto sia ancora da realizzare, che forse non dovrà mai accadere – e che di questo ci si debba rallegrare o rattristare – è un'altra storia, ma non una storia greca.

Per aumentare ancor di più lo scarto tra la Comune del 1871 e la *stásis* del 427 a.C., aggiungerei, proponendo questa formula di mia iniziativa, che per Marx la Comune fu una vera e propria *rivoluzione contro la guerra civile*. Situazione sicuramente impensabile nella Grecia delle città, che pensano sì il cambiamento delle costituzioni, ma non l'idea di rivoluzione⁷⁹, e in cui la *stásis* è senza dubbio una malattia della città, ma una malattia condivisa – Solone parlava di *demósion kakón* («male pubblico») – e in nessun caso appannaggio di una classe.

Lasciando l'analisi di Marx alla sua logica, che lo conduce infine alla necessità di distruzione dell'apparato di Stato da parte di un governo della classe operaia, possiamo ora tornare in Grecia con delle idee più chiare.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 60-61, p. 63-64, p. 67. Si vedano anche le lettere e le dichiarazioni di Marx e Engels in MARX, ENGELS, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Alegre, Roma 2011 (ed. orig., *Inventer l'inconnu. Textes et correspondances autour de la Commune*, 2008).

⁷⁷ MARX, *Scritti sulla Comune di Parigi*, Samonà e Savelli, Roma 1971, pp. 98-99, p. 120, p. 169.

⁷⁸ *Id.*, *La guerra civile in Francia*, cit. p. 72.

⁷⁹ Cfr. LORAUX, *Santo Mazzarino, la stásis e la "revolution"*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, op. cit., pp. 161.

Il tema di Babel

Pensata come interamente politica, la *stásis* rappresenta l'equilibrio febbrile delle situazioni bloccate, tranne per il fatto che, da una fazione o dall'altra – tramite la vittoria di una delle due fazioni – queste situazioni volgono infine al termine, in modo più o meno veloce. Con, comunque, delle differenze non trascurabili a seconda dell'identità del vincitore, ravvisabili nei testi direttamente nella narrazione e a volte, come in Tuciddide, in disaccordo con le affermazioni più generali.

Si noterà innanzi tutto che, da una democrazia a un'oligarchia, il passaggio può essere fatto senza il ricorso alla violenza⁸⁰, come nell'Atene del V secolo in cui, nell'insieme, gli abusi non arrivano che in un secondo momento. Ma il contrario non è vero e si è potuto affermare di non conoscere «nella totalità della storia greca, un solo caso di oligarchia che abbia lasciato il posto a una democrazia senza coercizione e tramite il semplice voto»⁸¹. E se, stando a Platone, esiste una regola generale secondo cui «la democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportata la vittoria, ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità, il governo e le cariche pubbliche»⁸², come potrò non soffermarmi, dopo molti altri, sulla sorprendente 'magnanimità'⁸³ del popolo (*dêmos*) ateniese nel 403, non proprio forse per farne l'elogio, dal momento che altri vi hanno provveduto, quanto per vedervi un'eccezione esemplare? Per sottolineare soprattutto che in materia di aritmetica politica il *dêmos* ateniese fu perfettamente fedele al proprio principio, lui stesso che, senza voler avere meno, non chiedeva più degli altri, dice Lisia, e che accorderà a questi altri una parte uguale alla propria⁸⁴.

⁸⁰ È sufficiente servirsi del funzionamento delle istituzioni, e un'assemblea terrorizzata o demoralizzata voterà senza troppo protestare la consegna del potere (dell'*arkhè*) a degli oligarchi ben organizzati, come accadde ad Atene nel 411 e nel 404.

⁸¹ DE SAINTE CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, cit., p. 288.

⁸² PLATONE, *La Repubblica*, VIII, 557 a 2-5. È quel che succede a Samo nel 410 (TUCIDIDE, VIII, 73, 6), tranne per il fatto che, nella sua descrizione, Platone 'dimentica' il giuramento di dimenticare il passato.

⁸³ Il termine è utilizzato da Jules Isaac, nell'ultima pagina di *Gli Oligarchi*, scritto nel 1942, quando una tale magnanimità era ben difficile da concepire, alla luce del confronto tra i Trenta e Vichy. Cfr. J. ISAAC, *Gli Oligarchi. Saggio di storia parziale*, Sellerio, Palermo 2016 (ed. orig., *Oligarques*, 1946); sono anche le parole di DE SAINTE CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, cit., p. 291.

⁸⁴ Lisia, *Epitafio*, 64 (*ou...autoi plèon êkhein dunámenoi*; cosa che rifiuta l'idea di una

Ma è vero che Atene ha ‘inventato’ la democrazia ‘occidentale’, così disarmata davanti all’odio fazioso al punto che un rappresentante del *dēmos* ateniese può ancora, a seguito di una battaglia vinta dai democratici del Pireo, rivolgersi ai suoi concittadini nemici per chiedere loro: «Perché volete ucciderci?»⁸⁵. E scommetterei volentieri sul fatto che questa incapacità costituzionale a comprendere la violenza ha attraversato i secoli, dal momento che è proprio un atteggiamento molto simile e il suo risvolto sotto forma di fragilità che Marx ravvisa nella Comune⁸⁶.

Non mi sfugge che a forza di insistere su tali esempi ateniesi, io mi esponga all’accusa di atenocentrismo presso i sostenitori di un’antropologia della Grecia antica attenta a mantenere i gesti e i pensieri dei greci alla più grande distanza possibile dai nostri riferimenti e dai nostri valori. Questi, che accettano senza difficoltà una logica di pura simmetrizzazione, purchè, da un campo all’altro, si tratti della stessa negazione dell’umanità che si afferma sotto forma di un ritorno attivo allo stato selvaggio⁸⁷, mi obietterebbero l’inevitabile regressione selvaggia dei faziosi, fantasma di cui, da Teognide a Polibio, passando per Senofonte⁸⁸, i testi danno sufficiente testimonianza. Ma mediante la scelta delle presenti questioni, è di proposito che lascio da parte questa figura infrapolitica dell’affrontamento chiamata *stásis* e, per esaminare il rapporto complesso che le lotte civili intrattengono con la guerra, non mi priverò certamente dei fatti ateniesi – lascerò loro persino il primo posto.

‘Stásis’, ‘pólemos’ e guerra civile

La guerra contro Parigi cominciò l’11 aprile 1871, quando alcune unità dell’esercito francese aprirono la prima trincea d’assedio sulla piana di Châtillon [...]. Seguirono cinque settimane e mezzo

pleonexia democratica); *Contro Eratostene*, 92.

⁸⁵ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 20.

⁸⁶ MARX, *La guerra civile in Francia*, cit.

⁸⁷ È il caso del testo di Polibio (IV, 20-21: Kynaitha), citato da F. FRONTISI-DUCROUX, *Artémis bucolique*, in «Revue de l’histoire des religions», 198, 1981, pp. 29-56. Cfr. LORAUX, *La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l’envers*, in EAD., *La tragédie d’Athènes*, cit., p. 61.

⁸⁸ TEOGNIDE, 349, 541-542 (allelofagia); POLIBIO, cfr. nota precedente; SENOFONTE, III, 3, 6 (la cospirazione di Cinadone a Sparta).

Il tema di Babel

di scavi di trincee, di bombardamenti e di scaramucce tra le rovine dei villaggi di periferia finchè, il 21 maggio, l'esercito entra a Parigi e, in una settimana di combattimenti per le strade, pone una fine sanguinosa alla Comune rivoluzionaria di Parigi.

Così comincia il libro che lo storico inglese Robert Tombs ha dedicato alla «guerra contro Parigi»⁸⁹. Un modo per scoprire le carte sin dall'inizio. Si tratta innanzi tutto e soprattutto di una guerra che Versailles ha condotto contro la Comune. A chi preferisse tuttavia una presentazione più generale della nozione di guerra civile, citerò il *Behemoth* di Thomas Hobbes. «Sembra che [...] difficilmente possa sorgere una ribellione lunga e pericolosa senza esser alimentata da una città smisurata [...], con uno o due eserciti nel suo ventre»⁹⁰.

Facendo eco a questo testo, si evocherà di nuovo la Comune? Si dovrà allora citare Engels, che il 9 maggio 1871 afferma che la Comune ha di fatto il proprio esercito, tanto che «[...] non c'era mai stata prima una battaglia come quella che appariva imminente. Per la prima volta le barricate sarebbero state difese da cannoni, da fucili militari, e da forze regolari organizzate»⁹¹. Ma si sa che, a causa della disorganizzazione che li caratterizzò, i combattimenti per le strade in realtà smentirono tale analisi, soprattutto perchè a questa previsione entusiasta mancava proprio la presa in conto di ciò che, davanti all'assalto dell'esercito, scarseggiò nel modo più crudele tra gli insorti: un coordinamento⁹². Ed è soprattutto verso l'Antichità che il testo di Hobbes mi invita a ritornare.

Un'Antichità che dovrebbe essere più romana che greca. Non sono certamente le piccole città greche che la lettura di questo testo richiama in modo più evidente – anche se una storia di *stásis* si accompagna spesso al riferimento ai combattimenti (*makhaí*) – ma, in modo molto

⁸⁹ R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit. Nell'articolo *La Commune de Paris*, pubblicato su «Le Monde» il 17 e 18 marzo 1991, Jacques Rougerie rilevava come, curiosamente, nessuno storico francese avesse osato impegnarsi nello studio della guerra portata avanti contro Parigi dall'armata francese.

⁹⁰ T. HOBBS, *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 146 (ed. orig. *Behemoth, or the Long Parliament*, 1679).

⁹¹ ENGELS, *Resoconto dell'intervento del cittadino Engels alla riunione del Consiglio Generale del 9 maggio 1871*, in MARX, ENGELS, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, cit., p. 225.

⁹² Cfr. R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., pp. 161-162.

più chiaro, l'esperienza di *bellum civile*, definita letteralmente «un conflitto tra generali alla testa di eserciti interamente e (sul piano militare, almeno) “normalmente” costituiti»⁹³. Infatti a Roma, la guerra civile propriamente detta, dal momento che include tutte le dimensioni della guerra, va molto al di là della *stásis*, considerata, da un Dioniso di Alicarnasso o un Appiano, nei limiti del registro ancora accettabile della *sedition* o della *secessio*, dunque semmai rassicurante. E tuttavia, dal momento che è decisamente la guerra civile greca che qui mi interessa, è di nuovo verso le *poleis* che il testo di Hobbes mi riconduce.

Segnate forse da una eccessiva scarsità di spazio per farvi crescere degli eserciti importanti, le città greche non sembrano aver conosciuto una distinzione così netta come quella oppone una *sedition* a una *bellum civile* e, più di una volta, la logica della *stásis* e quella di *pólemos* perdurano implicandosi a vicenda. Senza dubbio l'ortodossia del *pólemos* come sola guerra 'accettabile' si accinge a preservare da ogni ambiguità la distinzione canonica tra la guerra all'esterno, che costituisce i cittadini in un solo popolo combattente (in *laós* o *stratós*)⁹⁴, e l'orrenda *stásis*, fatta di combattimenti nelle strade, a cui partecipano eventualmente anche le donne⁹⁵, e che, davanti all'ideale civico della 'bella morte' sostituisce, secondo Tucidide, «ogni genere di morte», a cominciare dalle più disprezzabili⁹⁶, che meritano solamente l'appellativo di *biaîos thánatos* («morti violente»)⁹⁷.

⁹³ P. JAL, *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, PUF, Parigi, 1963, p. 7 e p. 31.

⁹⁴ Penso al *thuraîos pólemos* del verso 864 delle *Eumenidi* di Eschilo, testo di cui non si è sottolineato abbastanza il senso della designazione del popolo ateniese come *stratós* (566, 569, 683, 889) e *leos* (*laós*, 681, 998), in un contesto in cui la guerra esterna è fortemente valorizzata a partire dalla sua opposizione con la *stásis*.

⁹⁵ Cfr. TUCIDIDE, III, 74, 1. L'intervento delle donne durante la Comune è un punto di passaggio obbligato di tutti i resoconti: cfr. LEFRANÇAIS, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, cit., p. 338; J. ANDRIEU, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871*, Payot, Parigi 1971, pp. 120-121; FIAUX, *Histoire de la guerre civile de 1871*, cit., p. 185, pp. 390-391; LISSAGARAY, *Histoire de la Commune de 1871*, cit., p. 110, pp. 216-217, p. 322 e p. 327.

⁹⁶ Sto citando TUCIDIDE, III, 81, 3-5 (Corcira). La Comune al contrario farà di ogni morte di un comunardo una bella morte, soggetta a una grandiosa cerimonia funebre. Si veda FIAUX, *Histoire de la guerre civile de 1871*, cit., p. 477 e soprattutto LISSAGARAY, *Histoire de la Commune de 1871*, cit., p. 204, p. 293, p. 338.

⁹⁷ Dopo la restaurazione della democrazia nel 403, questa espressione sarà usata in un decreto ateniese (pubblicato da R.S. STROUD in «Hesperia», 40, 1971) per definire la morte che hanno trovato i democratici in lotta contro l'oligarchia; questi uomini, «insorti

Il tema di Babel

Ma in questo modo, come si può constatare leggendo ancora una volta Tucidide, la guerra del Peloponneso, contaminando l'interno delle città, non poteva che intaccare questa opposizione formale, ed è ad Atene che, negli ultimi anni del V secolo, si può meglio osservare il processo in virtù del quale si giunge, volenti o nolenti, a chiamare 'guerra' – o almeno, ad assimilare a una guerra – l'affrontamento tra due eserciti di cittadini, esso stesso conseguenza della guerra (*pólemos*) condotta dai Trenta contro Atene, in cui questi uccideranno, stando alla versione di un portavoce dei democratici in Senofonte, un numero maggiore di persone in qualche mese che i peloponnesiaci in tutti gli anni delle operazioni militari⁹⁸.

Vero è che lo scontro prese davvero la forma di una battaglia quando i democratici del Pireo incontrarono a Munichia le truppe della 'città', e il racconto che ne fa Senofonte è attento alle molteplici modificazioni che le esigenze della lotta civile apportano al modello tradizionale della guerra oplita. A cominciare dalla più importante, da cui tutte le altre discendono. A fronte dell'esercito strettamente oplita degli oligarchi della città, l'armata del Pireo è composita, in cui l'inferiorità numerica degli opliti – cinque volte meno numerosi dell'altro schieramento – è largamente controbilanciata da un contributo importante e variegato di truppe leggere⁹⁹. In sè, già, la situazione sarebbe dunque, almeno stando ad Aristotele, sfavorevole agli oligarchi, frequentemente sconfitti dai democratici provvisti di un armamento leggero¹⁰⁰. Se si aggiunge, come il capo democratico Trasibulo spiegherà alle proprie truppe, che la topografia, con l'aiuto degli dei¹⁰¹, raddoppia e amplifica la dissimetria degli eserciti, non c'è da stupirsi che la vittoria tocchi effettivamente al *dêmos*.

È in quel momento che ci si accorge che, dall'inizio del capitolo, il racconto delle operazioni ha costruito a poco a poco le condizioni di questa vittoria, insistendo particolarmente sulla questione dell'appropriazione delle armi. Da «Tiranni» coerenti, i Trenta avevano confiscato

(*stasiásantes*) per la democrazia» (LISIA, *Epitafio*, 61), non si lasciano assimilare senza problemi ai morti in guerra.

⁹⁸ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 21.

⁹⁹ *Ivi*, II, 4, 11-12.

¹⁰⁰ ARISTOTELE, *Politica*, VI, 1321 a 14-21.

¹⁰¹ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 15-17. Dettaglio significativo, i democratici sono «pii».

le armi della maggioranza dei cittadini¹⁰², ma, alla prima schermaglia, le loro truppe abbandonano le loro e i democratici le raccolgono¹⁰³. Dal momento che i loro effettivi non smettono di crescere, gli uomini del Pireo avranno sempre più necessità di procurarsi delle armi, siano esse fornite da simpatizzanti¹⁰⁴ o fabbricandone di nuove per uso proprio, mostrando così la loro inventiva e la varietà del loro esercito¹⁰⁵. Infine, se dopo il combattimento i vincitori hanno preso le armi degli oligarchi morti, «ma senza spogliare alcun cittadino delle sue vesti»¹⁰⁶, questa indicazione apparentemente neutrale tiene insieme sia un'informazione pratica – queste armi andarono ad accrescere l'arsenale democratico – sia una nota edificante. Come i virtuososi combattenti platonici de *La Repubblica*¹⁰⁷, i quali affrontando i Greci, fecero guerra nell'idea che un giorno si sarebbero riconciliati, i democratici del Pireo si impadroniscono delle armi, come si addice a un vincitore, ma rinunciano a spogliare i cadaveri di quelli che erano stati concittadini.

Ecco dunque che una guerra tra concittadini si fa modello di un *pólemos* ben regolato? L'immagine è sorprendente. È sufficiente che un lettore attento a tutte le dissimmetrie insista sul fatto che questi combattenti così avveduti e generosi siano democratici e non oligarchi, per passare senza troppa difficoltà dall'Atene del 403 alla Parigi del 1871 assediata dai versagliesi.

Per gli uomini della Comune è la recente guerra di Secessione – gli Americani la chiamano semplicemente la Guerra – che fa da riferimento e, durante la seduta del 27 aprile del 1871, Courbet richiede invano per i comunardi* lo statuto di belligeranti di una guerra intestina, dal momento che, dice, «secondo gli antecedenti della guerra civile», non si è insorti che nei primi giorni, e si riconosce sempre il diritto di combattere armi

¹⁰² *Ivi*, II, 3, 20.

¹⁰³ *Ivi*, II, 4, 6-7.

¹⁰⁴ Così Lisia, figlio di un meteco fabbricante d'armi e che rischiò di ricevere una ricompensa dalla cittadinanza per questo servizio, se non fosse stato per alcuni politici moderati che impedirono a Trasibulo di realizzare i suoi progetti a favore degli stranieri che combatterono per la democrazia. Cfr. LORAUX, *La città divisa*, cit., pp. 55.

¹⁰⁵ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 25.

¹⁰⁶ *Ivi*, II, 4, 19.

¹⁰⁷ PLATONE, *Repubblica*, V, 469 c-d, 470 c ed e.

* *N.d.t.*: anche in questo caso, come alla nota 60, Loraux utilizza il termine ottocentesco *communeux*, dal *Dictionnaire de la langue française (1863-1877)* di Émile Littré.

Il tema di Babel

alla mano a una parte che si è organizzata militarmente e che combatte in buona fede, al posto dello Stato, per un principio di diritto pubblico¹⁰⁸.

Sappiamo come stanno le cose, ossia che M. Thiers tendeva decisamente ad assimilare i federati della Guardia nazionale ai sudisti – un controsenso, secondo Courbet, perchè qui, aggiunge lui «è Parigi che combatte per la libertà e i diritti dell'uomo» – ma che ne approfittava per trattarli come degli insorti, e che il suo esercito violava tutti i diritti di guerra massacrando i prigionieri¹⁰⁹. Sappiamo anche che, sostenendo che «il governo di Versailles si colloca al di fuori delle leggi di guerra e dell'umanità [...] nel [misconoscere] la consueta condizione di guerra tra popoli civilizzati», la Comune rispose con l'annuncio di rappresaglie, ma che queste, sebbene molte volte evocate, furono sempre differite e non ebbero luogo se non senza approvazione, in piena catastrofe. Troppo lunga senza dubbio fu questa esitazione, ma c'è da stupirsi? Dal momento che, diceva uno dei suoi membri, «la guerra civile non è una guerra ordinaria»¹¹⁰, la Comune respinse definitivamente il suggerimento di Courbet e, dopo aver dichiarato tre settimane prima che «sempre generoso e giusto nella sua rabbia, il popolo aborre il sangue come aborre la guerra civile»¹¹¹, rifiutava quindi «ogni intervento straniero nei nostri *conflitti intestini*»¹¹², cosa che portava ad assumersi la propria parte di guerra civile. E i massacri andarono avanti. Non erano, a dir la verità, che appena cominciati.

È vero anche che un'ulteriore ragione – l'idea che una rivoluzione si debba avvalere di altri mezzi di distruzione rispetto a una guerra classica¹¹³ – aveva portato la Comune a rinunciare alla rivendicazione per i propri uomini dello statuto di belligeranti. Anche su questo punto

¹⁰⁸ *Procès-verbaux...*, *op. cit.*, t. I, p. 517-518 [sottolineatura mia]; cfr. anche p. 298 (intervento di Delescluze) e p. 566 (proclamazione ai paesi).

¹⁰⁹ Tutte le testimonianze concordano; sull'atteggiamento di Thiers cfr. J. ROUGERIE, *Paris libre 1871*, Seuil, Parigi 1971, p. 102, e sulle esecuzioni sommarie ordinate dai generali fin dai primi di aprile, cfr. R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., pp. 172-173.

¹¹⁰ *Procès-verbaux...*, cit., t. I, p. 529 (intervento di Pascal Grousset).

¹¹¹ *Ivi*, p. 129 (proclamazione agli abitanti, in data 6 aprile 1871).

¹¹² *Ivi*, p. 529 (intervento di Pascal Grousset).

¹¹³ *Ivi*, p. 530; cfr. anche pp. 371-372 e il resoconto di Jules Andrieu. J. ANDRIEU, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871*, cit., pp. 129-133. Sull'inquietudine dell'esercito davanti a queste voci, R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., p. 119.

sappiamo cosa accadde in seguito, ossia che questa ricerca di altri mezzi non arrivò a nulla di effettivo, ma fornì, dopo l'annientamento della Comune, un argomento in più all'accusa di aver premeditato la distruzione di Parigi per mezzo del fuoco¹¹⁴. Quale fu la responsabilità dei rivoluzionari? Quale fu quella delle bombe incendiarie versagliesi e dei provocatori di ogni tipo? Non entrerò certo in questo dibattito spinoso, a cui presero parte anche i protagonisti della Comune fin dai giorni dell'esilio, in cui emersero le posizioni più diverse, dall'evocazione esaltata del fuoco fatta da Louise Michel fino alle riserve critiche di Jules Andrieu, che però, malgrado l'evidente imbarazzo di alcuni nell'affrontare il tema, contribuì in definitiva più alla grandezza della Comune che alla sua mortificazione come, nel loro accanimento, avrebbero voluto i suoi avversari¹¹⁵. Ma quando, il 30 maggio, due giorni dopo la fine, Karl Marx, in risposta al coro indignato dei benpensanti, afferma a termine di una pagina lirica che «In guerra, il fuoco è un'arma legittima come tutte le altre»¹¹⁶, ricorre davvero, per quanto al servizio di una logica dell'indignazione, al termine più appropriato? Non è sicuro che una tale frase non crei alcun problema anche oggi che disponiamo, per incendiare, di mezzi incomparabilmente più sofisticati del petrolio. Che cosa ne è dunque di questa domanda, una volta trasposta in Grecia antica? La risposta non è scontata, così come indica già il silenzio – o come minimo, il riserbo – su questo tema da parte delle opere di riferimento sulla guerra greca¹¹⁷. Ho dunque cercato dei testi che parlassero dell'incendio

¹¹⁴ Un esempio tra i tanti nella letteratura versagliense revanscista: E. DAUDET, *L'Agonie de la Commune, Paris à feu et à sang (24-29 mai 1871)*, E. Lachaud, Parigi 1871, pp. 6-7 e pp. 63-89.

¹¹⁵ L. MICHEL, *La Comune*, M&B, Milano 2004, p. 174, p. 178, p. 180 (ed. orig., *La Commune. Histoire et souvenirs*, Maspero, Parigi 1970); J. ANDRIEU, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871*, cit., pp. 123-154; cfr. anche LEFRANÇAIS, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, cit., pp. 319-320, pp. 325-328, pp. 351-358, e LISSAGARAY, *Histoire de la Commune de 1871*, cit., pp. 330-337, pp. 343-349, pp. 353-356, p. 362 e p. 368. Al di là delle differenti posizioni, tutti sono d'accordo nel denunciare il mito delle *pétroleuses* in termini molto vicini; posizione più sospettosa per Louis Fiaux, che tuttavia non dissimula il ruolo delle granate versagliesi (*Histoire de la guerre civile de 1871*, cit., *passim*). Sui miti riguardanti l'incendio, cfr. R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., pp. 168-170).

¹¹⁶ MARX, *La guerra civile in Francia*, cit., p. 93.

¹¹⁷ Nei quattro volumi della sua monografia, *The Greek State at War* (University of California Press, Berkeley 1971-1985), William K. Pritchett non dedica un solo pas-

Il tema di Babel

di tutta la città o di una sua parte, e ho sussultato quando ho trovato il fuoco nel racconto, decisamente molto completo, che Tucidide fa della *stásis* di Corcira: un fuoco acceso dagli *olígoi* per arrestare l'avanzata del *dêmos*, al punto che, dice lo storico, dopo aver incendiato le case situate attorno all'*agorá* «la città rischiò di essere arsa tutta quanta». Ma questo fuoco non fa parte del combattimento propriamente detto, come pure indica chiaramente l'organizzazione del capitolo: la proposizione «cessando quindi di combattere» – che fa seguito al paragrafo sul fuoco – si riallaccia come dopo una semplice parentesi a quella che introduceva il tentativo di incendio («una volta avvenuta la rotta [degli oligarchi]») ¹¹⁸. Il fuoco è dunque un *supplemento*, come indica ancora il progetto dei peloponnesiaci di incendiare Platea per evitare un assedio dal momento che, commenta di nuovo Tucidide, «escogitavano ogni mezzo nella speranza di assoggettarla [la città]» ¹¹⁹. In altri termini, il fuoco non rappresenta una risorsa se non quando si ha, realmente o nel pensiero, esaurito tutte le risorse di ordine puramente militare. Non può dunque essere incluso nell'ideale di una guerra ben regolata.

Un passaggio della *Repubblica* ce lo dimostra indirettamente. Cosa faranno i soldati della città giusta, di fronte agli altri Greci? Procederanno alla devastazione del territorio e all'incendio delle case? Risposta: non devasteranno nè bruceranno, ma si accontenteranno di prendere il raccolto dell'annata. E Platone [si accontenterà] di giustificare questa legge (*nómos*) con l'idea, propria a questo brano della *Repubblica*, che la guerra tra Greci sia una *stásis* ¹²⁰. Da qui deriva il ragionamento che sottintende l'insieme: se ogni *stásis* deve essere condotta in vista di una riconciliazione tra le parti, non bisogna compiere nessuno di quei gesti che si compiono normalmente sotto influenza dell'odio. Eccoci dunque in possesso della prova che cercavamo; il ricorso al fuoco è un comportamento solitamente sedizioso. Certo, per decifrare questo testo se

saggio al fuoco; Yvon Garlan ne parla brevemente a proposito della guerra d'assedio (Y. GARLAN, *La Guerre dans l'Antiquité*, Nathan, Parigi 1972, pp. 122-123).

¹¹⁸ TUCIDIDE, III, 74, 2-3; un altro esempio di incendio durante una *stásis*: SENOFONTE, *Elleniche*, VII, 2, 8 (Fliunte).

¹¹⁹ TUCIDIDE, II, 77, 2 (*pâsan gàr idéan epenóoun*; la stessa espressione nel racconto della *stásis* di Corcira circa «ogni genere di morte»).

¹²⁰ PLATONE, *Repubblica*, V, 470 a, 471 a, etc.

ne è dovuta accettare la logica paradossale in virtù della quale Platone ribalta i rapporti consentiti tra *stásis* e *pólemos*. Dato che la «guerra» è riservata alla lotta contro i barbari, tutto è permesso; ma questa *stásis*, che sarebbe la guerra tra Greci, deve essere al contrario rigidamente codificata – cosa che tradizionalmente è caratteristica del *pólemos*. Da questo, beneficiando di una inversione di segno generale, ne deriva il divieto, solennemente formulato, di ricorrere alle anomalie che costituiscono esattamente la normalità delle lotte civili.

Dunque il fuoco è legittimo? Lo era forse nel 1871, per estensione delle regole della guerra alla lotta di classe. Dal momento che il combattimento classico ne aveva già, come sostiene Marx, diffuso l'impiego¹²¹, solo la malafede poteva biasimare i combattenti della Comune per avervi fatto ricorso come mezzo di difesa. Si misura qui lo scarto tra la riflessione greca dell'inizio del IV secolo, in cui la *stásis* non può – paradossalmente – assumere la funzione di un paradigma del *pólemos* se non a condizione di aver prima integrato in sé tutte le norme che definiscono la guerra come luogo di piena legittimità.

Una tale indagine conduce dunque necessariamente a un riesame della figura del sedizioso come doppio del cittadino-soldato, doppio inquietante ma, in quanto armato, quasi istituzionale. Come, non menzionare allora la celebre legge che vietava la neutralità in tempi di *stásis*, legge attribuita da Aristotele a Solone e che, per parte mia, ritengo quantomeno «soloniana» per la coerenza del pensiero che la anima¹²²? Se c'è stato un tempo per pensare che dovesse essere privato dei suoi diritti di cittadino colui che, nel caso in cui la *stásis* avesse colpito la città, non avesse preso le armi per nessuna delle due fazioni, allora bisogna ammettere che in quel tempo almeno, una delle figure possibili del cittadino in armi era quella dello *stasiótes* (il sedizioso). Bisognerebbe analizzare a lungo la descrizione che Lisia e Senofonte fanno della pro-

¹²¹ È anche vero che le bombe incendiarie dei Prussiani avessero suscitato indignazione, prima che il governo di Versailles non ne adottasse l'uso. Ma, nel 1871, la questione del fuoco, in molteplici varianti ('il fuoco greco', etc.) preoccupa tutte le parti in causa.

¹²² ARISTOTELE, *La Costituzione degli ateniesi*, 8, 5 (*hòs àn... mè thétai tà hópla medè meth'hetéron*); cfr. LORAUX, *Solon au milieu de la lice*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, op. cit., p. 145.

Il tema di Babel

cessione finale degli uomini del Pireo che salgono in armi sull'Acropoli per rendere grazie ad Atena Poliade per averli riportati nella loro città. Il *thésthai tà hópla* (portare le armi) vi svolge un ruolo, essenziale¹²³. E bisognerebbe anche, a monte di questo avvenimento, studiare i gesti e le parole di Trasibulo quando, prima della battaglia di Munichia, vestito dell'armatura oplitica ma avendo depresso lo scudo, avanza nel mezzo (*katà méson*) e si erge (*stás*), in piedi come un oratore civico, ma anche come un oplita, e si rivolge alle sue truppe miste come alla più organica delle armate di cittadini¹²⁴.

Ora, in quel che egli dice, una frase attira in particolar modo la mia attenzione. Trasibulo è il capo dei democratici; sottolinea che il combattimento che si sta preparando realizza ciò che i Trenta non avevano mai creduto possibile, «con le armi in mano (*ékhontes tà hópla*) noi ci ergiamo di fronte a loro»¹²⁵. Che una *stásis* non possa aver luogo nel modo del combattimento senza che le due parti siano armate, è una constatazione meno evidente di quanto possa sembrare¹²⁶. Innanzi tutto perchè, si è visto, quando si tratta dei democratici del Pireo, la questione delle armi non è certo un affare secondario¹²⁷. Ma soprattutto perchè, nei due episodi oligarchici della fine del V secolo ad Atene, il comportamento degli opliti, sebbene ipotetici beneficiari del nuovo regime sia nel 411 che nel 404, fu determinante nell'accelerare il ritorno alla democrazia. Ora, succede spesso che, per vincere durante un'insurrezione, il *dêmos* abbia bisogno, se non di opliti¹²⁸, almeno che gli siano date le armi degli opliti. Nel 427 Saletto il Lacedemone ne fa la cocente esperienza a Mitilene, dove non appena egli «fornì armi al popolo, che prima era disarmato», questo si rivolta, rifiuta di ascoltare i magistrati, si raduna

¹²³ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 39; LISIA, *Contro Filone*. Cfr. TUCIDIDE, VIII, 93, 1 (*thémēnoi tà hópla*, «assemblea degli opliti»).

¹²⁴ *Ivi*, II, 4, 12-13; il discorso è rivolto agli *ándres politai* come se tutta l'armata fosse composta per intero da cittadini.

¹²⁵ *Ivi*, II, 4, 14.

¹²⁶ Allo stesso modo, a VI, 74, 1, Tucidide precisa: *stasiázontes kai en hóplois óntes epekrátoun* («sollevandosi in armi, essi vincevano»).

¹²⁷ In *Contro Eratostene* (95), Lisia ricorda l'episodio delle armi prese ai cittadini come il richiamo più adatto a mobilitare la memoria dei democratici.

¹²⁸ Il problema non si pone nella *politēia* aristotelica, fondata sul corpo oplitico. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, II, 1265 b 26-29; III, 1279 b 2-4.

ed esige una distribuzione egualitaria dei viveri, altrimenti consegnerà la città agli ateniesi, contro i quali era stato armato¹²⁹. E a Corcira, lo stesso anno, il popolo prende le armi direttamente nelle dimore dei suoi avversari in fuga¹³⁰.

Se impadronirsi delle armi equivale, per il popolo delle città, a costituirsi in un gruppo attivo e organizzato, è perchè, dal momento che ogni cittadino si arma a proprie spese e per proprio conto, le armi dell'oplita sono in generale inaccessibili ai più poveri. Così, esclusi quindi da ogni intervento efficace nella lotta per il potere, i *dêmoi* devono armarsi per poter esercitare la loro influenza. Posso ora formulare in modo più chiaro le implicazioni della legge soloniana. Se vi si dice che chiunque abbia delle armi debba utilizzarle nel corso di una *stásis*, allora, dico io, solo il cittadino-soldato può essere un sedizioso – o, per parlare greco, solo il soldato (*stratiótes*) è, quasi legittimamente, *stasiótes*¹³¹.

Senza alcun passaggio intermedio, torniamo alla Comune. Prenderò in prestito ancora una volta da Marx le sue forti considerazioni su quello che fu il primo decreto e, ai suoi occhi, il gesto fondamentale della Comune: la sostituzione dell'esercito permanente¹³², al servizio del potere centralizzato e che «difendeva il governo contro i cittadini» con la Guardia nazionale – cioè il «popolo armato»¹³³. Tutto ha avuto origine da questo che «Parigi armata era l'unico ostacolo serio sulla via del complotto controrivoluzionario. Parigi, dunque, doveva essere disarmata»¹³⁴, cosa che fu fatta nel sangue.

Tutto sommato, i Trenta non hanno tardato a disarmare Atene, e i potenti di Mitilene si sono pentiti in più d'una occasione di aver armato il popolo.

¹²⁹ TUCIDIDE, III, 27, 2-3; si veda III, 47, 3. Saeto sperimenta il dilemma proprio degli oligarchi, enunciato da Platone (*Repubblica*, VIII, 551d): armare il popolo e temerlo più di un nemico esterno, oppure mostrare con i fatti che si è *oligoí*.

¹³⁰ TUCIDIDE, III, 75, 4.

¹³¹ *Stasiótes* è stato derivato da *stásis* sul modello di *patriís*, *patriotes*, come suggerisce Pierre CHANTRAINE in *La Formations des noms en grec ancien* (Champion, Parigi 1933, p. 311)? Parlando di modelli, vediamo che c'è anche *stratiótes*, forse anch'esso pertinente.

¹³² Sulla difficile relazione tra l'esercito e la popolazione e i sette anni di servizio che rendevano i soldati una «razza a sè stante», cfr. R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., pp. 6-7.

¹³³ Marx, *Scritti sulla Comune di Parigi*, cit., p. 123.

¹³⁴ Id., *La guerra civile in Francia*, cit., p. 59.

Il tema di Babel

Qui termina questo percorso, in cui l'antico e il moderno sono meno in contrasto di quanto invece non si illuminino a vicenda. Nell'accostare la *stásis* di Corcira alla Comune di Parigi, ho veramente voluto trovare qualcosa di simile a delle invarianti?

Se l'ultima parola spetta alla storia greca, poichè tale era l'obiettivo di questo capitolo, la risposta a questa domanda non può che essere negativa, dal momento che ho soprattutto tentato di mostrare come la storia di un passato – molto relativamente – recente può aiutare a distinguere le domande che vengono poste alla Grecia antica sul fondo di due problemi propri di ogni *stásis*, le implicazioni del discorso simmetrizzante e i rapporti tra la lotta civile e la pratica greca della guerra. Sarebbe tuttavia poco coraggioso negare che tutto questo vi sia stato. Senza dubbio il termine «invariante» è sospetto e la formulazione del problema forse inadeguata. Tuttavia, dal momento che entrambe assolvono la loro impresa interamente politica, impresa greca¹³⁵ ma che fa ancora parte della nostra esperienza più recente – due fazioni, due parti, due classi, due blocchi, due mondi –, è possibile che le situazioni matrici abbiano, al di là di tutte le differenze, quasi un'aria di famiglia.

¹³⁵ Sulla tendenza greca a non pensare la divisione se non sul modello del due, cfr. LORAU, *Reflections on the Greek City on Unity and Division*, in «City States in Classical Antiquity and Medieval Italy», *op. cit.*, pp. 33-53; e LORAU, *La cité grecque pense l'un et le deux*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, *op. cit.*, p. 125.

Claudine Leduc

*Dans les pas de Nicole Loraux**

Abstract:

Since the publication of *Les enfants d'Athéna*, which was a dazzling breakthrough beyond the circle of Hellenic scholars, the readers of Nicole Loraux have adopted different standpoints. Involved in various fields of knowledge, they are sometimes inclined to segment her works: politics, history, theater, gender... This article is meant to entice the readers to size up the full scope of the writer's research so that her intellectual biography may be conceived as a whole.

Key-words: Loraux; *Polis*; Psychoanalysis; Myth; *Les enfants d'Athéna*

Rentrée 1971: Nicole Loraux dépose au Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes, dirigé par Jean-Pierre Vernant, un sujet de thèse de 3ème cycle intitulé 'Recherches sur l'oraison funèbre' sous la direction de Pierre Vidal-Naquet. Rentrée 1994: Nicole Loraux est épuisée. Une attaque cérébrale la cloue sur un fauteuil, emprisonne sa main et fait taire sa voix. Entre ces deux mois d'octobre, vingt-trois années de présence lumineuse sur le devant de l'histoire de l'Antiquité et un impressionnant travail de recherche mené avec autant de vibrante intelligence que de passion communicative et d'écoute attentive. En témoigne la liste placée à la suite de cet article, et vraisemblablement incomplète, de ses publications¹.

* Questo articolo è apparso per la prima volta nella rivista «Espaces Temps/CLIO» (C. LEDUC, *Dans les pas de Nicole Loraux*, in «Espaces Temps», Cahiers 87-88/CLIO 2005, pp. 8-18). Ringraziamo l'autrice per la disponibilità alla ripubblicazione.

¹ I. PAPADOPOULOU-BELMEHDI, *Hommage à Nicole Loraux (1943-2003). De l'humanisme à l' 'âme de la cité'*, in «Kernos», 16, 2003, pp. 9-16, a fait l'essentiel du travail de recension des publications de



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

Il tema di Babel

Inattendu, l'ordre de leur recensement risque de rendre cette bibliographie d'une consultation difficile. Strictement chronologique, il est fondé sur un double refus, refus de séparer, comme le veut la tradition universitaire, articles et livres, et refus de classer les articles par catégories. Ce choix atypique tente de rendre compte, autant que faire se peut, de l'originalité de la démarche, de la continuité d'une oeuvre luxuriante et de l'entrelacement de toutes les investigations menées. Le chemin de Nicole Loraux est «un chemin non tracé qui se fait en marchant». Elle avoue elle-même avoir préféré, aux voies bien balisées des disciplines, toujours enclines à se refermer sur elles-mêmes, «les chemins de traverse»² qui banalisent leurs frontières. La maladie a interrompu son parcours, mais il suffit de suivre les brisées dont elle l'a jalonné pour se rendre compte que ses diverses instances de recherche, si spécifiques soient elles, n'ont jamais cessé de coexister, de se croiser et de s'insérer dans un tout indissociable. C'est à cette cohérence constitutive que son oeuvre interrompue doit d'avoir atteint son telos, son terme et sa plénitude. Depuis *Les enfants d'Athéna* qui connurent, d'emblée, une fulgurante échappée hors du cercle des hellénistes, le lectorat de Nicole Loraux est très composite. Porteur d'intérêts intérêts, de connaissances et d'expériences divergentes, il peut être parfois enclin à parcelliser sa recherche. Conçu comme une chronique, ce catalogue veut être une invitation à refaire le chemin de l'auteure en sa compagnie, un chemin jalonné par ses publications et les aperçus qu'elle y ouvre sur les étapes d'une recherche menée 'sur la pointe des pieds', et donc aussi une incitation à construire soi-même sa biographie intellectuelle dans sa totalité.

De la quête de l'idéologie de la cité

Pourquoi avoir choisi en 1971, comme sujet de thèse, l'oraison funèbre, une «institution de parole» spécifique de la démocratie

Nicole Loraux en suivant l'option de ne pas mentionner séparément les articles repris dans les livres. [...]

²N. LORAUX, *Repolitiser la cité*, in «L'Homme», 97-98, 1986, p. 240.

athénienne? Une occurrence de *L'oubli dans la cité*³ rend sans doute compte de quelques années de doute, d'interrogations et de réflexions après l'agrégation de Lettres classiques obtenue en 1965. «Ni subite, ni dominée, la rencontre d'un objet est le produit des méandres d'une recherche; elle a eu lieu bien avant qu'on s'en avise, au cours d'un cheminement, pour une bonne part inconscient, à travers des investissements théoriques qui longtemps coexistent avant de se croiser». Pour une sévrienne formée dans la tradition des 'humanités', pour une philologue qui voit les images d'une culture à travers les sons de sa langue, pour une littéraire qui suit le séminaire de Clémence Ramnoux sur le Parménide, pour une 'citoyenne' très impliquée dans les problèmes de 'nos' démocraties, décider d'une thèse d'anthropologie historique préparée dans le cadre du 'Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes' (qui allait devenir le 'Centre Louis Gernet') représentait, dans les années soixante, un choix qui exigeait délibération, engagement et cohérence avec soi-même. Sans doute parce qu'elle avait été tout cela au départ, cette thèse éblouissante, soutenue en 1977 sous le titre *Athènes imaginaire. Histoire de l'oraison funèbre et de sa fonction dans la cité classique* (devenu, lors de l'édition en 1981, *L'invention d'Athènes*), a été une innovation scientifique fondamentale et a pu servir de matrice aux recherches ultérieures de son auteure, conditionner en quelque sorte la continuité de son œuvre.

C'est au reste ce que Nicole Loraux écrit, en 1993, dans la préface de l'édition abrégée de sa thèse⁴, en prenant pour exemple le problème de l'autochtonie. «Les questions ont été ouvertes» dans *L'invention d'Athènes*, dit-elle, mais il me restait «à les suivre dans leur spécificité comme dans la diversité des instances» où elles s'inscrivaient. Une de ces 'questions ouvertes' informe, semble-t-il, toutes les autres. «C'est aux pages consacrées à la représentation que la démocratie athénienne s'est donnée d'elle-même que je tiens le plus»⁵. Pour caractériser les multiples écarts qu'elle repérait entre le logos officiel des oraisons funèbres et les

³ EAD., *L'Oubli dans la cité*, in «Les Temps de la Réflexion», 1, 2013-42, 1980, p. 224.

⁴ EAD., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, Paris 1981, p. 14.

⁵ *Ivi*, p. 15.

Il tema di Babel

erga de l'histoire, Nicole Loraux parlait, en 1977, dans la conclusion de son ouvrage d'idéologie, de «fonction idéologique», de «discours idéologique», avant de se décider pour «imaginaire» politique. Elle revient sur ces désignations dans sa préface de 1993. En dépit de ceux qui s'étonnent de la présence d'«un terme aussi encombrant» (que le terme idéologie) et «qui ne semble pas être de saison», «je ne vois pas», dit-elle, «de terme plus pertinent pour désigner la configuration politico-intellectuelle qui propose la cité, c'est-à-dire l'idée d'une cité, une, indivisible et en paix avec elle-même, comme un modèle historiquement incarné de l'Athènes démocratique, à l'usage des Athéniens et des modernes». L'analyse de la fabrication de ce modèle l'amène à considérer qu'il est construit sur plusieurs 'évitements'. Le discours officiel démet le *demos*, le peuple, de son *kratos*, du 'pouvoir' victorieux et sans appel qu'il exerce dans les faits, au profit de l'entité *polis* dont l'idéalité s'exprime dans le langage de l'*arete*, de l' 'excellence'. Il dénie l'existence de la *stasis*, de la division, des 'turbulences', de la guerre à l'intérieur du corps civique. En recourant à la naissance autochtone de tous les citoyens pour signifier l'*isogonia* (l'égalité de naissance), *eugeneia* (la noblesse), *isonomia* (l'égalité politique) et la *philia* (la relation d'amitié) du groupe de descendance ainsi constitué, une descendance exclusivement masculine, il fonde son utopie politique sur le mythe des origines de la cité, sur la séparation des sexes et l'exclusion des femmes du politique.

L'invention d'Athènes installe sur le métier de l'historienne du politique une réflexion sur la mort (et la corporéité), le genre et le temps. L'analyse de la conception démocratique de la 'belle mort' masculine, qui implique l'effacement de la matérialité des corps, introduit une étude comparative avec la tradition épique de la mort héroïque centrée sur la beauté du corps mort et inaugure une réflexion réitérée sur la mort, la mémoire et l'immortalité. Dès 1977, la prise en compte des diverses temporalités en usage dans la cité démocratique commande toute la démonstration: Athènes est à la fois la cité froide des anthropologues et la cité chaude des historiens. Alors que les Athéniens vivent dans le temps linéaire de l'événement et de leurs divisions, lors du rituel des funérailles, le discours idéologique procède à une installation imaginaire de la cité dans un temps intemporel, un beau hors-temps répétitif, «pure

plénitude, coïncidence toujours renouvelée de la cité à elle-même dans la révélation de l'*arete*». Ce temps fantasmatique n'est pas immuable et s'articule avec «le temps vécu de l'histoire athénienne», avec ses périodes de gloire et de difficultés. Il est «présent démesurément étiré» chez Thucydide et passé de plus en plus éloigné chez Lysias et Démosthène. Enfin, si Nicole Loraux ne pose pas explicitement ici, comme elle l'a déjà fait ailleurs, la question du travail de l'historien dans un entre-deux temporel et celle de l'usage de l'analogie en histoire en tant que forme d'approche et non de vérité⁶, la conclusion de sa thèse situe sa lecture des oraisons funèbres, et toutes les lectures qui ont précédé la sienne, dans un «entre-deux du présent et du passé».

Le mythe et l'idéologie, les hommes et les femmes, la mort et les morts, le temps répétitif du rituel et le temps linéaire de l'histoire, le discours et les erga, la démocratie athénienne et nous! Thèse d'anthropologie politique, *L'invention d'Athènes*, se situait au carrefour des sciences humaines. Comme le dit Nicole Loraux dans la préface de l'édition abrégée de 1993, ce qui a été lu dans ce livre ne fut pas toujours ce qu'elle avait soupçonné. Sa tentative de comprendre ce qu'est une «institution de parole» entrainait dans le champ de disciplines confrontées, comme le droit, à la nécessité de réélaborer la notion d'institution. Son effort pour donner une dimension sexuée à l'étude de l'idéologie démocratique arrivait au moment où la notion de 'genre', qui prenait forme aux Etats-Unis, allait suppléer celle de 'rapports sociaux de sexes' et fonder la problématique des travaux sur le masculin et le féminin en Occident. Sa réflexion sur la situation de l'historien entre passé et présent et sur l'idéologie politique d'une société ancienne rencontrait les préoccupations de spécialistes du politique, historiens, sociologues ou philosophes, et ouvrait la possibilité d'une approche comparative étendue hors du champ des sociétés modernes où elle était confinée. Ces convergences et l'admiration suscitée par son travail ont, sans doute, conforté Nicole Loraux dans sa quête de 'voies traversières' à jeter entre les disciplines traditionnelles et leurs méthodes d'approche.

⁶ EAD., *Problèmes grecs de la démocratie moderne*, in «Critique», 355, 1976.

Itema di Babel

À la quête de son 'âme'

Les questions ouvertes dans *L'invention d'Athènes* pour une approche anthropologique de la cité n'ont jamais été refermées. Jusqu'au bout d'un cheminement que contribuent à tracer les lectures, les séminaires, les débats en cours, les rencontres et de multiples invitations en France et à l'étranger, Nicole Loraux les mène de concert, les sollicite et les entrelace. Deux exemples parmi d'autres? 1980: alors quelle vient d'introduire les femmes dans sa réflexion sur la mort⁷, elle aborde longuement le problème de l'usage de l'analogie dans la recherche historique⁸ et rédige un article fondamental sur la *stasis* (*L'oubli dans la cité*)⁹. 1991 est une année absolument débordante: Nicole Loraux s'interroge sur le travail de l'historien dans un article clef, *L'homme Moïse et l'audace d'être historien*, dans une série de conférences qu'elle fait au Brésil (où elle intervient aussi sur la tragédie), dans plusieurs articles et en particulier dans *La démocratie à l'épreuve de l'étranger*; elle aborde à nouveau la question de la mort (*Le point de vue du mort*), celle de la *stasis* (*Reflexions of the Greek City on unity and division*) et consacre deux entretiens (avec Nathalie Ernoul et Annick Jaulin) et plusieurs articles (dont *La terre, la femme. Figures anciennes, constructions modernes*) à la problématique du genre¹⁰.

Ce qui est nouveau, c'est qu'elle interroge désormais 'les questions ouvertes' au début de son parcours à partir d'un champ d'investigation considérablement élargi et de problématiques nouvelles ou renouvelées. Il n'y a pas rupture de la recherche, mais redéploiement, accélération, plénitude, fulgurance. L'imaginaire hellénique sur lequel elle travaille reste un

⁷ EAD., *La gloire et la mort d'une femme*, in «Sorcières», 18, 1979, pp. 51-57.

⁸ EAD., *Thucydide n'est pas un collègue*, in «Quaderni di Storia», 12, 1980, pp. 55-81 et EAD., *La Grèce hors d'elle*, in «L'Homme», 1, 20, 1980, pp. 105-111.

⁹ EAD., *L'Oubli dans la cité*, cit.

¹⁰ EAD., *L'homme Moïse et l'audace d'être historien*, in «Le Cheval de Troie», 3 (1991), pp. 83-98; EAD., *La démocratie à l'épreuve de l'étranger (Athènes, Paris)*, in R.P. Droit (ed.), *Les Grecs, les Romains et Nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Le Monde, Paris 1991, pp. 164-188; EAD., *Le point de vue du mort*, in «Po&sie», 57, 1991, pp. 67-74; EAD., *Reflexions of the Greek City on Unity and Division*, in A. MOLHO, K. RAAFLAUB, J. EMLÉN (eds.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart and Ann Arbor, 1991, pp. 33-51; EAD., *La terre, la femme. Figures anciennes, constructions modernes*, in «Peuples méditerranéens», 56-57, 1991, pp. 7-17.

imaginaire sans image au moment où les recherches anthropologiques du centre Louis Gernet s'orientent de plus en plus vers l'étude des représentations figurées¹¹ et, s'éloignant du politique, tendent à immobiliser la cité dans le temps répétitif du rituel. Ses travaux demeurent un pari sur les textes, sur la valeur heuristique d'une descente en profondeur dans leur langage polysémique. Mais sa quête de la transparence, d'abord essentiellement réservée à l'approche des discours civiques de la cité classique, s'étend dorénavant à toutes les formes langagières des périodes archaïques et classiques que nous appelons indûment 'genres littéraires' car elles étaient en leur temps des 'actes de parole'.

Deux secteurs occupent une place essentielle: l'épopée et la tragédie. Des contacts réitérés avec les universités Cornell et Havard et avec les travaux de l' 'Ecole américaine' (Gregory Nagy, Pietro Pucci et Laura Slatkin notamment) sur la poésie archaïque (En 1994, elle traduit avec Jeannie Carlier *Le meilleur des Achéens* de Nagy) amènent Nicole Loraux à se passionner pour leur approche renouvelée des poèmes homériques. Ils confortent peut-être l'ampleur prise par la tragédie classique dans ses investigations (ce sont les textes jamais publiés de sept conférences faites aux États-Unis en 1993 à la demande de Nagy et de Pucci qui sont reprises dans *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque* en 1999). En fait les liens de Nicole avec le théâtre, et en particulier la tragédie, sont quasiment originels! Son premier article, *L'interférence tragique*¹² est un compte rendu de l'ouvrage de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, et oriente déjà son approche de la question vers les relations entre le politique et la tragédie, entre la Pnyx, où les citoyens rassemblés sont acteurs, et le théâtre de Dionysos, où ces mêmes citoyens rassemblés sont spectateurs. Son atelier sur le théâtre est, comme son atelier sur l'histoire, un lieu de confrontation entre le passé et le présent. De même qu'elle examine la fonction de la tragédie, un 'oratorio' des passions et du deuil, dit-elle, dans une cité dont le discours officiel dénie le caractère conflictuel du politique et qui interdit de mettre en scène toute actualité perturbante pour les citoyens/spectateurs, elle s'interroge sur les usages

¹¹ EAD., *Repolitiser la cité*, cit.

¹² EAD., *L'interférence tragique*, in «Critique», 317, 1973, pp. 908-925.

Il tema di Babel

qu'en font ses contemporains, et en premier lieu les metteurs en scène et les acteurs. Elle traduit avec François Rey *Hécube et le Cyclope* pour Bernard Sobel et le théâtre de Gennevilliers. Elle traduit aussi l'*Orestie*, toujours en collaboration avec François Rey, pour un spectacle télévisé de Bernard Sobel. et elle rédigera, beaucoup plus tard, pour Les Belles Lettres, l'introduction et les notes de la traduction d'*Antigone* par Paul Mazon.

En même temps qu'elle intègre dans son champ d'investigation du politique cet 'anti-politique' qu'est pour elle la tragédie et qu'elle mène ses 'filatures' dans l'imaginaire hellénique depuis l'émergence de la cité jusqu'à la fin du IV^e siècle (Athènes est-elle toujours Athènes à ses yeux après 322?), Nicole Loraux expérimente des problématiques nouvelles ou renouvelées. Plus qu'une lectrice des textes à examiner, elle est une 'écouteuse à l'ouïe perçante' d'une langue qu'elle manie en virtuose avec un bonheur gourmand: «les mots voient»¹³ et lui donnent à voir et tellement à penser! Le travail sur les mots, fondamental dès les débuts de sa recherche, joue de plus en plus un rôle initiateur dans le débrouillage des opérations de pensée examinées. Pour elle la sédition dans la cité telle que l'analyse Thucydide est d'abord «une sédition dans les mots»¹⁴. Le rapport de ressemblance, une ressemblance penchée vers la similitude, qu'elle établit entre la guerre civile et la guerre dans la famille¹⁵ passe par une étude serrée des termes employés. Sa traduction de l'*Orestie* suscite un travail lumineux sur la métaphore eschyléenne, *La métaphore sans métaphore*¹⁶. À sa propension naturelle vers la philosophie, au dialogue quotidien de toute une vie avec Patrice Loraux¹⁷, à la fréquentation de séminaires philosophiques comme celui de Jacques Derrida¹⁸, Nicole Loraux doit certainement ce mouvement de balancier

¹³ EAD., *Les mots qui voient*, in C. REICHLER (éd.), *L'interprétation des textes*, Éditions de Minuit, Paris 1989.

¹⁴ EAD., *Thucydide et la sédition dans les mots*, in «Quaderni di storia», 12, 23 (1986), pp. 95-134.

¹⁵ EAD., *La guerre dans la famille*, in «Studi storici», n° 28, 1987, pp. 5-35.

¹⁶ EAD., *La métaphore sans métaphore a propos de l'«Orestie»*, in «Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger», 180 (2), 1990, pp. 247-268.

¹⁷ N. LORAUX, P. LORAUX, *L'athenaion politeia avec et sans les Athéniens*, in «Rue Descartes», 1-2 1991, pp. 57-79.

¹⁸ N. LORAUX., *Le retour de l'exclu*, in M.L. MALLET (èd.), *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Editions Galilée, Paris 1994.

qui la ramène régulièrement vers Platon (et tout particulièrement vers le *Ménexène* et son pastiche de l'oraison funèbre). Va-t-il en s'accroissant? C'est en se fondant sur une approche philosophique de la question qu'elle se démarque de l'interprétation des spécialistes des religions dans ses dernières études sur les rapports que la femme entretient avec la terre, la Terre et la Terre-Mère dans l'imaginaire athénien.

Ses contacts très étroits, dès le début des années quatre-vingt (elle fonde alors avec Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière le très informel 'groupe du 30 juin'), avec des psychanalystes chercheurs et praticiens, lui permettent d'associer Freud et Lacan à la philologie et à la philosophie dans sa recherche historique. L'historienne, là encore, conçoit son atelier comme un lieu de fructueux va-et-vient entre le passé et le présent, entre les opérations de pensée hellènes et les théories psychanalytiques. C'est bien sûr le cas dans ses analyses des représentations du féminin¹⁹ et du masculin en pays grec. Son examen réitéré du «Deuil du rossignol» (Procné, que les dieux métamorphosèrent en rossignol, tue son fils Itys, le cuisine dans un chaudron, et le sert à la table de son mari qui a violé Philomèle, sa sœur chérie, et lui a coupé la langue) et des rapports mère/fils et mère/fille dans «les vieilles histoires» grecques (une mère peut tuer son fils ou souhaiter sa mort, mais son amour pour sa fille est indéfectible, un père peut sacrifier sa fille, mais il ne met jamais son fils à mort) est une confrontation entre la théorie freudienne sur les rapports parents/enfants et la structure imaginaire de la parenté en pays grec. Il arrive à Nicole Loraux d'utiliser une approche psychanalytique, tout en la discutant, dans des domaines assez inattendus, pour interpréter des données archéologiques par exemple²⁰! Sur l'*agora* d'Athènes, le sanctuaire de la Mère des dieux, une divinité adoptée au VI^e siècle juxta à l'époque classique le *bouleuterion*, le lieu de réunion de la *boule*, le conseil des 500, et abrite les archives de la cité. Il y eut peut-être un temps où le temple et le bâtiment politique ne faisaient qu'un. Pour rendre compte de la vocation de la Mère à protéger la mémoire écrite de la cité, Nicole Loraux a recours, à la représentation

¹⁹ 'Entretien' avec Nathalie Ernout, 1991.

²⁰ EAD., *La mère sur l'agora*, in EAD., *Les mères en deuil*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

Il tema di Babel

que les Grecs ont de la matrice de la mère réceptrice de l’empreinte du père. Mais c’est dans son approche du politique, des turbulences de «la cité divisée» et de la décision collective de les mettre en oubli lors de la restauration démocratique de 403, que le recours à la démarche psychanalytique est peut-être la plus innovante.

Un cheminement epistrophaden(en zigzag) toujours relancé

La mise en évidence de la répétition des mêmes questions d’un bout à l’autre du chemin parcouru ne rend pas compte toutefois de l’originalité d’une démarche qui consiste à ne jamais les clore, à zigzaguer de l’une à l’autre (le grec dirait que sa progression est *epistrophaden!*) et à les faire se relancer mutuellement pour circonscrire de nouveaux objets de recherche. Nicole Loraux s’est un jour définie comme une historienne de l’imaginaire hellène. L’expression n’est peut-être pas assez précise. Elle est une historienne des opérations de pensée nouées par les Grecs des cités archaïques et classiques et en particulier par ceux qui les ont mises en discours pour l’éternité, les Athéniens. Pour débrouiller les réseaux cachés qui relient leurs représentations mentales, elle essaye toutes les entrées dont elle est amenée à repérer l’existence en allant d’une question ouverte à l’autre. Elle tire un fil de chaîne, puis un autre, un autre encore... et scande chaque fois la progression de ses trouvailles par un article. Lorsqu’elle estime que son travail a atteint — provisoirement — une certaine épaisseur, elle trame les fils tirés. L’ouvrage met en relation tous les résultats obtenus, mais se garde de poser une conclusion définitive. Le livre n’est jamais pour elle l’occasion d’une synthèse. Il est une étape dans une quête jamais close. Une synthèse bouclerait la recherche sur elle-même et une recherche privée de mouvement, d’ouverture, d’écoute et... d’*agon*, de ‘lutte’ de parole, serait sans doute pour elle une recherche embaumée. Pendant les dernières années de sa vie, cette façon de travailler et cette conviction qu’un livre ne peut être que ponctuel ont permis à Nicole Loraux, alors qu’elle était immobilisée par la maladie et tapait avec un doigt sur

son ordinateur, soit de bâtir personnellement la trame d'articles réalisés à des dates diverses²¹, soit de veiller à la réalisation d'un projet, élaboré depuis longtemps avec Carles Miralles et préparé lors des entretiens de Barcelone, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*²².

Pour retrouver la façon dont Nicole Loraux avance sur son chemin 'non tracé', il faut suivre ses 'filatures' dans l'imaginaire hellène, la regarder par exemple débrouiller, année après année, les opérations de pensée que les Athéniens ont nouées autour du récit de la fabuleuse naissance d'Erichthonios, le fondateur de la *polis* en tant que groupe de descendance masculine. Référence obligée des oraisons funèbres, le mythe de l'autochtonie représente un argument essentiel du discours démocratique. Il enracine le régime dans le temps sacré des commencements et rend compte de ses principes fondamentaux. C'est ainsi que Nicole Loraux l'analyse en 1977 dans sa thèse, mais une question — qui intéresse immédiatement la recherche des féministes américaines et en particulier celle des rédactrices de la revue «Arethusa» — est déjà là: «dans cette histoire de l'origine athénienne où les hommes sortent de la terre pour se donner à la déesse vierge, quelle place reste-t-il pour les femmes?»²³.

En 1981 Nicole Loraux publie *Les enfants d'Athéna*. Ce n'est ni un livre sur le mythe de l'autochtonie ni un livre sur l'histoire des femmes d'Athènes. Elle dit avoir voulu «suivre à la trace quelques trajets athéniens au cœur du récit des origines»²⁴, quelques opérations de pensée sur la «citoyenneté et la division des sexes». Une filature ne saurait être une synthèse. L'auteure met en relation cinq articles, dont trois ont déjà été publiés. Historienne du politique, elle revendique, face aux historiens des institutions, l'installation du mythe au cœur du politique²⁵ et, face aux mythologues, l'ouverture de celui-ci «sur la multiplicité des scènes civiques où la polis joue la représentation de son identité»²⁶. Nicole Loraux épingle

²¹ EAD., *Né de la Terre. Mythe et politique en Grèce ancienne*, Éditions du Seuil, Paris 1997; EAD., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot & Rivages, Paris 1997; EAD., *La voix endeuillée*, Gallimard, Paris 1999.

²² N. LORAUX, C. MIRALLES, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Belin, Paris 1998.

²³ N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris 1981, p. 12.

²⁴ *Ivi*, p. 26.

²⁵ *Ivi*, p. 11.

²⁶ *Ivi*, p. 18.

Il tema di Babel

trois questions. La première: d'où viennent les femmes? De Pandora, dit-elle, dans un article dédié à Jean-Pierre Vernant²⁷ dont elle reprend l'interprétation du mythe de Prométhée²⁸: Pandora, est la première mariée et le mariage représente la dernière étape de la définition de l'humaine condition. Toutes les interrogations grecques sur l'origine des femmes et sur leur rôle dans la reproduction, explique-t-elle, renvoient à ce mythe fondateur. Pandora n'est pas l'ancêtre de l'humanité, mais celle de la 'race' (*genos*) des femmes et de toutes ses tribus. Deuxième question: les femmes d'Athènes existent-elles en tant que membres de la *polis*? L'autochtonie, constate Nicole, ne se dit qu'au masculin: les femmes ne naissent pas et ne sont pas nommées d'après le nom d'Athéna. «Les Athéniennes, derechef, n'existent pas». La représentation, sur le socle d'Athéna Parthenos, d'Erichthonios et de Pandora laisse supposer que la tradition athénienne conçoit deux groupes de descendance, masculine et féminine. Soit! Mais troisième question: si les femmes d'Athènes appartiennent à la 'race' des femmes, comment peut s'inscrire, dans l'imaginaire civique, leur solidarité avec la cité des autochtones? Une comédie d'Aristophane et une tragédie d'Euripide, dit-elle, la donnent à entendre. Lorsque, conduites par Lysistrata, les femmes d'Athènes s'emparent de l'Acropole, la citadelle et le sanctuaire d'Athéna (où se trouve le trésor de la cité, le nerf de la guerre) et décident de la grève de l'amour pour obliger les hommes à faire la paix, elles mettent la race des femmes vouée au service d'Aphrodite, la déesse de la volupté et de l'amour, au service de la cité et de sa divine fondatrice qu'elles ont servie jusqu'à leur mariage. Dans *Ion*, avec le personnage de Créuse²⁹, «la race des femmes acquiert ses lettres athéniennes de noblesse» en assurant la continuité de la cité des autochtones. Seule survivante de la maison du roi Erechthée, Créuse assure sa continuité et celle du pouvoir qu'elle exerce sur la cité, en légitimant Ion, le fils qu'elle a eu d'Apollon, et en lui transmettant avoir et pouvoir.

²⁷ EAD., *Sur le race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, in «Arethusa», II, 1978, pp. 43-88.

²⁸ J-P. VERNANT, *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, in M. DETIENNE et J-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979, pp. 37-132.

²⁹ LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, cit., p. 202.

1981 encore, Nicole Loraux déplace son approche des mythes d'autochtonie dans le contexte des traditions religieuses hellènes. «Naître mortel», dans le *Dictionnaire des mythologies*, débrouille l'amalgame, souvent opéré par les spécialistes des religions, entre le mythe des origines de l'humanité (le mythe de Prométhée est quasiment hégémonique en pays grec) et les mythes de fondation des cités comme le mythe athénien de l'autochtonie. Le mythe des origines de l'humanité doit être lu, dit-elle, à la manière de Jean-Pierre Vernant, comme le mythe de la séparation des dieux et des hommes. La divinité ne crée pas l'homme à partir de la terre. Il existe déjà. Elle le fait mortel. Il n'y a pas de couple originel. La fabrication artisanale de Pandora par les dieux n'est pas celle de la mère de l'humanité. Elle achève sa définition: la femme apporte le corollaire de la mort, la reproduction sexuée. Faire des mythes de l'autochtonie où l'homme jaillit du sol, tel une plante, «les variantes locales» d'un mythe unique disant l'origine «terreuse» de l'humanité est, selon elle, une aberration.

Ces mythes impliquent, en effet, l'enracinement continu des groupes sociaux dans leur territoire, des groupes qui se pensent sur le mode généalogique. «La politique athénienne du mythe», également dans *Le dictionnaire des mythologies*, analyse la façon dont le présent de la cité démocratique travaille «les vieilles histoires» de la tradition religieuse — le mythe de l'autochtonie et celui de Thésée - pour nourrir la représentation qu'Athéniens et étrangers doivent se faire de la cité et pour y intégrer les événements de l'actualité. Elle revient sur cette question dans «Le temps de la Réflexion» — *Un Arcadien à Athènes*³⁰ — où elle montre comment un événement de l'actualité — l'adoption du dieu Pan après Marathon — peut modifier le paysage sacré et la tradition religieuse.

1981 toujours! Nicole Loraux publie dans «Les Temps de la Réflexion» également, *Ce que vit Tirésias*³¹. L'article inaugure une approche du masculin et du féminin qui trace les limites du champ où s'ébattent *Les enfants d'Athéna*. Ancrée dans le temps sacré de la fondation de la cité par le mythe de l'autochtonie, «la stricte séparation du masculin et du féminin n'a d'autres lieux, d'autres frontières que le

³⁰ EAD., *Un Arcadien à Athènes*, in «Le Temps de la Réflexion», II, 1981, pp. 521-528.

³¹ EAD., *Ce que vit Tirésias*, in «L'Écrit du Temps», 2, 1982, pp. 99-116.

Il tema di Babel

politique ou, plus exactement que l'idéologie du politique» écrit Nicole Loraux dans l'introduction de l'ouvrage — *Les expériences de Tirésias* — qui nouera ses recherches sur l'exceptionnelle richesse du registre grec de l'échange entre les sexes³². Ce registre, dit-elle, ne s'épuise ni dans la catégorie de l'inversion, ni dans celle du mélange «qui mêle les opposés et brouille les frontières». Dans toutes les opérations mentales portant sur la répartition binaire des sexes, il ne faut pas confondre la séparation et le déséquilibre dû à l'implacable supériorité attribuée à la masculinité.

Nicole Loraux n'en laisse pas pour autant le mythe de l'autochtonie au bord du chemin. Elle le passe dorénavant, pendant quelques années, au crible de la problématique du même et de l'autre. *Les bénéfiques de l'autochtonie*³³ est une analyse de la rhétorique qui se greffe sur le mythe. Le discours est à double usage. Pour les Athéniens, il fonde la citoyenneté et fait oublier que la démocratie est une institution récente et contestée. Face aux Spartiates et aux autres Grecs, il proclame la pérennité de la cité, sa vitalité toujours renouvelée et la permanence de sa population citoyenne. Dans *Gloire du même, prestige de l'autre*³⁴, Nicole confronte, sans s'interroger systématiquement sur les *realia*, les discours élaborés par les cités à partir de l'autochtonie et de l'altérité fondatrice et montre que dans ces deux manières de penser la citoyenneté, le même et l'autre sont des opposés compatibles. La rhétorique autochtone a besoin des autres pour les rejeter à la périphérie, la rhétorique de l'altérité a besoin, pour rendre compte de la continuité du groupe, d'expliquer que les migrations n'excluent pas la constitution de souche.

En 1990, Nicole Loraux commence l'expérimentation d'une nouvelle entrée dans le mythe de l'autochtonie. Est-ce la rédaction de la postface de la nouvelle édition de l'ouvrage, publié en 1981, *Les enfants d'Athéna*, qui l'incite à renouer avec la problématique du genre? Ne serait ce pas plutôt son approfondissement de la question de la maternité lors de la composition de son ouvrage sur *Les mères en deuil*?³⁵ Quatre articles, *La*

³² EAD., *Les expériences de Tirésias*, Gallimard, Paris 1989.

³³ EAD., *Les bénéfiques de l'autochtonie*, in «Le genre humain», 3-4, 1982, pp. 238-254.

³⁴ EAD., *Gloire du même, prestige de l'autre*, in «Le genre humain», 21, 1990, pp. 115-141.

³⁵ EAD., *Les mères en deuil*, cit.

terre, la femme. Figures anciennes, constructions modernes, Pourquoi les mères grecques imitent-elles à ce qu'on dit la terre?, De Platon à Bachofen, Le retour de l'exclu, remettent sur l'établi de l'historienne de l'imaginaire hellène l'étude des opérations de pensée nouées autour de l'ensemble femme/terre civique/autochtonie. Au cœur du problème la lecture d'une phrase de Platon dans l'oraison funèbre du *Ménexène*: «Ce n'est pas la terre qui imite la femme, mais la femme qui imite la terre». Nicole Loraux propose de la lire dans son contexte. Platon, qui considère le mythe de l'autochtonie comme un beau mensonge, pastiche la rhétorique démocratique des oraisons funèbres qui fait des Athéniens un *genos* (un groupe de descendance masculine) enfanté par la terre. Pour mieux la railler il soutient que tout ce qui enfante possédant la nourriture appropriée, la terre a enfanté l'homme et la femme ne fait que l'imiter. Nicole Loraux se demande pourquoi, depuis Bachofen, anthropologues et historiens des religions lisent généralement cette phrase au premier degré et pourquoi, la rapprochant des images agricoles de la dation d'une fille en mariage («je te donne cette fille à labourer» dit le père à son futur gendre), ils en viennent à établir un rapport d'analogie entre les femmes mariées et la terre civique, entre la fertilité et la fécondité. Affaire à suivre, sans doute, mais... Nicole Loraux, qui, à la demande de Maurice Olender pour les Editions du Seuil, met en relation tous ses articles sur l'autochtonie dans *Né de la Terre* en 1996³⁶, abandonnera là sa filature.

Un cheminement poursuivi jusqu'au dernier jour

1994: Nicole Loraux ouvre, dans le cadre de l'EHESS, un Centre de recherches intitulé 'Histoires, Temporalités, Turbulences' destiné à prendre la suite du P.R.I. (Programme de recherches intégrées) 'Usages modernes de l'Antiquité' qu'elle avait dirigé pendant quelques années. Ce n'est pas un retour aux questions ouvertes dans *L'invention d'Athènes*. Elle ne les a jamais quittées. C'est un recentrage et un nouvel envol. Le

³⁶ Cfr. EAD., *Né de la Terre*, cit.

Il tema di Babel

titre choisi confirme le déploiement entre histoire, anthropologie et politique de sa recherche sur les opérations de pensée d'une cité grecque en mouvement et il installe, comme en témoigne la multiplication des pluriels, les investigations sur l'antiquité dans la modernité. Nicole Loraux a déjà commencé de mettre en relation ses recherches sur la *stasis* qu'elle publiera en 1997 sous le titre *La cité divisée. L'oubli dans la cité*, ouvrage qu'elle dédiera à «Patrice qui sait bien que c'est mon livre par excellence». Mais la maladie survient brutalement et elle ne pourra être que l'inspiratrice — l'âme — du nouveau centre de recherche auquel elle donnera, chaque année, son impulsion thématique. Celles et ceux qui, de près ou de loin, ont pris en chemin son «enquête au long court», parfois depuis *L'invention d'Athènes*, espèrent de toute leur force, pour elle et encore plus peut-être pour l'avenir de la recherche, que beaucoup de chercheuses et de chercheurs continueront à emprunter ses 'voies traversières' et à mettre leurs pas dans ses pas.

Riccardo Di Donato *

*L'oblio nella memoria.
La polis di Nicole Loraux*

Abstract:

In his paper the author offers us an overview on Nicole Loraux's book *The Divided City* – perhaps her more celebrated work – taking into account both her theoretical and political paths, and life experiences. In his intense and very accurate, and not simply academic, account, the author re-reads Loraux's complete works giving an account of the complexity and materiality of her life story and the path of research and friendship she and him have shared in their lifetime. Memories are not ends in themselves, nor they are intended to be pure and simply praises or eulogies. Memories give embodied substance to a critical reflection on Loraux's book. In this paper, theoretical analysis are re-read in the light of masters and mentors, dialogues and theoretical collaborations, changes of course, and stances: maybe the only way to give an account of such an embodied and lively reflection, as Nicole Loraux's is.

Key-words: Loraux; *Polis*; Conflict; Oblivion; *The Divided City*; Athens

Quando l'ho personalmente conosciuta, alla fine della estate del 1980, Nicole Loraux appariva dotata, in una misura non comune, di una forza intellettuale del tutto particolare. Se forza è sostantivo che rinvia immediatamente a un dato naturale, la particolarità prima di quello di cui dico era il suo essere una mescolanza inscindibile di natura e cultura, con una netta preminenza del secondo elemento. Alla manifestazione di tale qualità contribuiva la saldezza della formazione disciplinare antichistica, la *institutio* linguistica e filologica, il dominio delle *Belles*

* Il presente testo è apparso per la prima volta in «Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica», Societat Catalana d'Estudis Clàssics, n. 22 (2006), pp. 89-96. Ringraziamo l'autore per averci concesso l'autorizzazione a ripubblicare il suo contributo.



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

Il tema di Babel

lettres che le aveva dato il percorso fortemente selettivo degli studi della tradizione francese, a partire dalla École Normale Supérieure. Ma su quella si innestavano – in un modo sorprendente e, come ho detto, non comune – tutta una gamma di interessi che spaziavano dalla storia della cultura, intesa senza limitazioni temporali e spaziali, fino alla attenzione alle scienze dell'uomo con una immediata propensione antropologica.

Conoscevo allora di lei soltanto il lavoro sulla *Athènes bourgeoise*, che aveva pubblicato poco prima insieme a Pierre Vidal-Naquet, e da quello avevo ricavato l'impressione di un terreno sul quale uno storicista italiano, educato alla scuola severa di maestri della storiografia, avrebbe potuto stabilire un primo positivo contatto per verificare una possibilità di effettiva comunicazione. Mi sbagliavo perché il terreno del nostro incontro intellettuale è stato a Parigi quello della lettura dei testi e della ricerca delle forme del pensiero piuttosto dei Greci che non di coloro che, in età moderna o contemporanea, hanno studiato l'Antico.

Negli scaffali della piccola Biblioteca del Centre – allora – de Recherches comparées sur les sociétés anciennes, al numero 10 della rue Monsieur le Prince non c'era, in quella estate dell'Ottanta, ancora alcuno dei suoi volumi a stampa: il suo anno di esordio – una vera fioritura con la pubblicazione quasi concomitante dei due primi volumi, uno dei quali, *Les enfants d'Athéna*, raccoglieva articoli già apparsi – sarebbe stato quello immediatamente successivo, il 1981, ma già troneggiavano, imponenti per mole e per sapienza, su di uno scaffale aperto, nella piccola sala che serviva a conferenze e seminari, i tomi rilegati della sua *thèse* dottorale, lo studio che sarebbe divenuto, dopo un paziente e non breve lavoro di levigatura, la sua *Invention d'Athènes*. Non ancora *Directeur d'études*, Nicole teneva lì, in quella stessa sala, in un mattino della settimana, un lungo seminario che consisteva in una rigorosa lettura di testi, soprattutto testi poetici di tragedia, di quelle che i lettori hanno poi apprezzato nei vari volumi da lei licenziati negli anni successivi. Colpiva il fatto che, conclusa appena la ricerca dottorale sulla orazione funebre in Atene, avesse già concepito nuove linee di studio, una su *maschile e femminile* e un'altra – che nei seminari appariva già evidente – sulla sostanza del fenomeno politico greco, così come realizzato in particolare ad Atene tra quinto e quarto secolo e che aveva precocemente

scelto di concentrare sulla nozione, assai particolare, di *stasis*.

Nel maggio del 1981, il realizzarsi di un profondo mutamento politico in Francia, con l'elezione di François Mitterand alla Presidenza della Repubblica, apriva una stagione di tensioni positive e di bilanciamenti politici e insieme dischiudeva un nuovo terreno di impegno. Anche in quello, Nicole, al suo modo, concreto ed efficace, non si risparmiò. La dedica che rileggo sulla mia copia di *L'Invention d'Athènes* ha un tono militante e solidale che commuove e sostiene il rimpianto: «Pour Riccardo, en l'honneur de notre victoire présente et à venir et avec le très amical salut de la 3ème génération». Terza generazione dopo quella del socialista Louis Gernet, e dopo la seconda del resistente comunista Jean-Pierre Vernant. Pensava a una generazione in grado di operare anche entro le istituzioni per produrre cultura e conoscenza. Un suo rapporto su *La Recherche sur l'Antiquité classique en France*, costruito sulla base delle risposte ad un questionario predisposto da Maurice Godelier e licenziato nel giugno del 1982, nel quadro della *Mission sur les sciences de l'homme e de la société* del Ministero della Ricerca, mostrava bene la capacità di elaborazione critica di dati e il talento, tutto politico, di immaginare linee di lavoro da proporre alla comunità degli studi. La seconda proposta che indicava, dopo quella di un programma prioritario per l'Archeologia nazionale era per la costituzione di un Comitato trasversale per una *Anthropologie des sociétés anciennes*.

Averla conosciuta in quel momento, aver partecipato, con un testo, scritto in collaborazione con Claude Mossé, sullo statuto civico, o meglio sulla antinomia *status/funzione* della donna nella Atene classica, alla ricerca su *masculin et féminin*, la cui mancata conclusione, nella dimensione collettiva del lavoro del Centre, rappresentò non piccolo cruccio per Nicole, non vuole esprimere, da parte mia, rivendicazione di un rapporto privilegiato. In un momento importante delle nostre vite – Nicole mi era maggiore di soli tre anni ma aveva già manifestamente superato il momento della formazione che per me allora esplicitamente si concludeva – noi abbiamo condiviso confidenza, reciproca sincerità e amicizia. La vita di una comunità di studi alterna momenti diversi di affinità ad altri di tensione. Il Centre de la Rue Monsieur le Prince non era un giardino sufficientemente grande per escludere momenti di contrasto tra

Il tema di Babel

i suoi membri, fiori di specie e colori assai diversi. E anche nel contrasto Nicole dispiegava la sua energia. Il bilancio della esperienza degli antichisti del Centre, che tracciò per il cinquantenario della École, e che fu pubblicato nel volume celebrativo nel 1997 (*Back to the Greeks? Chronique d'une expédition lointaine en terre connue in Une Ecole pour les sciences sociales*, Paris 1997) non nasconde l'ampiezza delle tensioni o l'asprezza dei contrasti intellettuali. Ma nei ricordi dei primi anni Ottanta che conservo – quasi a temperare l'immagine di forza che ho evocato – ritrovo ancora l'emozione, quasi la trepidazione, con cui, in quegli stessi anni, Nicole attendeva, senza vergogna di socializzare sentimenti, l'esordio al seminario nel Laboratorio di Antropologia sociale, che Claude Lévi-Strauss dirigeva al Collège de France, e che fu, nel successo di una lettura ben sostenuta, una sorta di finale rito di passaggio per la sua promozione professorale alla École.

Ci siamo persi poi, per molto tempo, gli anni dell'avvio della esperienza della rivista *Mètis* e quelli in cui il contrasto intellettuale tra iconologi e studiosi di testi arrivò, nel Centre ormai divenuto Centre Louis Gernet, a soluzione non composta, con non poco danno per gli studi di antropologia storica in Francia e non solo lì. L'ultimo incontro, nel maggio del 2002, è stato sotto i platani dinanzi al piccolo cimitero di Sèvres, al funerale di una persona a entrambi cara. Sedeva sulla sua sedia, vestita dei colori che amava, ricordo il viola soprattutto in tonalità diverse. Mi riconobbe e cercò, senza riuscire, di pronunciare il mio prenome mentre ci abbracciavamo, entrambi emozionati.

Come tutti i suoi amici, avevo salutato con gioia, nel 1997, la pubblicazione del suo volume su *La cité divisée*. Quel libro, prodotto di una attenta cucitura editoriale, affidata a mani vicine e amiche ma evidentemente ispirata e diretta dall'autrice, restituiva allora, dal buio di un sopravvenuto silenzio, la luce e la speranza della prosecuzione degli effetti di un pensiero che era parso estremamente vitale a chi ne aveva visto, in stato nascente, le prime manifestazioni nei seminari che ho evocato. Dell'opera di Nicole esso costituisce, almeno a mio giudizio, l'elemento di maggiore originalità, quello che completa – nel rovesciamento – la costruzione avviata, quindici anni prima, con *L'Invention d'Athènes*. Non ne diminuisco il senso, per chi voglia seguirne con me

lo svolgimento, se ne sottolineo l'emergere proprio a contatto di quei sentimenti di partecipazione e anche di tensione civile, che spingevano all'impegno nella Francia dell'avvio degli anni Ottanta.

Non si finirà mai di apprezzare l'importanza che l'istituto della dissertazione dottorale ha, ai fini della acquisizione della conoscenza. Questo vale dappertutto ma acquista aspetti particolari soprattutto in alcune culture nazionali europee. Il passaggio dal XIX al XX secolo è apprezzabile, per fare un esempio nobile, in vari settori di una Biblioteca che è ormai un tempio della cultura nazionale francese, come *la Bibliothèque de Lettres* nella École Normale Supérieure de la rue d'Ulm. Ma per certo, quello che fa meglio capire quel che io intendo è il ballatoio metallico che conserva, una accanto all'altra, rilegate severamente in nero, le tesi dottorali di coloro che lavoravano per rendere forte la cultura francese, anche per riscattarla dalla vergogna di Sédan. Colpisce il fatto che il formarsi delle regole di un genere espressivo arri-ri, nei decenni, a condizionare non solo le forme ma la sostanza stessa dell'espressione. Per quanto rielaborata, rispetto alla stesura originaria, *L'Invention d'Athènes* deve, certo proprio per la sua origine dottorale, scontare la inevitabile pesantezza della ripetizione degli argomenti determinata dal desiderio di completezza che sostiene chi dovrà affrontare le obiezioni di un *Jury*, in una solenne seduta di *soutenance*. Quasi un terzo del libro, circa centocinquanta pagine sulle cinquecento del totale della versione finale, è occupato dalle note e dall'apparato erudito che rende conto di fonti e di dossografia.

Rispetto a questa mole e a questa struttura compatta, *La cité divisée*, con i suoi undici capitoli, redatti separatamente tra il 1980 e il 1993, esprime una non confrontabile agilità di articolazione. Ma anche in questo caso siamo in presenza di un libro a tema, che, in certo senso, dice sé stesso già dal primo elemento, *L'oubli dans la cité*, apparso nel 1980, nel primo numero del «Temps de la Réflexion». Se l'exergo efficace rimandava a una notizia dotta di Plutarco sull'altare di Lethe, dell'Oblio, elevato nell'Eretteo di Atene, la prima nota a piè di pagina rinviava immediatamente, per le nozioni di *histoire longue*, *histoire-récit* e di *historiographie-com-mémorative* al libro di François Furet, *Penser la Révolution française* (Parigi 1978), che aveva aperto una vivace discussione sull'uso non solo

Il tema di Babel

storiografico ma immediatamente politico del passato. L'exergo plutarco resta ma la nota attualizzante non compare più – significativamente – nel volume del 1997. Nicole aveva coscienza di lavorare sulla nozione di *conflitto* applicata ad una comunità civile che cerca una fondazione o meglio una rifondazione della propria convivenza nell'oblio di un passato recente, di divisione e – nel caso di Atene – anche di morte e capiva la necessità di includere immediatamente una affermazione di rifiuto della intemporalità di ogni categoria interpretativa.

Il percorso dello storico è, in quel testo incipitario, che è il primo dei tre prolegomeni allo svolgimento del pensiero, una storia a ritroso, dal giuramento dei democratici nel 403 «di non ricordare i mali del passato», a risalire di cinquant'anni all'indietro, fino a rileggere i versi di Eschilo, nella tragedia che costituisce la chiusa dell'*Oresteia*, tanto pieni del desiderio di pacificazione civica. Nella rivisitazione tragica del mondo eroico, la gloria di una bella morte è legata alla guerra portata all'esterno della città e contro un nemico comune. Il sangue che sgorga da ferite mortali, inferte nel seno stesso di una comunità, familiare prima ancora che civica, appare inesplicabile senza un intervento che unisce due distinti momenti, il sacro – nella dimensione del divino – e l'istituzionale, fusione di giuridico e politico.

Appare chiaro come già quel testo voglia indicare nella bipolarità che caratterizza la *polis* una costante – diremmo noi – strutturale della civiltà ellenica. Per questo il primo testo letterario che è evocato è la rappresentazione delle due città, quella pacifica e quella guerriera, che Efesto plasma sulla superficie dello scudo di Achille, nel XVIII dell'*Iliade*. Ma è altrettanto chiaro come la bipolarità si trasferisca dall'oggetto esaminato al doppio terreno interpretativo con la identificazione di due distinte possibilità di approccio, che la plasticità lessicale del francese permette di distinguere con agio. Lasciata sullo sfondo una *ville*, che è fatto geografico e quasi solo materiale, si può con l'autrice distinguere tra la *cit *, oggetto dello studio degli storici, attenti agli eventi interni ed esterni della comunità dei cittadini, e la *polis*, che è oggetto di studio antropologico, finalizzato alla comprensione delle dinamiche umane che si vengono determinando nel corso degli eventi. Nell'enfasi su tale distinzione e nella serie di precisazioni che questa comportava c'era

spazio per una messa in discussione di tutte le acquisizioni che la fresca tradizione culturale, cui l'autrice riconosceva di appartenere, aveva raccolto. Alla immagine consolante e forse consolatoria di una armonia civica, connessa alla pratica del sacrificio, come sanzione, sul terreno del sacro, del definito rapporto tra le diverse componenti della comunità, veniva a sostituirsi l'idea di una instabilità permanente, di un costante bisogno di bipartizione entro il quale la *stasis*, la *posizione*, intesa come affermazione identitaria di appartenenza e di partecipazione, acquisiva una valenza centrale. Per questo, risalire fino alle *Eumenidi* serviva a togliere ogni illusione sulla possibilità di espellere dal contesto civico quella che – con terminologia anacronistica e straniante – noi diciamo, nella sua estrema conseguenza, *guerra civile*. Eschilo che mette in scena le Erinni per agitare la memoria dei mali del passato serve a risalire al Solone della *Eunomia*, inteso come il pensatore della città divisa, alla ricerca di una soluzione umana ai problemi della convivenza degli uomini. Dimenticare i mali come preconditione per la vita civica esprime quindi una sorta di processo di rimozione del politico per ridare vita alla città dopo il conflitto.

Come procedere per dare senso a tutto questo?

Nell'architettura del libro, ai quesiti del primo capitolo risponde in modo assai sonoro il titolo del secondo, che pare uno slogan, piuttosto che un obiettivo di ricerca: *Repolitiser la cité*.

Anche in questo caso giova contestualizzare. Il testo uscì originariamente nel 1986 – sei anni dopo il primo – nel numero speciale de «L'Homme», che intendeva rendere conto dello stato dell'arte nel dominio dell'antropologia, *Anthropologie: état des lieux*, in occasione dei venticinque anni della rivista. Nell'ottica degli organizzatori, il contributo di Nicole Loraux suonava in modo particolare e perfino piuttosto strano. Lo si vede bene dal modo della presentazione, scelto da Jean Pouillon, il nostromo, il capo dell'equipaggio del vascello lévi-straussiano:

«Quant à l'article de Nicole Loraux, il a quelque chose de paradoxal,

Il tema di Babel

non par la thèse qu'il défend, mais simplement parce qu'on ne sait pas trop où situer l'auteur, incertitude qui d'ailleurs renforce la thèse. Historienne, elle reproche à ses collègues de s'être laissés séduire par les anthropologues en traitant la cité grecque comme une "société froide", mais c'est à ces derniers qu'elle fait appel pour réintroduire le conflit, la politique, "au sein même de la réflexion anthropologique sur la Grèce ancienne".

Che è già una prima affermazione interessante, seguita da una seconda, forse ad effetto ma certo epistemologicamente inquietante: «Le paradoxe – conclude Pouillon – à vrai dire, n'en est peut-être un que pour nous qui, ainsi qu'elle le suggère en passant, avons hérité des Grecs eux-mêmes cette distinction disciplinaire entre histoire et anthropologie». Con l'invito ad introdurre il politico, *to politikon*, come oggetto centrale oltre che costitutivo dello studio antropologico della forma peculiare di convivenza dei Greci, Nicole raggiungeva il doppio obiettivo di aprire un dibattito teorico importante nel seno della scienza dell'antichità a lei contemporanea e insieme di rafforzare l'autonoma riflessione teoretica di Claude Lévi-Strauss, che aveva concluso il suo insegnamento con una solenne conferenza Marc Bloch, presentata alla Sorbonne nel giugno del 1983 («Annales» ESC, 1983, pp. 1217-1231) con il titolo esplicito di *Histoire et ethnologie* e con l'invito finale dell'antropologo agli storici a continuare à *édifier les sciences de l'homme ensemble*. Va certo aggiunto qui – per chiarezza di ricostruzione storico-culturale – come la stessa connessione tra *Mythe et oubli*, in quel caso risolta in termini di psicologia individuale, fosse già stata al centro del breve contributo, scritto da Lévi-Strauss per il volume dedicato a Emile Benveniste (*Langue, Discours, Société*, Parigi 1975, pp. 294-300).

Interlocutrice privilegiata, tra gli antichisti, del capo indiscusso della antropologia sociale francese, Nicole si affiancava da quel momento alle grandi personalità delle generazioni che l'avevano preceduta nella costruzione dell'antropologia storica, come portatrice di una tematica viva, che richiedeva tuttavia di essere svolta, piuttosto che sviluppata, sul terreno della lettura e della esegesi dei testi.

Era – come sappiamo – il suo terreno elettivo.

Con il terzo capitolo del libro si concludono allora i prolegomena:

dinanzi ai membri della Association française de psychanalyse Nicole cercava *L'âme de la cité*, innanzi tutto per verificare l'adeguatezza del lessico di cui si valeva nell'indagine. Partita dalla nozione di *kratos* come essenziale alla definizione del potere dell'uomo e degli uomini, arrivava a parlare di Platone come del pensatore che aveva umanizzato e quasi singularizzato la *polis*. Equivalente a un uomo, la città del filosofo delle idee aveva bisogno di un'anima. La rimozione dell'omicidio originario ne era carattere costitutivo, necessario ma non sufficiente.

Nei successivi testi che *La cité divisée* raccoglie come capitoli nelle due sezioni *Sous le signe d'Eris et de quelques-uns de ses enfants* la prima, e *Politiques de réconciliation* la seconda e ultima, colpisce la frammentazione analitica, spesso sollecitata dal variare degli interlocutori occasionali, tra i quali si alternano, ovviamente, storici e antropologi, intervengono i giuristi e assumono nuovo autonomo rilievo psicologi e soprattutto psicanalisti. Si può pensare che le due sezioni sarebbero state e strutturate, e soprattutto svolte, diversamente se il libro non si fosse limitato a giustapporre il già fatto, anche quando solo allo stadio dei materiali elaborati e vagliati, ma è osservazione ovvia e vana. Il tentativo di comprendere morfologia e sintassi del conflitto si sviluppa così nel libro senza effettivamente svolgersi. Il livello di massima chiarezza risiede nella logica simbolica del mito. Eris, la contesa è posta sotto il segno di Ares in testi che vanno dalla età arcaica fino alla fioritura della città. *Horkos*, il giuramento figlio della Discordia appare come tentativo di risposta alla crisi della fiducia reciproca che determina incertezza e instabilità.

Il periodico riemergere, nella maggior parte dei testi raccolti nel volume, del valore pregnante dello *mnesikakein* particolare del passaggio del secolo tra il V e il IV prima della nostra era – con il ritorno dei democratici ad Atene – coglie un momento che ha valore periodizzante, non solo grazie alla semplicità dei dati numerici. Ma ha poco senso cercare di capire la democrazia dal suo tentativo di ricostituzione. Credo sia giusto allora cercare una conclusione della riflessione di Nicole Loraux sulla sostanza della democrazia politica nel testo su Clistene, che è rimasto fuori dal volume, che abbiamo insieme riletto, ed è apparso come contributo nel secondo tomo de *I Greci*, pubblicati a cura di Salvatore Settis presso l'editore italiano Einaudi, nello stesso 1997. In quel saggio,

Il tema di Babel

di chiara esposizione narrativa, il centro dell'attenzione era posto – in positivo – nello studio dei caratteri della lotta politica ateniese. Rileggere la figura e il ruolo di Clistene era non piccola sfida. L'originalità del contributo è meglio apprezzabile da chi ora conosca la lunga marcia che aveva condotto l'autrice a quel saggio di esposizione storica. Anche in quello, in principio è la *stasis*. La lotta tra le casate aristocratiche ateniesi crea, nel racconto di Erodoto, il terreno per l'intervento dell'Alcmeonide che attua quella che normalmente viene letta come mera riforma istituzionale. La lettura di Nicole privilegiava le sintetiche testimonianze della *Athenaion Politeia* che ritiene, giustamente a mio giudizio, aristotelica, contro le tendenze ipercritiche. Il significato della riforma democratica dipende naturalmente dal carattere che si attribuisce al *demos*. Se, con lei, si limita il valore del radicamento locale, spaziale della partizione del territorio e lo si trasferisce totalmente al dato umano imm modificabile, del radicamento in una comunità di vicinanza locale in cui si sia nati, ovunque poi si finisca per risiedere, è possibile prendere in considerazione una diretta comparazione con la forma del villaggio vedico, il *grama*, studiato da Charles Malamoud. Contro la tradizione a lei vicina, Nicole vedeva nella periferia, piuttosto che nel centro, *meson*, la parte predominante nella città clistenica. Prevalevano per lei ragioni storiche e politiche in particolare, la necessaria rottura con Pisistrato, rispetto a una lettura ideologica del fenomeno narrato. Ma Clistene appare anche conclusivamente come colui che recide una varietà di legami con il passato e già dall'onomastica delle nuove tribù richiama l'autoctonia degli Ateniesi, figli di Eretteo. Pare un modo di richiamare con forza la centralità dei dati antichi nella lettura e nella comprensione dell'antico. Lo segnalo proprio perché non va nella direzione della lettura che ho proposto dell'intero percorso. Da qui si potrebbe immaginare uno svolgimento del pensiero di Nicole che tornasse a ripetere con senso più ristretto il *Back to the Greeks*, che abbiamo evocato.

In tale senso certo, la *polis* di Nicole Loraux, anche là dove affrontava, in anticipo rispetto a una tendenza ancora in corso, la tematica del rapporto dinamico tra l'autorità centrale e le formazioni sociali minori, diverse per origine e per radicamento locale, poneva in prima evidenza il dato costitutivo della generazione e la peculiarità attica della autoctonia in

totale coerenza con gli studi di esordio. Nell'approfondimento del tema della cittadinanza difficile, intesa come privilegio da riservare ai nati da genitori entrambi ateniesi era ben colta la contraddizione dei democratici, per i quali poneva problema qualunque discorso d'integrazione.

Ma non è possibile infine dimenticare che il libro della riscoperta della centralità della politica per capire la *polis*, dopo aver camminato passo a passo tra vicende greche e aver citato nomi ateniesi, di storici, oratori, politici e cittadini si chiude con un lampo attualizzante che richiama la realtà europea in un luogo, Berlino, e in una data, la fine del 1993, che precede – per l'autrice – la perdita di contatto con il presente, e che, a proposito della necessità del ricordo e della possibilità dell'oblio, richiama esplicitamente il dramma della comunicazione, determinato dalla memoria di un passato recente che è stato, anche a metà del secolo breve, di divisione e di morte.

L'ultimo autore citato nel libro di Nicole Loraux è Jacques Lacan e l'ultima interrogazione, in un libro interamente consacrato al passato remoto, è dedicata al passato prossimo.

Universitat de Barcelona, 4. 11. 2005¹

¹ Nota del 2006: Le informazioni essenziali, e in particolare quelle bibliografiche, sono ora accessibili in: *Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales*, «EspacesTemps. Les Cahiers Cléo», 87/88, 2005, ove, accanto a una raccolta di interventi – alcuni dei quali assai puntuali – sull'opera di N. L., sono pubblicati degli acuti *Conseils aux jeunes chercheurs* della stessa Nicole (p. 18) e una bibliografia dell'opera scientifica (pp. 21-27). Proprio mentre si svolgeva il colloquio catalano, è stata pubblicata a Parigi una nuova raccolta di testi: Nicole Loraux, *La Tragédie d'Athènes. La Politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Parigi 2005, concepita dall'autrice come una sorta di secondo tomo de *La Cité divisée*. [...]. L'insieme richiederà nuovo approfondimento. Difficile esprimere, in modo adeguato, agli amici catalani, in particolare a Montserrat Jufresa, che ha espresso e, insieme, agito – nella realizzazione del colloquio – sentimenti vivi di partecipazione e di affetto per Nicole, mentre ne praticava, con debita fierezza, la memoria, la gratitudine profonda, con cui licenzio questi miei pensieri.

**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****Gabriele Pedullà***Nicole Loraux, storica marxista dell'antichità****Abstract:**

Nicole Loraux's Marxism is often overlooked by scholars, maybe also as a result of her constant (and more explicit) reference to Freud's work. However, Marx remained always a major reference for her, above all for his conception of ideology, and he proved himself to be decisive both in Loraux's departure from the French historical-anthropological School (Gernet, Vernant, Vidal-Naquet, Detienne) and in her confrontation with Carl Schmitt.

Key-words: Ideology; Oblivion; Civil War; Marx; Freud; Schmitt

«Le uniche guerre “civili” sono le Guerre Civili»

Enzo Melandri, *La linea e il circolo*

Far parlare i silenzi vs restaurare

Il battesimo di Nicole Loraux come storica si compie nel nome di Karl Marx. Anche se questa grecista *sui generis*, ormai nota in tutto il mondo come uno dei maggiori intellettuali francesi del secondo Novecento, è sembrata prendere strade diverse negli anni successivi, qualsiasi discorso sulla sua opera – in particolare su un testo come *La cité divisée*, consacrato espressamente alla guerra civile in terra greca – non può che partire da qui. Nel suo primo libro, *L'invention d'Athènes*, apparso nel 1981 presso le edizioni dell'École de Hautes Études come riscrittura

* Questo testo rappresenta una rielaborazione del testo introduttivo scritto da Gabriele Pedullà all'edizione italiana di *La Città Divisa* di Nicole Loraux, edita da Neri Pozza. Cfr. G. PEDULLÀ, *Introduzione*, in N. LORAUX, *La Città Divisa*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

di una tesi di dottorato discussa al principio del 1977, la lezione di Marx appare decisiva. Al centro della sua ricerca, la nozione di ideologia e la sua applicabilità al mondo antico attraverso l'analisi di un particolarissimo genere letterario: l'oratoria funebre. Studiare i discorsi encomiastici con cui una volta all'anno un cittadino ateniese particolarmente illustre celebrava davanti all'assemblea i caduti in guerra dell'ultimo anno rappresentava per la giovane Loraux l'occasione per ricostruire l'immagine esemplare che Atene possiede di se stessa e della propria storia. Sin da questa scelta di mettere al centro della sua ricerca il concetto di ideologia e di falsa coscienza, però, Nicole Loraux si presenta come una marxista anomala. Mentre gli studiosi delle generazioni precedenti si erano interrogati essenzialmente sul concetto di «modo di produzione schiavistico» e avevano cercato di portare alla luce le sotterranee dinamiche di sfruttamento su cui si reggevano le società antiche, Loraux preferiva infatti compiere il tragitto opposto, muovendo dal piano delle rappresentazioni alla storia sociale. Soprattutto, rispetto ad autori come Moses Finley, sensibili al fascino della democrazia diretta della *polis* al punto di ritenere che la politica ateniese fosse immune da ogni forma di alienazione ideologica (la democrazia diretta come antesignana del sistema dei soviet o annuncio di qualsivoglia altra forma di partecipazione allargata?), la nuova generazione di studiosi che aveva attraversato il '68 e la decolonizzazione sembrava meno propensa a idealizzare l'età di Pericle. Gli ateniesi del V secolo non rappresentano un'eccezione, sembra ripetere perciò Nicole Loraux in ciascuna pagina de *L'invention d'Athènes*: anche loro hanno una falsa coscienza, anche loro; come noi moderni, vivono accecati dalle proprie ottime ragioni. Agli storici spetta dunque rivolgere anche contro di loro i medesimi strumenti di critica che Marx aveva adoperato per scardinare le certezze della società borghese. Ed è proprio con l'obiettivo di scardinare l'immagine convenzionale che la storiografia si è fatta della democrazia antiche che Nicole Loraux parladi «ideologia ateniese» esattamente nella stessa accezione in cui Marx parlava di «ideologia tedesca»: sino a richiamare i propri lettori, nelle ultimissime pagine del libro, a un uso non generico («sistema di idee») ma preciso e quasi tecnico del termine («pensieri della classe dominante»).

Il tema di Babel

Solo adesso, forse, cominciano a possedere la giusta distanza da quella stagione per vedere come il rifiuto del classicismo politico compiuto dalla generazione di Loraux (la democrazia diretta dei greci come modello per la futura società senza classi) replicasse su un piano diverso la rivolta del decennio precedente contro la proposta lukàcsiana di un realismo socialista che assumesse l'oggettività epica omerica a massimo ideale estetico. In un caso come nell'altro, la sfida era quella di offrire un Marx finalmente affrancato da Hegel – anche a costo di ritrovarsi con una teoria politica più adatta alla critica e alla dissoluzione delle certezze acquisite che all'immaginazione di un mondo nuovo. Nelle pagine di Loraux, Marx è innanzitutto un demistificatore delle certezze acquisite: un «maestro del sospetto», potenziale compagno di strada di Freud e di Nietzsche (per riprendere la formula di Paul Ricoeur). Per questo, sebbene *L'invention d'Athènes* si collochi a tutti gli effetti prima del così detto *linguistic turn* degli anni Settanta-Ottanta (e anche dopo la storiografia di Loraux rimarrà immune dalle retoriche di certo postmodernismo), è al piano immateriale delle rappresentazioni e delle credenze che in queste pagine viene concesso il posto d'onore.

Nicole Loraux non ha mai smesso di tornare al proprio libro d'esordio, al punto di approntarne nel 1993 un'edizione abbreviata, espressamente concepita per i non specialisti¹. Quale migliore esempio di ideologia, in effetti? L'orazione funebre racconta ai cittadini di Atene il loro presente e il loro passato senza mai ricordare le donne, gli schiavi, i meteci, ma anche omettendo completamente il travaglio che ha portato all'istituzione della democrazia, presentata come una caratteristica della città dalla sua fondazione, in un'immobilità fatta di concordia sociale e di assenza di conflitti che evoca la storia soltanto per meglio sottolineare la ripetizione dell'identico. Se sino a quel momento gli studiosi erano stati piuttosto propensi a liquidare l'orazione funebre come una superficiale esercitazione retorica, ripetitiva e senza fantasia (nonostante ci siano pervenuti i discorsi di Gorgia, Tucidide, Lisia, Platone, Isocrate, Demostene e Iperide), i tratti convenzionali del *logos epitaphios* costituivano invece per Loraux un motivo di interesse proprio per la loro

¹ N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Payot, Paris, 1993.

natura eminentemente ideologica. Guai però a fidarsi troppo di questa immagine (come aveva fatto Finley). Scambiare le rappresentazioni ideali per la realtà e ripetere quell'immagine rassicurante che i greci avevano voluto offrire di se stessi significherebbe arrestarsi al primo livello, rinunciando a penetrare la vera essenza del mondo ellenico. Tutti gli autoritratti, delle comunità non meno che degli individui, hanno la pericolosa tendenza a confondere l'essere con il dover essere, mentre il primo impegno dello storico è appunto quello di esercitare il libero strumento del dubbio. Con un simile programma di ricerca, proprio quei caratteri di ripetitività che avevano distolto gli studiosi dall'orazione funebre diventavano di colpo degli indizi preziosi, a cominciare dalla autorappresentazione della città «una, indivisibile e in pace con se stessa» (con una formula che Loraux riprende da un fortunato saggio di brillanti due marxisti italiani della sua stessa generazione: Diego Lanza e Mario Vegetti)².

All'orazione funebre Nicole Loraux chiede insomma di rivelare la proiezione esemplare che la democrazia antica aveva di se stessa. Naturalmente, proprio perché l'autrice de *L'invention d'Athènes* è una storica marxista e considera l'ideologia innanzitutto come lo scarto tra i *verba* e le *res*, questo sarà soltanto il primo passo. Le convinzioni dei cittadini greci del V e del IV secolo devono fungere da reagente e permettere di intravedere ciò che si cela dietro le parole. L'analisi della ideologia dovrebbe in tal modo consentire di evidenziare le assenze dando finalmente voce (per via indiretta) a quanti sono stati lasciati ai margini della storia ufficiale: le donne, gli schiavi, i proletari. Dovrebbe offrirsi cioè come via d'accesso a una verità per definizione extralinguistica ed extratestuale.

L'allontanamento dal marxismo di Loraux non coinciderà mai con un ripiegamento verso i discorsi e con la rinuncia ad andare oltre le credenze e la mentalità greche. Semmai, con il passare degli anni l'ideologia ateniese apparirà progressivamente sempre meno coesa, e dunque più insidiosa per gli studiosi moderni. A dire il vero già ne *L'invention d'Athènes* Nicole Loraux si era confrontata con l'impossibilità di costruire una rappresentazione coerente di un genere letterario con la nettezza degli

² D. LANZA e M. VEGETTI, *L'ideologia della città*, in «Quaderni di storia», II, 1975, pp. 1-37.

Il tema di Babel

strutturalisti. Le ricorrenze tematiche e stilistiche, l'adozione di una prospettiva forzatamente di lunga durata e le caratteristiche comuni del genere avrebbero potuto spingerla a offrirne un'immagine piattamente unitaria, dove a prevalere fossero la sincronia e l'individuazione di costanti e di invarianti; *L'invention d'Athènes* propone invece ai suoi lettori tutt'altro. Nel decennio del trionfo universitario dello strutturalismo (e dei suoi primi cedimenti teorici), Loraux preferisce ragionare in termini di eccezioni: così che persino nel ritratto di gruppo de *L'invention d'Athènes* a prevalere sono le individualità irriducibili e la pratica del *pastiche*, come se i diversi autori non facessero tutti che distorcere e deformare un modello standard di orazione funebre in definitiva in-trovabile. A poco a poco, però, anche la precaria armonica polifonica de *L'invention d'Athènes* avrebbe finito per scomporsi in una babele di voci dissonanti. Alla contrapposizione brutale tra struttura e sovrastruttura (tra 'realtà' economica e rappresentazioni ideologiche), Nicole Loraux comincia a sostituire gradatamente un'articolazione del rapporto tra verità e menzogna più duttile ma soprattutto assai meno pessimistica. La nuova concezione della testualità, che si afferma nei suoi grandi libri degli anni Ottanta (*Il femminile e l'uomo greco* in testa), per dare finalmente i suoi frutti più compiuti ne *La cité divisée*, è caratterizzata soprattutto da una crescente fiducia nella possibilità che i discorsi siano qualcosa di più di un semplice reagente per lo storico desideroso di andare oltre le parole. I sospetti nutriti da Loraux nei confronti delle autorappresentazioni non vengono meno, ma quello che cambia è il suo atteggiamento nei loro confronti. Invece di limitarsi a descrivere come funzionano, invece di misurare la loro coerenza interna, invece di stendere un catalogo più o meno completo delle omissioni che ogni immagine esemplare comporta, sembra che Nicole Loraux cominci a pensare che le due metà del *sumbolon* non sono così incomunicanti come aveva creduto in un primomomento.

Più che il confronto con le nuove teorie del testo sviluppate da Derrida e dai teorici della decostruzione in polemica con gli strutturalisti, l'evoluzione sembra essere legata nel suo caso al dialogo sempre più intenso con la psicoanalisi. Il nome di Freud appare, all'inizio in modo molto discreto e quasi timido, soltanto a partire da *Come uccidere tragi-*

camente una donna, del 1985, per diventare nel giro di qualche anno il principale punto di riferimento di Loraux³. Tutte le tesi fondamentali de *La cité divisée* portano, in un modo o nell'altro, il segno di un rapporto fecondo e assai libero con la psicoanalisi e con concetti come quelli di elaborazione del lutto, lapsus, rimozione, coazione a ripetere, super-Io o Es. Senza Marx, e senza il tentativo di andare oltre Marx, anche l'apporto di Freud andrebbe però completamente frainteso. Sin dall'inizio la psicoanalisi non tende insomma a presentarsi come un modello conoscitivo alternativo, chiamato a riempire il vuoto aperto da un marxismo in quegli anni declinante – e questo non soltanto perché, secondo una tradizione interpretativa peraltro molto francese, il Marx di Loraux era abbondantemente contaminato con Freud e Nietzsche già al tempo de *L'invention d'Athènes*.

Il limite maggiore del concetto di ideologia, così come era stato elaborato dalla tradizione marxista, è la sua tendenza a interpretare i silenzi in termini esclusivamente negativi. L'ideologia lavora sostituendo una menzogna a una verità oppure occultando interi aspetti della realtà, che vengono resi come per miracolo invisibili. Di fronte a una simile opera di depauperamento ontologico, l'unica risposta possibile appare quella di riempire le lacune, facendo riemergere quanto è stato cancellato a partire dalle pochissime tracce rimaste visibili: proprio ciò che gli storici marxisti dell'antichità non hanno smesso di fare, restituendo coerenza a un insieme di testimonianze sparse sino a ottenere un'immagine tutto sommato abbastanza completa del «modo di produzione schiavistico».

Così concepito, se non altro da un punto di vista storiografico, il marxismo si presenta come una metodologia di restauro finalizzata a riempire gli *omissis* dell'ideologia assai più che a interpretarli (e resta rigorosamente anti-ermeneutico). Per Freud, al contrario, i silenzi non sono mai vuoti. Ogni reticenza, ogni afasia possiede una serie di significati ben precisi che, a patto di compiere le operazioni giuste, devono e possono venire interpretati. Non basta, in altre parole, segnalare la lacuna e ripromettersi di colmarla attraverso un'ipotesi adeguata (ciò che per un marxista rappresenta la trans-storicità della lotta di classe),

³ LORAUX, *Come uccidere tragicamente una donna* (1985), Laterza, Roma-Bari, 1988.

Il tema di Babel

ma occorre invece mettersi in ascolto per decifrare il senso di quei non detti. L'universo freudiano, a differenza di quello dei marxisti, è un universo pieno, dove proprio le esitazioni e gli eufemismi parlano spesso con maggiore chiarezza dei discorsi pronunciati ad alta voce. A patto, naturalmente, che si sposti lo sguardo dal contenuto della censura ideologica al meccanismo stesso della reticenza, cercando di capire divolta in volta come questi vuoti della coscienza funzionano, perché si sono prodotti o quali paure irriferribili lasciano affiorare.

Riassumendo: mentre Marx cerca di riempire i silenzi, Freud punta a interpretarli; mentre Marx setaccia la terra in cerca di qualche residua pagliuzza d'oro, Freud vuole insegnarci a riconoscere il metallo prezioso che – a saperlo guardare – si cela in ciascun granello di sabbia. Una delle conseguenze fondamentali dell'adozione della psicoanalisi come modello ermeneutico da parte di Loraux è stata che, nel decennio in cui la storiografia è andata innamorandosi dei linguaggi e delle pratiche testuali, con uno slittamento dai *realia* alle loro rifrazioni verbali e non verbali, proprio la fiducia di Freud nella possibilità di muovere attraverso le parole oltre le parole le ha offerto un antidoto efficace contro il feticismo verbale e la nuova moda della *Meta-History* (per dirla con uno dei suoi pionieri, Hayden White). Se anche in seguito Nicole Loraux non rinuncerà mai alla nozione di ideologia, tingendo il suo Freud di rosso, sarà soprattutto per non vedersi confinata nel mondo delle rappresentazioni. E persino la sua polemica difesa di una «pratica controllata dell'anacronismo» può essere letta come una rivendicazione del diritto di porre agli antichi le domande che appaiono più pertinenti a noi moderni⁴.

Anche mutato l'universo concettuale di riferimento, *L'invention d'Athènes* rimarrà il libro seminale, da cui prenderanno avvio tutte le ricerche successive. Da questo momento Nicole Loraux metterà in atto due strategie complementari, ora approfondendo lo studio dell'ideologia ateniese con le ricerche sull'autoctonia (ne *Les enfants d'Athènes* e in *Nati dalla terra*) e sul controllo del lutto pubblico (*Le madri in lutto*), ora invece concentrandosi su tutto ciò di cui il discorso ufficiale

⁴ Il riferimento d'obbligo è al provocatorio *Eloge de l'anachronisme en histoire* (1993), ora raccolto in EAD., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre e l'utopie*, Seuil, Parigi, 2005, pp. 173-190 (l'espressione citata appare a p. 180).

tende a cancellare le tracce: dalle donne come alterità (soprattutto ne *Il femminile e l'uomo greco*), alla politica come divisione (ne *La tragédie d'Athènes* e, appunto, ne *La cité divisée*), al teatro come antipolitica (ne *La voce addolorata*). Semmai, a precisarsi, sarà il campo delle sue ricerche – questo strano ircocervo fatto di silenzi e luoghi comuni, pratiche sociali condivise e azioni innominabili. Il nome che Nicole Loraux darà a questo oggetto dai confini non del tutto precisati sarà sempre più spesso, nel corso degli anni, quello di «politico greco», parzialmente mutuato dall'antichista tedesco Christian Meier. Questa semplice scelta evidenzia una significativa differenza terminologica rispetto alla storia delle mentalità francese, se consideriamo che il politico abbraccia uno spazio assai più vasto di quello delle rappresentazioni e dei discorsi e che si sarebbe portati a definirlo piuttosto come orizzonte e condizione di possibilità dell'intera esperienza politica (rifacendo sia Carl Schmitt, Meier parla di «campo d'azione»⁵). E proprio questo politico greco sarà, come vedremo, l'oggetto del capolavoro di Nicole Loraux: *La cité divisée*.

Includere vs separare

Sarà anche perché Nicole Loraux non ha mai dimenticato – come Virginia Woolf – l'opinione di Pericle secondo cui «per una donna non c'è maggior elogio del silenzio», che i non detti detengono tutta questa importanza nella sua opera? Di sicuro la sua analisi dell'ideologia ateniese si è concentrata sempre più sulle omissioni del discorso ufficiale, e non stupisce davvero che nella prima metà degli anni Novanta, mentre lavorava al progetto de *La cité divisée*, Loraux abbia seguito in qualità di *directeur de recherche* una tesi di dottorato sul silenzio nella cultura greca arcaica e classica⁶.

Se i silenzi possono essere anche più interessanti delle parole, questo

⁵ C. MEIER, *La nascita della categoria del politico in Grecia* (1980), Il Mulino, Bologna, 1988, in particolare pp. 35-37 (a proposito della distinzione tra «il politico» e «la politica»).

⁶ Discussa da Silvia Montiglio nel 1995, è stata finalmente pubblicata nel 2000 presso la Princeton University Press con il titolo *Silence in the Land of Logos*.

Il tema di Babel

dipende però dalla capacità dell'interprete di mettersi in ascolto e di valorizzare i lapsus, le ammissioni preterintenzionali, le tracce cancellate solo a metà. Il risultato apparentemente paradossale dell'impegno profuso da Loraux per demistificare le autorappresentazioni esemplari è di ritrovarsi allora con una Grecia che, da terra del *logos* e del discorso per eccellenza (rispetto alle altre civiltà del vicino Oriente antico), si scopre conoscibile davvero soltanto attraverso i suoi non detti. L'antropologia storica del mondo antico francese non era d'altronde nuova a questo genere di sorprese. Allieva dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales, dove ha successivamente insegnato dal 1981, Nicole Loraux si era formata alla scuola di Jean-Pierre Vernant e di Pierre Vidal-Naquet (entrambi presenti nella sua commissione di dottorato): quel giusto dosaggio di Louis Gernet e di Emile Benveniste, di etnografia e lessicologia, che ha contraddistinto l'antichistica transalpina del XX secolo (tradizionalmente povera di filologi) e ha fatto la sua fortuna nel mondo. Se un modo per descrivere il percorso di Nicole Loraux è quello di segnalare il suo slittamento progressivo da Marx a Freud (e a Lacan), un altro sistema per presentare i suoi lavori potrebbe essere quello di vedere in essi il momento in cui la *koiné* di marxismo, psicoanalisi e scienze umane, elaborata in Francia lungo tutto il secolo attorno a un comune progetto politico, è entrata in crisi e – dissolto il collante della militanza – sono emerse le incompatibilità tra i diversi approcci disciplinari. In particolare, è la passione dell'antropologia storica per le categorie psicologiche greche (interpretate sempre in chiave di radicale alterità rispetto al mondo moderno) a essere rimessa in discussione da Nicole Loraux. Ricostruire la categoria del doppio o gli aspetti mitici della memoria (tanto per citare i titoli di due saggi giustamente famosi di Vernant) è senza dubbio un'operazione di grande interesse, ma può apparire insufficiente a chi – come Loraux – ha imparato da Marx e Freud a dubitare proprio della coscienza. Il rimprovero che si può muovere agli storici della mentalità è insomma quello di arrestarsi sempre al primo livello, come se osservare i greci antichi attraverso le loro stesse categorie fosse l'unica alternativa a interpretarli con quelle degli uomini del XX secolo. La più grande lezione che è venuta dall'antropologia novecentesca è probabilmente l'inesistenza di una natura umana

immutabile nel tempo e nello spazio: e tuttavia oggi questa lezione può non bastare proprio perché – senza una disposizione acherontea a calarsi anche nelle province meno addomesticate della psiche – lo studioso rischia di rimanere prigioniero di quel piano dei discorsi oltre il quale Nicole Loraux ha sempre cercato di portare la sua indagine.

Soprattutto, nelle pagine de *La cité divisée* emerge un'educata ma ferma insoddisfazione per ciò che questa grande tradizione era diventata con gli anni: per i suoi automatismi e i suoi dogmi ripetuti per fede. Un paradigma ormai blindato e sin troppo coeso, con una crescente propensione a replicare all'infinito se stesso. I saggi in cui più marcato si fa il suo disagio rispetto alla scuola antropologica francese datano tutti della seconda metà degli anni Ottanta, quando a un osservatore attento come lei non poteva sfuggire il generale ripiegamento verso un uso sempre più meccanico dei metodi dei maestri. Come succede in questi casi, la *nouvelle histoire* (quel virtuoso incontro di storia delle mentalità, linguistica, antropologia, lunga durata delle 'Annales') stava diventata vecchia e molte delle sue formule, un tempo dirompendi, cominciavano a perdere in forza conoscitiva allo stesso ritmo con cui guadagnavano in rispettabilità accademica.

Di fronte a questa *impasse* la reazione di Nicole Loraux non si è fatta attendere. Per chi conosce il sistema universitario francese, la decisione di abbandonare il 'Centre Louis Gernet' (un tempo diretto da Vernant) per fondare nel 1994 un nuovo centro di ricerca autonomo consacrato agli usi moderni dell'antico con la dizione assai promettente di 'Histoires, Temporalités, Turbulences' sempre nel quadro dell'École des Hautes Études, non è che la sanzione di una frattura ormai nell'aria. Soltanto il grave malanno che ha colpito Nicole Loraux nello stesso anno, ha impedito che questo distacco si palesasse in tutta la sua ampiezza (Nicole Loraux sarebbe morta, qualche giorno prima di compiere sessant'anni, il 6 aprile 2003).

La cité divisée muove dalla stessa insoddisfazione. A volte, per questo, i saggi di Loraux danno l'impressione di recuperare contro i 'padri' Vernant e Vidal-Naquet, il 'nonno' Gernet⁷, con il suo, chiamiamolo così,

⁷ Può essere utile ricordare alcune date di nascita. Gernet: 1882; Vernant: 1914; Lévi-éque: 1921; Vidal-Naquet: 1930; Detienne: 1935; Loraux: 1943. Tra Detienne e Loraux

Il tema di Babel

‘primitivismo a macchia di leopardo’, in base al quale i Greci sono sì simili a noi e possono arrogarsi a buon diritto il titolo di fondatori del pensiero occidentale, ma solo fino a un certo punto, perché al tempo stesso – per quanto ci appaiano vicini e familiari – nei loro miti e nelle loro pratiche sociali all’improvviso riemerge sempre qualcosa di inquietantemente Altro, che ci ricorda di colpo quanto siano distanti da noi. Per dirla con Derrida: «l’eterogeneità combinata con la legge della contaminazione tra ciò che è tutt’altro da questa eterogeneità e la sua regolare riappropriazione [...], è senza dubbio quel che più costantemente mi ha inquietato nelle mie letture in particolare in quelle che riguardano i Greci»⁸.

Cogliere l’identico nel diverso, il radicalmente altro nel familiare: così si potrebbe descrivere il programma di Nicole Loraux. Rispetto a Vernant e ai suoi allievi più anziani, si tratterà dunque di sfumare il più possibile la nozione di confine, così cruciale invece per la generazione di storici e di antropologi influenzati dal magistero di Lévi-Strauss. Se c’è un’azione che, nei suoi scritti, Nicole Loraux dichiara costantemente di non voler compiere, è quella di «*trancher*» (separare nettamente, tagliare). Ma «*trancher*» è appunto il gesto fondamentale di ogni lettura strutturalista, con le sue celebri opposizioni binarie incise nella carne viva dei testi e delle civiltà (natura-cultura, crudo-cotto, società fredde-società calde, paradigmatico-sintagmatico, metafora-metonymia, *langue-parole*...).

Che proprio i greci sembrino spesso ragionare spontaneamente con categorie simili a quelle degli strutturalisti, Lévi-Strauss poteva constatarlo con un certo compiacimento. Al contrario, per Loraux, proprio questa affinità diventa motivo di sospetto. Per sfuggire al discorso greco sulla grecità (da marxista e da freudiana-lacanianiana), il primo imperativo sarà dunque attenuare tutte le opposizioni. Lo studioso dovrà situarsi piuttosto dove le divisioni sfumano, «lavorando sulle frontiere» con la convinzione che è soltanto nelle «zone di turbolenza» che «si dissolve l’ideologia,

vi sono soltanto otto anni di differenza ma, se guardiamo alle date del loro libro d’esordio diventano quasi venti.

⁸ J. DERRIDA, *Nous autres Grecs*, in B. CASSIN (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris, 1992, p. 260. La frase di Derrida viene significativamente citata da Nicole Loraux ne *Il ritorno dell’escluso* (1994), in EAD., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene* (1996), Meltemi, Roma, 1998, p. 183.

con le sue antitesi nette (*tranchées*) tra ciò che è bello (buono, uno, legittimo, civico) e ciò che non lo è». Quello che davvero interessa a Loraux è dunque il femminile del e nell'uomo greco, il conflitto nell'unità, il privato nel pubblico, il teatro nella politica (o magari anche, a patto di non assimilarli sino a far scomparire la tensione tra i due poli, la politica nel teatro). In altre parole: l'alterità che si annida nell'identità e che, così facendo, revoca in dubbio la pertinenza stessa della distinzione. Al suo posto bisognerà lavorare piuttosto sull'inclusione, dal momento che – come ha scritto una volta la stessa Loraux – è questa «l'operazione teorica per eccellenza in grado di far uscire dal quadro delle opposizioni» e di rivelare l'armonia segretamente sottesa al conflitto⁹. Non apparirà strano, allora, che nelle sue indagini sulla tragedia greca, oltre all'antropologo italiano Ernesto De Martino, l'altro grande nume tutelare sia quel Friedrich Nietzsche che meglio di chiunque altro ha saputo teorizzare non soltanto la lotta, ma anche la complementarità costitutiva di Apollo e Dioniso.

Un filosofo tedesco?

Nei primi dieci anni di vita *La cité divisée* ha riscosso più consensi presso la comunità dei filosofi (Paul Ricoeur in testa), che in quella dei grecisti. Presso questi ultimi l'ovvia ammirazione per il lavoro di Loraux non ha impedito, tocca dirlo, una sostanziale incomprensione del significato profondo della sua ricerca. In parte si è trattato di un fenomeno specificamente francese, come se i suoi connazionali trovassero una difficoltà particolare a raccogliere davvero l'eredità di Loraux e cercassero piuttosto di ricondurla nel seno dell'ortodossia più pura della scuola di Vernant, occultando per così dire i suoi maggiori tratti di originalità. Con l'esclusione di due o tre saggi, il numero di 'Espaces-Temps' e di 'Clio' a lei interamente dedicato a un anno dalla morte può essere considerato un perfetto esempio di questo curioso melange di *pietas* e di rimozione¹⁰.

⁹ EAD., *Il femminile e l'uomo greco* (1989), Laterza, Roma-Bari, 1991, p. XV.

¹⁰ *Le voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences*

Non sempre a livello internazionale le cose sono andate meglio. Si può notare la tendenza, soprattutto negli studi angloamericani, a ricondurre ostinatamente Nicole Loraux dal piano del politico a quello della politica, esponendo *La cité divisée* al rischio di pericolosi fraintendimenti. In questa direzione mi sembra particolarmente significativa la critica mossale da Josiah Ober, uno dei più maggiori studiosi contemporanei della democrazia ateniese, per aver confuso «l'endemico conflitto a bassa intensità» con il momento del «conflitto bruciante» (la *stasis* rappresenterebbe in effetti solo questo secondo caso), dimenticando che il problema di Loraux è appunto far riemergere in tutte le manifestazioni sociali e intellettuali quella dimensione contrastiva del vivere comunitario che solo a fatica i Greci riuscivano a formulare¹¹.

Anche senza entrare nello specifico di ogni commento, l'impressione complessiva è insomma che nella corporazione degli storici antichi le puntualizzazioni sugli aspetti eruditi abbiano avuto decisamente la meglio sulla discussione delle tesi centrali de *La cité divisée*. Tuttavia proprio questa difficoltà a dialogare davvero con i colleghi può essere colta come un importante indizio. All'origine della riluttanza dei grecisti a fare davvero i conti con i lavori di Nicole Loraux vi è certamente la fortissima vocazione filosofica delle sue ricerche, la quale male si accorda con l'impostazione pragmatica ed empirica dei dipartimenti di storia angloamericani. Da lettori, è difficile non rimanere colpiti dalla sua tendenza a riflettere sui propri strumenti di ricerca o sui propri pregiudizi, interrompendo apparentemente il filo del discorso, o dall'abitudine a lavorare comunque per ipotesi – ben testimoniata dai «*sans doute*» (forse, probabilmente) e dai «*peut-être*» (forse) con i quali, nell'originale francese, così spesso iniziano i capoversi dei suoi saggi. Anche la predilezione di Loraux per la forma breve a scapito della monografia tradizionale nasce probabilmente da una volontà di non rinunciare ai piaceri del dubbio metodico a beneficio di una esposizione rettilinea (non a caso, con l'ovvia esclusione della tesi di dottorato, tutti i suoi libri sono nati come collezioni di articoli attorno a un argomento comune).

sociales, nn. 87-88, 2004.

¹¹ J. OBER, *Culture, Thin Coherence and the Persistence of Politics* (2003), in Id., *Athenian Legacy*, Princeton University Press, Princeton, 2005, p. 88.

Se questo primato della filosofia è piuttosto comune nelle scienze umane francesi (lo stesso Vernant si era laureato con una tesi su Diderot prima di scoprire Gernet e l'antropologia storica del mondo antico), in questo caso la situazione è un po' diversa, perché, accanto a un'eccezionale capacità di analisi teoretica, Nicole Loraux sembra cercare esplicitamente il confronto con i filosofi sin da *L'invention d'Athènes*, che non a caso si chiude con la confutazione dell'idea di Hegel secondo il quale i Greci non avrebbero conosciuto «l'astrazione di uno Stato». Bergson, Lacan, Derrida, Lyotard, Foucault, Simone Weil, Castoriadis, Barthes, Lefort, Starobinski, Sartre, Lacoue-Labarthe sono soltanto alcuni dei nomi che ricorrono nelle sue pagine. Se proviamo ad analizzare il modo in cui sono costruiti i rimandi dei suoi saggi bisogna infatti concludere che, mentre tutto il sistema delle note fa riferimento alle ricerche dei propri colleghi antichisti (prevalentemente francesi), a testo il predominio dei filosofi (principalmente tedeschi) è quasi assoluto. Non tutti i rimandi sono espliciti, ma bastano questi a comporre una piccola storia della filosofia occidentale degli ultimi due secoli: Hegel lettore dell'*Antigone* di Sofocle alla luce della dialettica famiglia/stato; Nietzsche e la nascita della tragedia; Bachofen e il matriarcato; Heidegger come antimodello di filologia troppo disinvolta; Carl Schmitt e il concetto di politico... Per non parlare ovviamente dell'onnipresente Freud. E di Marx: il seminale, vituperato ma sempre irrinunciabile Marx.

Soprattutto, mentre gli storici francesi accompagnano l'autrice nella sua argomentazione e le offrono spunti e pezze d'appoggio, è dalla filosofia tedesca che vengono tutti i grandi interrogativi che percorrono le pagine di Loraux. Bisognerà concludere che i mattoni de *La cité divisée* sono parigini ma che l'edificio è teutonico? Che Nicole Loraux *non è uno storico francese*, mimando titolo di uno dei suoi saggi più famosi¹²? L'affermazione è un po' forte, ma forse non ci allontana troppo dalla verità e consente anzi di cogliere alcuni aspetti della sua analisi sulla *stasis* che altrimenti rischierebbero di rimanere in ombra. Degli esempi proposti nell'elenco precedente (elenco, ovviamente, solo parziale), uno in particolare a un'importanza decisiva per *La cité divisée*: quello di Carl

¹² Mi riferisco naturalmente a *Thucydides n'est pas un collègue*, in «Quaderni di Storia», VI, 1980, pp. 55-81.

Il tema di Babel

Schmitt. Il suo nome non compare mai nelle pagine del libro, occultato da quello, assai meno controverso, di Lefort, ma l'onnipresenza di un concetto come quello di politico (che, proprio sulla scia di Schmitt, è stato introdotto negli studi classici da Christian Meier) dovrebbe essere sufficiente a focalizzare l'attenzione su di lui, soprattutto se teniamo conto della straordinaria importanza che questa categoria – intesa come campo che ingloba al tempo stesso le azioni e le credenze – ha avuto per Nicole Loraux proprio nel tentativo di sottrarsi alla storia delle rappresentazioni facendo saltare l'opposizione, ancora presente ne *L'invention d'Athènes*, tra il piano dei fatti e quello delle ideologie (il titolo con cui la tesi di dottorato venne discussa era, non a caso, *Athènes imaginaire*).

In realtà Carl Schmitt viene citato solo raramente nell'opera di Loraux, in posizione defilata (anche se qualche volta lo possiamo scorgere sotto la maschera di Christian Meier¹³) e sempre per essere confutato¹⁴. Apparentemente, in gioco sarebbe soltanto la possibilità di applicare la celebre contrapposizione schmittiana di amico e nemico al politico greco: cosa che Loraux si è sempre rifiutata di fare, preferendo insistere piuttosto, come si è visto, sull'oblio del conflitto come elemento caratterizzante. Fin qui si tratta soltanto di valutare la pertinenza di un concetto moderno per il mondo classico. Tuttavia è ovvio che, proprio perché il politico greco ha influenzato con il suo oblio del conflitto una buona parte del successivo pensiero politico occidentale, le implicazioni saranno per forza più ampie. A guardar meglio, anzi, tra la riflessione di Schmitt e quella di Loraux ci sono alcune affinità non trascurabili. Innanzitutto la centralità e l'originarietà della contrapposizione, vale a dire l'idea che il politico è prima di ogni altra cosa conflitto e che la rimozione della sua essenza fondamentale *polemica* operata dai greci non cancella (ma tutt'al più occulta) un legame profondo con la dimensione dello scontro e persino della guerra. Qui Nicole Loraux parla da marxista, ma l'individuazione di un elemento di violenza che

¹³ Anche Christian Meier non è mai evocato esplicitamente ne *La cité divisée*, ma altrove non mancano i riferimenti a lui e allo stesso Schmitt, oltre alle critpoallusioni. Schiettamente schmittiana è per esempio tutta la riflessione sul diritto degli insorti di essere proclamati cobelligeranti in *Corcyre, 427 - Paris, 1871* cit.

¹⁴ Per esempio ne *La cité grecque pense l'Un et le deux* (1994), in EAD., *La tragédie d'Athènes* cit., pp. 125-143.

accompagna qualsiasi decisione politica rimane sicuramente un forte tratto in comune. In particolare, l'invito schmittiano a leggere il detto di Eraclito «*Polemos* di tutte le cose è padre» pensando anche alla guerra civile trova nelle pagine de *La cité divisée* una conferma quasi letterale¹⁵.

Siamo, come si sarà intuito, dalla parte dei moderni, di Hobbes e di Machiavelli, e del politico fondato sulla memoria del conflitto. Il vero dissenso nasce piuttosto sulla tesi del rapporto dialettico che esisterebbe tra amicizia e inimicizia, vale a dire della co-originarietà dell'atto con cui una comunità si costituisce e dell'individuazione di un avversario contro il quale battersi. Davvero dobbiamo pensare che la coesione di un gruppo si regge unicamente sulla sua opposizione a un nemico privo di ogni altra caratterizzazione se non quella di essere «semplicemente l'altro, lo straniero», perché «basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero», come scrive Schmitt? Nicole Loraux non lo crede. In particolare rifiuta l'idea tipicamente schmittiana che la coesione interna si costruisca sull'inimicizia esterna e che dunque quest'ultima (eventualmente anche nelle sue varianti più aggressive e xenofobe) sia necessaria a qualunque convivenza pacifica in quanto «il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione»¹⁶.

Decisiva diventa l'interpretazione delle *Eumenidi*. Per prima cosa, nonostante l'idea di una pace (interna) che si fonda sulla guerra (esterna) possa ricordare le polarizzazioni greche, la lettura di Eschilo alla luce dell'opera di Carl Schmitt proposta Christian Meier appare a Loraux quanto meno forzata. Affermando che l'amicizia trova «un sostegno nella comune inimicizia verso l'esterno» e che da questo momento amicizia e inimicizia vengono «articolate in modo nuovo per consolidare la nuova coesione fra i cittadini»¹⁷, Meier istituisce una relazione di

¹⁵ C. SCHMITT, *Ex captivitate salus* (1950), Adelphi, Milano, 1987), p. 28: «Purtroppo tutto ciò che si dice della guerra solo nella guerra civile assume il suo ultimo e amaro senso. Molti citano il detto di Eraclito: *Polemos* di tutte le cose è padre. Ma pochi, citandolo, osano pensare alla guerra civile».

¹⁶ Id., *Il concetto di 'politico'* (1932) in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 109.

¹⁷ MEIER, *La nascita della categoria del politico* cit., p. 218.

Il tema di Babel

causa e di effetto che non esiste nel testo greco e, così facendo, ricompono il dualismo fondamentale alla base della rappresentazione greca del conflitto. Nicole Loraux preferisce imboccare un'altra strada: invece di completare le *Eumenidi* di Eschilo con un nesso causale del tutto assente, la storica francese sceglie di soffermarsi proprio sull'incapacità dei greci di compiere questo passo decisivo che li porterebbe a contaminare, persino in questa forma correlativa, la purezza di *polemos* e di *omonoia* (la concordia) con un accostamento imbarazzante a *stasis*. Ancora una volta, ascoltare i silenzi, e non riempirli, si rivela insomma il vero compito dello storico.

Proprio perché in gioco, con il politico greco, è una parte consistente del politico occidentale e *La cité divisée* intende essere un testo di filosofia politica almeno quanto di storia antica, il dissenso di Loraux va però ben oltre la pertinenza delle categorie schmittiane per l'Atene democratica (dunque oltre Christina Meier). Rispetto ad Aristotele e alla tesi della naturale socievolezza dell'essere umano, la teoria di Schmitt può essere allettante per chi, come Loraux, vuole curare la smemoratezza del politico greco, costringendolo ad ammettere quanta parte di violenza si annida in esso. Il difetto della posizione schmittiana (ma anche, diciamo pure, la sua importanza per ciò che ci insegna a proposito della memoria del conflitto che caratterizza il politico moderno) è che anch'essa, esattamente come le formulazioni aristoteliche, si rivela unilaterale e parziale. Loraux non potrebbe mai accettare un procedimento dialettico in base al quale la stessa linea di frattura produce da un lato l'amicizia e dall'altro l'inimicizia, né tanto meno un'interpretazione che fonda la concordia interna sulla lotta contro il nemico esterno perché contrapposizioni del genere ricordano troppo le categorie binarie degli strutturalisti (e talvolta dei greci stessi), di cui per tutta la vita non ha smesso di denunciare la natura artificiale e ideologica. Da questo punto di vista, poiché *Il concetto di politico* non fa che ripetere in chiave aggressiva la stessa tendenza alla polarizzazione che *La cité divisée* ha rifiutato in partenza, potremmo dire anzi che la mossa con cui Loraux rifiuta Lévi-Strauss è la stessa che la porta a rifiutare Carl Schmitt e a corrodere le certezze ateniesi.

Anche quando si riferisce ad Eraclito, nota Nicole Loraux, Carl Schmitt riesce intendere solo in parte il senso del celebre elogio del movimento e del conflitto come radice e principio regolatore di tutte le cose. Non è strano, allora, che il suo rifiuto della concezione schmittiana del politico venga argomentato proprio attraverso il riferimento a un frammento del sapiente greco («ciò che è contrario è utile e la migliore armonia si genera da ciò che è in contrapposizione») e alla deprecata incapacità di Schmitt di dare, in casi come questo, «all'armonia' il suo pieno senso greco di 'tensione mantenuta in equilibrio'»¹⁸.

Forse Nicole Loraux non ha mai espresso con tanta chiarezza il proprio pensiero come in questa pagina e nella sua difesa di Eraclito da qualsiasi interpretazione bellicista dei suoi frammenti. Piuttosto che vantare i meriti della guerra come fattore di coesione, sembra arrivato dunque il momento di riconoscere co-originarietà del conflitto e della socialità, e al tempo stesso la loro co-estensività che li pone contemporaneamente (e tutti e due) dentro e fuori della *polis*. Non basta insomma affermare l'onnipresenza del conflitto, perché altrettanto forte è la *vis unitiva* insita in ogni contesa, senza bisogno di chiamare in causa la minaccia di un nemico esterno. Proprio in questa prospettiva, interpretati in modo corretto, i greci sono in grado di insegnarci molto. Il principio che porta Omero a riconoscere una segreta armonia nelle due schiere di guerrieri che si affrontano in campo aperto, non è molto diverso da quello che svela a Platone l'intreccio di forze distruttive e costruttive che albergano in seno alla famiglia. Ancora una volta si tratterà insomma di ripetere ciò che la città non vuole assolutamente che si dica (e che peraltro la città continua a ripetere, seppure a mezza bocca e tra mille eufemismi): e cioè che è solo la divisione – il «legame della divisione» – a fare dei diversi individui una collettività.

Si tratta dunque di accettare l'apparente paradosso per cui, nello stesso momento in cui divide, la *stasis* stabilisce una parentela, come mostra la famosa elegia di Solone dove viene imposto agli ateniesi di schierarsi sempre nel corso di una contesa, rifiutando quella posizione di neutralità che agli occhi del saggio legislatore rappresenta invece

¹⁸ LORAUX, *La democrazia a prova di straniero (Atene, Parigi)* (1991) in EAD., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene* cit., pp. 205-30.

Il tema di Babel

l'atteggiamento anticivico per eccellenza. Se la nostra condizione di moderni (anche nel senso di lettori di Hobbes), ci consente di proclamare apertamente ciò che per i greci, con poche eccezioni, rimaneva difficile da ammettere – la natura conflittuale del politico –, Loraux è convinta che lo studio dei non detti della *polis* classica potrà aiutarci a vedere ciò che la memoria del conflitto ci ha impedito sinora di comprendere: l'ambivalenza di categorie come quelle di processo, fratellanza o discordia, e la complementarità (anche questa molto freudiana) dei principi opposti di Eros e Thanatos.

È solo attraverso il confronto con Carl Schmitt che la natura bifronte dell'operazione di Loraux diventa dunque pienamente comprensibile: far emergere quel conflitto inevitabile che il politico greco sembra conoscere solo nella forma dell'oblio, mostrando tutte le fogge in cui esso si è manifestato, ma anche – compito non meno importante – costringere i moderni a riconoscere pienamente la concordia e l'armonia segrete che si nascondono in ogni contrapposizione. È esattamente questo che Nicole Loraux chiama il «legame della divisione»: la scoperta (la riscoperta? L'anamnesi?) che esiste un'unità generata dalla discordia e che qualsiasi tentativo di estirpare il conflitto è immancabilmente destinato a fallire esattamente come qualsiasi politica fondata sulla sua rimozione.

Recuperare Eraclito contro Aristotele e contro Hobbes? Non è escluso che sia proprio questo il vero obiettivo di Nicole Loraux e che la prima delle categorie binarie a saltare – in nome dell'armonia degli opposti – debba essere proprio quella di concordi e discordia, *omonoia* e *stasis*. O che invece sia la stessa distinzione in antichi e moderni a dover essere cancellata una volta per tutte: alla ricerca di un nuovo politico che sappia essere al tempo stesso pensiero del conflitto e pensiero della fratellanza.

Violaine Sebillotte Cuchet

*Touchée par le féminisme.
L'antiquité avec les sciences humaines**

Abstract:

Today, most French research teams in the Humanities and Social Sciences deal in some way or another with the question of women, and feminine, or in a broader sense, gender issues. The questions raised by the feminist movement in the latter part of the twentieth century seem to have convinced a certain number of researchers – both male and female – of the necessity to both report on the action of women – in the same way as occurs for men – and on the way in which past societies have used these masculine and feminine categories. The article proposes to reflect on – both historiographically and thematically – the way these questions have been incorporated into studies on classical Ancient Greece. [...] Next, the study considers how gender has been used by both women and men researchers. [...] The difference between the sexes has become the subject of research and its symbolic significance, politicized: this difference, it has been said, signified division, which was seen as being at its very roots, since conflict itself was thought to be the embodiment of politics (Nicole Loraux). So gender, used as a conceptual tool aiming to move away from a history of women deemed to be too naïve relative to that emanating from the ancient societies, has from this viewpoint helped to bolster up the idea, doubtless more contemporary, that men and women form groups which are always distinct, just as opposed to each other as the grammatical categories of feminine and masculine.

Key-words: Gender; History of Antiquities; Sexual difference; Classical Greece

La plupart des équipes de recherches françaises de sciences humaines intègrent aujourd'hui, d'une manière ou d'une autre, la question des femmes, du féminin ou plus largement celle du genre. Les recherches et les questionnements issus des mouvements féministes du second XX^e

* Questo articolo è la versione abbreviata e rimaneggiata del testo apparso nel volume P. PAYEN, E. SCHEID-TISSINIER (eds.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, Publishers («Antiquité et Sciences humaines. La traversée des frontières», n° 1, 2012), pp. 143-172.



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

Il tema di Babel

siècle ont, semble-t-il, convaincu la plupart des chercheurs – les chercheuses étant aussi devenues plus nombreuses – de la nécessité de rendre compte de la présence des femmes, comme de celle des hommes, dans toutes les sociétés humaines. Bien davantage qu'un effet de mode, par définition passager, le féminisme a donc marqué de son empreinte l'anthropologie de l'antiquité comme les autres branches des sciences sociales.

En évoquant dans le titre de cette contribution une anthropologie touchée par le féminisme, je fais certes référence au mouvement social et politique – moderne et occidental – qui a lutté pour l'égalité des droits des femmes, mais je fais également référence à la conception aujourd'hui consensuelle de l'Homme (*anthrôpos*) comme individu concret que décrit la sociologue Irène Théry¹. Doté de caractéristiques incarnées, l'Homme n'est plus cet individu égal à un autre, car abstrait, c'est-à-dire neutre du point de vue du sexe – ce qui est une manière de masquer le point de vue masculin – qui fut à l'origine du projet anthropologique. Dans ces conditions, le point de vue du chercheur demande à être considérablement modifié. En prenant conscience de la variété des possibles de l'existence humaine, l'historien doit intégrer toutes les dimensions de l'individu, le sexeson genre comme une autreen particulier².

Les relations entre histoire ancienne, anthropologie et histoire des femmes ont été analysées à plusieurs reprises³. Si je devais prolonger aujourd'hui une analyse rétrospective sur les outils, les méthodes et les questionnements, j'ajouterais que les années 2000 ont été dominées par la critique des catégories d'interprétation, en premier lieu la catégorie

¹ I. THÉRY, *Avant-propos*, in I. THÉRY, P. BONNEMÈRE (éd.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Éditions de l'EHESS Paris 2008, pp. 7-11.

² Les sociologues utilisent l'expression d'intersectionnalité lorsqu'il s'agit de considérer l'ensemble des interactions sociales: L. BÉRÉNI, S. CHAUVIN, A. JAUNAIT *et alii*, *Introduction aux Gender Studies*, De Boeck, Paris 2008, pp. 211-215.

³ Pour le point de vue français, voir P. SCHMITT PANTEL, *La Différence des sexes. Histoire, anthropologie et cité grecque*, in M. PERROT (éd.), *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Rivages, Marseille 1984, pp. 98-119 et pp. 223-225 [article repris dans P. SCHMITT PANTEL, *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 23-37]; EAD., *L'Histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui*, in G. DUBY, M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes*, 5 vol., Paris, 1991 (1990), vol. I: L'Antiquité, p. 493-502 [article repris dans EAD., *Aithra et Pandora*, cit., pp. 39-48].

de sexe⁴. Pour certains, cette critique a conduit à un *aggiornamento* salutaire⁵. C'est ce tournant et les raisons de ce tournant que je voudrais analyser. Cela me permettra de mettre en avant les directions de recherches qu'une anthropologie de l'Antiquité en dialogue avec les sciences humaines et sociales de son temps peut développer. Dans le cadre d'une seule contribution, il n'est pas question de proposer autre chose qu'une lecture générale de la perspective qui a été adoptée par l'anthropologie de l'Antiquité et des références qui ont marqué l'évolution de la problématique. Ce texte ne peut être exhaustif et, bien évidemment, il ne reflète pas la totalité des approches et des travaux qui ont été menés depuis les débuts de l'anthropologie historique de l'Antiquité. Il s'attache aux grandes tendances qui, selon moi, se sont développées en France, souvent en relation avec des travaux américains, lesquels connaissent une réception plus importante que d'autres travaux en langues étrangères, non traduits ou mal compris. Quant aux directions de recherche, ce sont celles dont je connais le développement et qui me sont les plus familières.

Je propose, en premier lieu, de rappeler comment la première anthropologie historique de l'Antiquité, qui s'est développée en France avec Louis Gernet, a été marquée par la perspective masculine caractérisant l'ensemble des sciences sociales de son époque, et comment la recherche sur le genre, dans les années 1980-1990, a permis que la différence des sexes soit intégrée dans les approches en histoire ancienne. J'analyserai ensuite la manière dont la réflexion a buté, dans les mêmes années, sur cette notion, en en figeant les interprétations. Enfin, je montrerai pourquoi l'anthropologie de l'Antiquité est appelée à inscrire à son programme une question nouvelle et devenue centrale pour les sciences sociales, une question que je formulerais ainsi: quelles places les sociétés font-elles, ou ont-elles faite, à la différence des sexes? De la reconnaissance de la différence des sexes dans l'histoire à l'histoire de la différence des sexes, la perspective a radicalement changé⁶.

⁴ V. SEBILLOTTE CUCHET, *Les Antiquistes et le Genre*, in V. SEBILLOTTE CUCHET, N. ERNOULT (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Publications de la Sorbonne, Paris 2007, pp. 11- 26, en part. pp. 17-18.

⁵ THÉRY, *Avant-propos*, cit., p. 8.

⁶ Le titre retenu pour un ouvrage collectif d'histoire des femmes et du genre paru en

Itema di Babel

L'anthropologie historique: les femmes de côté

Les thématiques privilégiées par les anthropologues de l'Antiquité sont les institutions et le droit, la religion, l'économie et les échanges (par l'étude du don notamment)⁷. Les femmes apparaissent dans l'*Anthropologie de la Grèce antique* à propos de la religion. Elles sont dotées d'une forte valeur symbolique, pour l'homme s'entend, interprétée en terme d'altérité. À l'occasion du compte rendu du livre d'Henri Jeanmaire sur Dionysos⁸, paru en 1951, Louis Gernet souligne l'importance des femmes dans les rituels, organisés, dit-il, selon la différence des sexes:

Ce qui a toujours frappé, en effet, c'est l'importance de l'élément féminin dans cette religion. Les égarements et la frénésie que désigne le mot d'orgiasme, c'est le plus souvent des femmes qui y sont sujettes ; dans les représentations figurées, nous ne voyons guère qu'elles aux moments pathétiques du culte. Comment comprendre cette donnée? Il est bien connu que la nature féminine fournit le «terrain favorable». [...] On peut comprendre, dans le dionysisme, le rôle prééminent de la femme parce que cette valeur essentielle [i.e. l'évasion, caractéristique du dionysisme selon Jeanmaire et Gernet], la femme est mieux faite pour l'incarner. Elle est moins engagée, moins intégrée. Elle est appelée à représenter, dans la société, un principe qui s'oppose à la société elle-même – et dont celle-ci a pourtant besoin. Il faut croire que ce besoin, sur le plan religieux, a été ressenti par les Grecs avec acuité⁹.

L'analyse est nuancée sur le plan des informations: il y a aussi des acteurs masculins, dit Louis Gernet, dans le culte de Dionysos¹⁰. Néanmoins

2010 est significatif: M. RIOT-SARCEY (éd.), *De la différence des sexes: le genre en histoire*, Larousse, Paris 2010.

⁷ L'anthropologie de l'Antiquité est peu sensible à la question des femmes et de la différence des sexes, ou la considère comme non suffisamment documentée: M.I. FINLEY, *Les Anciens Grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée*, Maspéro, Paris 1979 (1963), en part. pp. 131-133; S.C. HUMPHREYS, *Anthropology and the Greeks*, Routledge, London 2004 (1978), développe, dans ce volume, les thématiques des échanges, de l'économie et du droit. Même son analyse de la parenté n'intègre que très peu les relations de sexe (pp. 193-208).

⁸ H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1951.

⁹ L. GERNET, *Dionysos et la religion dionysiaque: éléments hérités et traits originaux* (1953), in Id., *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspéro, Paris 1968, pp. 110-111.

¹⁰ Intuition qui a été plus tard étayée par A.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Akanthus, Zürich 2003, pp. 65-94.

est affirmée une idée forte qui va marquer la recherche dans la seconde moitié du XXe siècle: les femmes représentent une valeur d'altérité du fait de leur caractère *quasi* asocial. Comme les savants de sa génération, Gernet produit une anthropologie qui considère que les femmes constituent à la fois un ensemble homogène et une catégorie à part¹¹.

Le tournant des années 1980: les femmes intégrées dans l'histoire globale

On le sait bien, ce sont des chercheuses qui ont ouvert la brèche en soulignant la place jouée par les femmes dans l'organisation des sociétés. Le rôle d'Annette Weiner, pionnière de la nouvelle anthropologie féministe, a été abondamment souligné même s'il ne doit pas faire oublier les tentatives isolées qui ont précédé ou l'ont accompagnée¹². Son travail, sur les pas de Malinovski, a radicalement modifié le regard des historiennes et des anthropologues qui avaient adopté la perspective féministe. Répétons-le: il s'agissait pour elle, en partant d'un des «lieux saints de l'anthropologie», les îles Trobriand, de considérer les relations entre hommes et femmes pour elles-mêmes au lieu de considérer les femmes comme des éléments périphériques dans la structuration des sociétés. Le résultat fut de souligner les domaines où l'autorité et la valeur sociale des femmes étaient reconnues¹³. Comme l'écrit Pauline Schmitt Pantel, l'article d'Annette Weiner, publié en 1982 dans les *Annales* et qui réclame que la question de la différence des sexes devienne un objet d'étude pour les anthropologues au même titre que «la parenté,

¹¹ Voir l'analyse de Josine Blok sur cette historiographie qui a isolé les femmes (conçues comme un groupe homogène) de la vie sociale en les dotant d'une essence différente de celle des hommes: J. BLOK, *Sexual Asymmetry. A Historiographical Essay*, in J. BLOK, P. MASON, *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Gieben, Amsterdam 1987, pp. 1-57, en part. pp.1-37.

¹² A. WEINER, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, University of Texas Press, Austin – London 1976 et A. WEINER, *Plus précieux que l'or: relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie*, «Annales ESC» 37/2 (1982), pp. 222-245. La revue Annales ESC publie cet article dans un dossier plus large intitulé *Masculin-féminin*.

¹³ I. THÉRY, *Pour une anthropologie comparative de la distinction de sexe*, in ID., *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob, Paris 2007, pp. 15-43, et part. pp. 27-28.

le politique ou l'économique», correspond à une prise de conscience simultanée dans toutes les sciences sociales, histoire incluse: en 1979, Arlette Farge réclamait également que le silence soit levé sur le «partage entre le masculin et le féminin»¹⁴ et, dès 1973, Sarah Pomeroy dressait le bilan des connaissances pour l'Antiquité classique¹⁵. Les publications sont alors prolifiques, ce dont témoigne le catalogue bibliographique en ligne *Diotima*, lui-même nonexhaustif¹⁶.

La question du genre et la différence des sexes comme «butoir» de la pensée

Le tournant que fut l'introduction du *gender*, traduit par «genre» dans les années 1980-1990 en France, a donné un fort élan aux recherches sur les femmes mais également sur les hommes en tant qu'hommes, et ceci dans l'ensemble des sciences sociales. De ce point de vue, l'anthropologie de l'Antiquité n'a pas été la dernière à suivre la voie ouverte aux Etats-Unis: à la fois le collectif italien *Le donne in Grecia* et le premier volume de *l'Histoire des femmes en occident* témoignent de l'intérêt porté par les spécialistes de l'Antiquité (et, précisons-le, par un éditeur italien audacieux) aux outils heuristiques importés des autres sciences sociales¹⁷. À la fin des années 1990 cependant, l'outil semble, pour certains, avoir déjà

¹⁴ WEINER, *Plus précieux que l'or*, cit., p. 222 et A. FARGE, *L'Histoire sans qualités. Essais*, Éd. Galilée, Paris 1979, p. 18; tous deux cités par SCHMITT PANTEL, *Aithra et Pandora*, pp.23-24.

¹⁵ S.B. POMEROY, *Selected Bibliography on Women in Antiquity*, in «Arethusa», 6 (1973), pp. 127-155, avant son ouvrage, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York 1975, qui mettait en avant la pauvreté des informations concernant les femmes dans l'Antiquité (pp. 226-236), un constat qui est discutable (voir BLOK, *Sexual Asymmetry*, cit., pp. 1-57).

¹⁶ *Diotima. Materials for the Study of Women and Gender in the Ancient World* <www.stoa.org/diotima>. La base de données n'a pas été mise à jour depuis novembre 2006 (site consulté le 20.01.2011).

¹⁷ G. ARRIGONI, *Le donne dei 'margini' e le donne 'speciali'*, in EAD. (éd.), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 2008 (1985), pp. XVI-XVII, qui n'emploie pas le terme de «genre» et SCHMITT PANTEL, *L'Histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui*, in G. DUBY, M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes*, 5 vol., Paris, 19912 (1990), vol. I: *L'Antiquité*, p. 493-502 [article repris dans SCHMITT PANTEL, *Aithra et Pandora*, p. 39-48], pp. 493-502, en part. pp. 494-498.

épuisé ses promesses: aux yeux d'un certain nombre de féministes, le genre n'a pas permis d'échapper à la problématique de la différence, laquelle ne semble pas pouvoir être pensée autrement qu'à l'intérieur d'un rapport de domination des hommes sur les femmes. Les thèses de Nicole Loraux d'une part et de Françoise Héritier d'autre part jouent alors un rôle crucial dans l'orientation de la recherche.

Les ambitions du genre

Le genre, dans sa version française, signifie alors le sexe social c'est-à-dire l'ensemble des assignations et des représentations associées au sexe, féminin ou masculin¹⁸. La perspective de genre est directement issue des travaux de Simone de Beauvoir dénaturalisant «l'éternel féminin» et de ceux de Margaret Mead s'interrogeant sur la variabilité de la définition de la femme¹⁹. Les études de genre visent alors à repérer les caractéristiques du féminin et celles du masculin, dans telle ou telle société, telle ou telle culture. L'anthropologie dans sa dimension historique est particulièrement sensible aux évolutions de ces représentations dans le temps, lesquelles sont étudiées dans des corpus précis, dans les traités techniques médicaux, dans la production théâtrale attique, dans l'épigraphie funéraire, etc.²⁰.

Le À cette époque, le genre est alors une manière, pour les chercheurs et les chercheuses, de penser la construction des identités hommes/

¹⁸ Sur cette définition et ses avantages, de même que sur les différentes expressions utilisées, voir la présentation qu'en fait *Ivi*, pp. 493-502, en part. pp. 496-498.

¹⁹ S. DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, Gallimard, Paris 2000 (1949), vol. I, p. 13; M. MEAD, *L'Un et l'autre sexe*, Gonthier, Paris 19883 (1948), en part. p. 420: «Les enfants apprennent au moyen de leur corps et à la manière dont il est traité par les autres, qu'ils sont du sexe masculin ou féminin». Margaret Mead avait déjà écrit son célèbre livre *From the South Seas. Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies*, W. Morrow, New York 1939, qui a été traduit par Georges Chevassus sous le titre *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, Paris 1963.

²⁰ La bibliographie est très importante: on peut se référer à SCHMITT PANTEL, L. BRUIT, *L'Historiographie du genre: état des lieux*, in SEBILLOTTE CUCHET, ERNOULT, *Problèmes du genre*, cit., pp. 27-48, comme aux diverses contributions contenues dans ce volume qui présentent chacune un état des lieux limité au domaine analysé.

Il tema di Babel

femmes de façon relationnelle et surtout non séparée²¹. La notion ne se conçoit pas sans une réflexion sur le rapport de domination des hommes sur les femmes. La problématique générale est donc celle de la domination masculine, une domination tenue pour quasiment structurelle même si elle varie dans les formes²². Le terme, venu des sociologues, est peu employé par les historiennes qui préfèrent parler de hiérarchie, de rapports de domination de sexe, ou garder tout simplement le mot genre – un terme suffisamment vague pour contenir tous les aspects. L'expression d'asymétrie des sexes renvoie, dans l'historiographie, à la pensée du XIXe siècle qui élabore l'idée des deux sphères, privée et publique, dotées de valeurs inégales²³.

Cette approche de genre, constructiviste, est directement liée au type de sources utilisées par les Antiquistes. Comme l'ont rappelé toutes les recherches des années 1980-1990, les historiens et historiennes de l'Antiquité travaillent majoritairement sur des sources écrites. Ces sources n'ont pas fondamentalement changé de nature aujourd'hui, même si la part prise par les données de nature archéologique n'a cessé d'augmenter. Elles restent, comme avant, majoritairement produites par des hommes mais, ainsi qu'on l'a montré plus haut, cela n'entache en aucune façon la recherche en histoire des femmes: les documents, quel que soit leur auteur, continuent à délivrer, selon le contexte de leur production et celui de leur réception, des informations utiles sur les partages de pouvoir, de prestige, de richesse, et concernent, de ce point de vue, à la fois des hommes et des femmes. Néanmoins, l'absence caractéristique de sources directement produites par les femmes a largement participé à l'orientation de l'historiographie vers une histoire des

²¹ SCHMITT PANTEL, *L'Histoire des femmes*, cit., pp. 493-502, en part. p. 502. Pour les anthropologues, voir le colloque *After the Second Sex: New Directions*, qui s'est tenu en avril 1984 à l'université de Pennsylvanie à l'initiative de Peggy R. Sanday: P.R. SANDAY (éd.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990.

²² Cette invariance de la domination de sexe est rappelée par P.R. SANDAY, *Beyond the Second Sex*, in ID., *Beyond the Second Sex*, cit., pp. 1-19, en part. pp. 1-4.

²³ BLOK, *Sexual Asymmetry*, cit.; C. SOURVINOU-INWOOD, *Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern*, in E.D. REEDER (éd.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Walter Arts Gallery, Baltimore, 1996, pp. 111-120, montrent à quel point ces distinctions sont inadéquates pour l'Antiquité.

représentations, implicitement présentées comme masculines²⁴. Si toute tentative d'écriture de l'histoire des femmes se heurte au filtre masculin, la tentation est grande de s'orienter vers l'écriture d'une histoire des seules représentations masculines du féminin. La tentation de penser le féminin comme la caractéristique des femmes et le masculin comme la caractéristique des hommes, ne l'est pas moins. Certes, depuis Louis Gernet, la différence des sexes est entrée dans l'histoire et les femmes ne sont plus considérées comme asociales mais, quoi que situées à l'intérieur de la société, elles continuent souvent, dans l'historiographie des années 1990, de représenter l'altérité. La différence des sexes, qui ne sépare plus ceux qui sont dedans et ceux qui sont dehors, qui ne se confond plus avec l'opposition du public et du privé, constitue toujours la ligne de faille qui divise fondamentalement la société. Beaucoup le pensent sans l'expliquer²⁵. Nicole Loraux, elle, l'a théorisé: la différence des sexes est le référentiel métaphorique de la division politique.

Nicole Loraux : la différence des sexes comme structure psychique et politique

Occupant une place essentielle dans l'anthropologie de la différence des sexes, l'œuvre de Nicole Loraux est difficile à synthétiser en quelques lignes²⁶. Essayons néanmoins de souligner les directions majeures dans le domaine qui nous intéresse. Comme la plupart des chercheurs de sa génération, Nicole Loraux est fortement influencée par la perspective structuraliste ouverte par l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss, même si, en plein accord avec l'anthropologie historique

²⁴ SCHMITT PANTEL, *Un fil d'Ariane*, in EAD., *Histoire des femmes*, pp. 21-27, en part. pp. 24-25 ; N. LORAUX (éd.), *La Grèce au féminin*, Les Belles Lettres, Paris 2003 (1993), p. XI; ARRIGONI, *Le donne*, cit., p. XVIII.

²⁵ Nombre de travaux, portant sur les femmes, font comme si celles-ci constituaient encore un chapitre à part de l'histoire générale.

²⁶ Sur le rayonnement des travaux de N. Loraux, voir *Les Voies traversières de Nicole Loraux*, «EspacesTemps. Les Cahiers Clio» HFS 87-88 (2005) et le colloque *Les Femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux* organisé par le RING, le Centre Louis-Gernet, l'équipe Phéacie (Paris I et Paris VII) et l'Université Paris VIII, en novembre 2007 à Paris (INHA).

Il tema di Babel

développée par Jean-Pierre Vernant, elle y associe une forte dimension d'historicité²⁷. Or, il me semble que ce qui rapproche particulièrement Nicole Loraux de l'anthropologie sociale de Lévi-Strauss est le rapport qu'elle entretient, comme lui, avec la psychanalyse.

La loi de l'échange organisé des femmes, clef d'interprétation ultime des sociétés selon Lévi-Strauss, s'accorde en effet, toujours selon Lévi-Strauss, avec une autre loi générale, l'interdit de l'inceste, c'est-à-dire la détermination du conjoint par son statut de descendance et par l'obligation de distinguer le «Même» de «l'Autre»²⁸. Dans cette démarche, les anthropologues orientent la recherche vers la découverte d'un sens caché, organisateur de l'ensemble de la société et logé dans une forme très structurée d'inconscient social, ou, pour le dire d'une façon très générale, d'imaginaire. Dans le fonctionnement des sociétés, éclairé par la loi de l'échange des femmes, celles-ci sont considérées à la fois comme des objets d'échange – les objets (passifs) par excellence de l'échange – et comme les éléments signifiant l'altérité : étant membres du groupe des Autres, ceux avec qui l'échange est permis, les femmes représentent l'Altérité²⁹. Les notions d'imaginaire ou d'inconscient ainsi que d'altérité – même travaillée par l'idée du mélange – sont absolument fondamentales dans la recherche de Nicole Loraux.

Nicole Loraux choisit de travailler la question de la différence des sexes à partir de documents spécifiques, les mythes dans leurs formes écrites ou iconographiques³⁰. Les mythes sont saisis par Nicole Loraux comme des discours construits, réélaborés à partir de matériaux narratifs plus anciens, par une cité qui les « travaille » pour leur faire exprimer son propre « imaginaire », voire ses « fantasmes »³¹. Dans le premier chapitre

²⁷ N. LORAUX, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspéro, Paris 1981, s'ouvre par une référence à Lévi-Strauss, p. 8. Sur la revendication d'une histoire prenant en compte le changement et les ruptures: EAD., *Repolitiser la cité* (1986) in EAD., *La Cité divisée, l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot et Rivages, Paris 1997, pp. 41-58.

²⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris 1947.

²⁹ *Ivi*, p. 135. Sur la dimension inconsciente de la *praxis* sociale, voir aussi ID., *La Pensée sauvage*, Gallimard, Paris 20083 (1962) (Bibliothèque de la Pléiade), pp. 555-872, en part. pp. 829-830.

³⁰ Voir à ce propos le compte rendu du livre de N. Loraux par Maria Daraki dans les *Annales ESC* 37/5-6 (1982), pp. 795-799.

³¹ N. LORAUX, *L'Imaginaire des autochtones* (1979), in EAD., *Les Enfants d'Athéna*,

des *Enfants d'Athéna*, Nicole Loraux analyse les mythes athéniens de l'autochtonie comme les variantes d'une même structure désignée par le nom de «mythe civique», de «représentation de la cité» ou «d'imaginaire civique»³². Cette structure révèle un argument majeur, selon Nicole Loraux: l'exclusion des femmes de la cité, voire leur négation. La thèse repose en grande partie sur la lecture que Nicole Loraux fait du mythe rapporté par Varron, lui-même cité par Saint Augustin, indiquant qu'à l'origine d'Athènes les femmes ont été délibérément interdites de transmettre leur nom à leurs enfants, de porter le nom d'Athéniennes et de voter. Ces sanctions interviennent à la suite de leur vote unanime en faveur d'Athéna et au détriment de Poséidon, lors de la querelle divine pour l'Attique³³. La thèse repose également sur l'analyse du syntagme, répété dans certaines oraisons funèbres athéniennes (le corpus des oraisons funèbres est le corpus de prédilection de Nicole Loraux³⁴), selon lequel la cité est à la fois «mère et patrie»³⁵, mais surtout, chez Démosthène, «père et patrie». Dans la mesure où la mère désigne la terre civique, la première expression signifie, selon Nicole Loraux, l'éviction de l'élément féminin, c'est-à-dire des mères humaines. La seconde expression est plus explicite: la mère est cette fois évincée du couple parental, lequel est présenté, toujours dans les oraisons funèbres, comme un modèle pour penser la cité.

En accentuant l'aspect patriarcal de l'idéologie athénienne, il s'agit certes alors d'éloigner le spectre de la Terre-Mère, principe longtemps tenu pour originaire dans la constitution des sociétés anciennes notamment sous la figure du matriarcat³⁶. À ce principe, Nicole Loraux

cit., pp. 7-25, en part. p. 15. Sur le «travail du mythe» dans la cité, notion qui éloigne le mythe d'une conception trop fonctionnaliste, voir EAD., *L'Autochtonie: une topique athénienne* (1979), in EAD., *Les Enfants d'Athéna*, cit., pp. 69-70.

³² *Ivi*, p. 40, p. 45, p. 51.

³³ Les femmes ont gagné et sont «vaincues dans leur victoire»: Varron, cité par SAINT AUGUSTIN, *De civitate dei*, XVIII, 9 ; LORAUX, *Les Enfants d'Athéna*, cit., p. 121.

³⁴ EAD., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, Paris 1981.

³⁵ EAD., *Les Enfants d'Athéna*, cit., citant Lycurgue et Démosthène: p. 66 et pp. 119-153, citant Platon, *Lysias* et Démosthène: pp. 130-131.

³⁶ *Ivi*, pp. 60-61; EAD., *Et l'on déboutera les mères*, in EAD., *Les Expériences de Tiresias: le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989, pp. 219-232, en part. p. 225; EAD., *Né de la terre, mythe et politique à Athènes*, Éd. du Seuil, Paris 1996, pp. 128-168.

Il tema di Babel

substitue une opération politique liée à un contexte discursif précis (les oraisons funèbres): il s'agit de la féminisation du territoire politique auquel est attribuée une fonction maternelle (génération et *trophé*). Mais les conclusions de Nicole Loraux vont plus loin:

Ainsi, toutes les instances imaginaires de la cité s'accordent à réduire tendanciellement la place faite à la femme dans la polis: la langue lui refuse un nom, les institutions la cantonnent dans la maternité, les représentations officielles lui retireraient volontiers jusqu'au titre de mère³⁷.

La femme est l'exclue du politique

Prolongeant l'analyse dans diverses études postérieures, Nicole Loraux considère la césure féminin/masculin comme la clef permettant de saisir le fonctionnement global de la polis. Le féminin, entendu comme altérité, est le signe du conflit (*stasis*) qui menace et de la division du corps idéalement uni de la cité. Puisque le politique se construit comme étant ce qui permet la résolution du conflit – la réparation de la division – le féminin incarne son «envers»³⁸. La question de la différence des sexes ne peut être reléguée dans la sphère du privé ou de la famille : elle est incluse dans le politique comme l'envers est inclus dans l'endroit d'une étoffe. Les travaux de Nicole Loraux soulignent le fait que les divisions réelles qui traversent la cité et menacent sa cohésion peuvent toutes êtres formulées par cette autre opposition qu'est la différence des sexes³⁹.

Si on peut dire que sa lecture de la différence des sexes comme structurante pour penser le politique manifeste un héritage remontant à Claude Lévi-Strauss⁴⁰, la manière dont Nicole Loraux aborde la question des

³⁷ EAD., *Les Enfants d'Athéna*, cit., p. 131. Cette conclusion a été fortement critiquée dès 1987: C. PATTERSON, *Hai Attikai: The Other Athenians*, in M. SKINNER, *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, *Helios* 13.2 (1986), pp. 52-62.

³⁸ EAD., *Tirésias*, cit., pp. 7-26, en part. p. 22.

³⁹ EAD., *La Cité divisée*, cit., p. 24 : «[...] à l'étude de la cité une a succédé la réflexion sur la division des sexes, et (que) la division des sexes a subrepticement introduit la cité comme cité divisée».

⁴⁰ Cette lecture fait autorité: à la même époque, P. VIDAL-NAQUET, *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in ID., *Le Chasseur noir*, La Découverte, Paris 1991 (1981), pp. 267-288, en part. p. 269.

identités individuelle relève d'une autre approche, davantage redevable à sa lecture de Freud qui avait mis en avant les composantes mixtes des identités psychiques, d'où l'importance, chez elle, de la notion de «mélange»⁴¹. Néanmoins, pour Nicole Loraux, le rapport au sexe est l'invariant de l'histoire. Dans la mesure où sa recherche porte, dit-elle, sur «l'homme grec dans son rapport à l'autre», il lui est nécessaire de discuter ce qui apparaît «de façon récurrente», assure-t-elle, cette

envie des hommes Grecs à laquelle il faut bien donner sa juste désignation d' 'envie de grossesse': le désir de s'alourdir de sensations pénétrantes que leur intensité toute féminine devrait précisément interdire au citoyen paradigmatiquement viril⁴².

La différence des sexes est ainsi pensée comme le socle d'un fantasme précis, caractéristique d'un sexe et visant l'autre sexe. Ce postulat a ensuite été largement développé par Françoise Héritier dont les thèses ont également marqué l'anthropologie de la différence des sexes. Leur portée est bien plus importante car non limitée à un contexte historique spécifique. Depuis, de nombreuses études ont discuté à la fois les thèses de Nicole Loraux et celles de Françoise Héritier dont on peut dire qu'elles ont marqué un moment tout à fait particulier de l'histoire intellectuelle du XX^e siècle⁴³.

⁴¹ N. Loraux associe la pensée grecque du mélange à ce qu'elle lit chez Freud: LORAUX, *Tirésias*, cit., pp. 7-26, en part. p. 13. Elle s'explique sur son lien à la psychanalyse: *Ivi*, p. 23-26.

⁴² *Ivi*, p. 24, reprenant une expression de Marie-Christine Pouchelle.

⁴³ F. HÉRITIER, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob 1996 et *Masculin-Féminin 2. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002. Débats amorcés dans la revue «Travail, Genre et Société», 10 (2003), pp. 173-217 et poursuivis en particulier dans SEBILLOTTE CUCHET, ERNOULT, *Régimes de genre et Antiquité grecque classique*, in «Annales HSS», juillet-septembre 2012, n° 3, pp. 573-603. Version anglaise sur cairn: <<http://www.cairn-int.info/>> (site consulté le 20.01.2011).

Una pensatrice del politico

Gabriele Pedullà

Oubli, clé du politique.

*Introduction à La cité divisée**

Abstract:

In her groundbreaking book *The Divided City* Nicole Loraux argued that the most characteristic element of the 'Athenian political' (an maybe of the whole Ancient 'political') was the voluntary forgetting of conflict. By a series of means, Athenian authors relegated the civil strife either to the legendary past of the city (before the birth of the community) or to foreign cities (i.e Thebes). Loraux's reading of Greek political experience seems to suggest that, on the contrary, the origins of political modernity – from Machiavelli to Hobbes – have to do precisely with the remembrance of the conflictual essence of collective life.

Key-words: Aristotle; Machiavelli; Hobbes; Oblivion; Reminiscence; Conflict; Civil war

Rappeler le conflit

Le processus intellectuel à travers lequel les Grecs sont arrivés à nier tout rapport entre *polemos* (la guerre) et *stasis* (la guerre civile) offre un exemple parfait de la façon dont les oppositions frontales travaillent au service de l'idéologie. C'est aussi pour cela que, avec *Les expériences de Tirésias* (un titre qui évoque le devin Tirésias, seul mortel de sexe masculin à avoir vécu pendant dix ans dans un corps de femme), *La cité divisée* est sans aucun doute le livre de Nicole Loraux dans lequel le refus des catégories binaires se révèle le plus lourd de conséquences. Il est indéniable

* Estratto dalla versione francese – versione ampliata dell'*Introduzione* all'edizione italiana de *La Città Divisa* – pubblicata sulla rivista online «Période». Trad. fr. di Amélie Aubert-Noël.

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

que les Grecs avaient des idées bien précises sur le conflit – potentielle source de gloire dans sa version extérieure, militaire, mais cause de ruine chaque fois qu’il surgit au contraire au sein même de la *polis* et vient entacher la concorde des citoyens. En somme, tandis que l’affrontement avec les ennemis sur le champ de bataille était apprécié comme l’occasion indispensable de conquérir le *kleos* (le chant) et le *ku-dos* (l’honneur) réservés par Homère aux héros de l’*Iliade*, dans l’*agora* toute manifestation de dissension était immédiatement vue comme un déchirement insupportable.

Dedans/dehors, paix/guerre. Quel meilleur exemple, donc, de la tendance proto-structuraliste des Grecs à raisonner à partir d’oppositions nettes? Un *case study* parfait pour démontrer l’interdépendance de ce que les Athéniens persistaient obstinément à considérer comme séparé. Toutefois, comme c’était déjà le cas concernant les réflexions sur la différence des sexes, on peut déceler ici aussi, à la base de la recherche de Loraux, une urgence du thème. Il faut, chaque fois que l’on lit *La cité divisée*, se souvenir qu’il s’agit d’un livre né peu après la chute du mur de Berlin et la guerre civile yougoslave (et cela vaut peut-être encore plus pour les essais rassemblés ensuite dans l’ouvrage posthume *La Tragédie d’Athènes*). Confronter les événements de Corcyre en 427 av. J.-C. avec la Commune de Paris de 1871, ou analyser la représentation de la lutte intestine comme retour à l’état de nature, comme le faisait Nicole Loraux dans son cours de l’automne 1993, cela acquiert indubitablement une signification toute particulière au moment où – juste aux frontières de l’Union européenne – on rouvrait les camps de concentration, et où le continent entier semblait tout à coup revenir en arrière de cinquante ans. Face aux horreurs de la Bosnie et à l’inutilité de catégories comme celles de révolution et de lutte des classes, avec lesquelles, au cours du siècle passé, on avait expliqué toutes les grandes oppositions politiques de la modernité, le principal danger pouvait consister dans le pur et simple renoncement à la compréhension, consistant à séparer une fois pour toutes le monde entre Eux (les hommes de la guerre civile, replongés dans un passé de férociétés et de brutalités archaïques) et Nous (les hommes de la démocratie, qui ont apprivoisé une fois pour toutes la violence et vivent ensemble en paix).

Il tema di Babel

Dans son livre datant publié y a quelques années, Predrag Matvejevic a tenté de raconter synthétiquement le conflit bosniaque comme une tragédie en quatre actes plus les didascalies¹. Artifice rhétorique, naturellement, mais aussi signe d'un déboussolement généralisé, d'une crise des catégories conceptuelles les plus élémentaires, à cause de laquelle le recours à la langue et aux conventions scéniques du drame est appelé à remplir les fonctions d'une théorie incapable de rendre compte totalement de ce qui se passait dans les Balkans. Hegel n'avait-il pas écrit que le genre littéraire de la guerre est l'épopée tandis que celui de la guerre intestine est la tragédie? C'est, cependant, précisément de cette pénurie d'outils d'analyse que pouvait venir l'impulsion à chercher ailleurs, comme si la crise du marxisme avait soudainement permis de repenser le conflit en des termes complètement nouveaux. Il n'était pas exclu que les Grecs puissent apporter une contribution en ce sens. Au contraire, face à la tendance contemporaine à identifier la guerre civile avec l'irrationalité absolue, le fait de montrer les limites et la nature idéologique de cette attitude au fond très athénienne pouvait représenter le premier pas pour ramener à une compréhension rationnelle le conflit yougoslave.

En projetant le conflit, tout conflit, à l'extérieur de soi (sous la forme ennoblissante de la guerre héroïque), Athènes apprend donc à se concevoir comme «une, indivisible et en paix avec elle-même». Euphémisme? Déformation idéologique? Refoulement? Nicole Loraux ne se contente pas, toutefois, de relever l'inadéquation de cette image rassurante par rapport à la bien connue et sans cesse renaissante conflictualité interne des *poleis* (comme l'aurait fait un marxiste traditionnel). En effet, si elle l'avait déjà auparavant défini comme absence («exclusion des femmes», et refus des bénéfices qu'il aurait pour l'homme à cultiver au-dedans de soi une part féminine²), elle ajoute dans *La cité divisée* un nouvel élément à cette caractérisation par la négative en affirmant que le politique grec se fonde – essentiellement et fondamentalement – sur l'oubli du conflit comme loi fondamentale de la vie associée.

¹ En ouverture du livre collaboratif dirigé par lui, *I signori della guerra. La tragedia della ex Jugoslavia*, Garzanti, Milano, 1999, pp. 7-15.

² N. LORAUX, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Editions Gallimard, Paris 1989, p. 7.

Une terreur sacrée du *deux* imprègne tout discours de la cité sur elle-même, et, parce que l'idéologie travaille surtout par soustraction, jouant sur les silences et les omissions plus que sur les proclamations, c'est de là que doit partir tout raisonnement sur le politique grec. Parmi tous les exemples possibles, Loraux attire à juste titre l'attention sur le paradoxe en vertu duquel ces mêmes Athéniens dans lesquels nous nous plaisons, aujourd'hui, à reconnaître les pères de la démocratie, n'aiment pas du tout représenter le moment de la décision, celui où la *polis* se divise et se compte en mains levées, comme si cette fracture du corps citoyen constituait en soi un *vulnus* incurable. On peut donc déceler dans cette cité aux deux visages, que les Grecs aiment imaginer belliqueuse dehors et pacifiée dedans, quelque chose de très semblable à une «ellipse du politique au sein même du politique»³, comme si entre le conflit armé (rigoureusement extérieur) et la concorde la plus absolue il ne pouvait exister de demi-mesures.

Les historiens modernes se sont beaucoup interrogés sur la vocation unanimiste des Athéniens, en la reliant tantôt aux mécanismes de la démocratie directe, tantôt à une perception typiquement hellénique de la négativité du pouvoir (à l'opposé des Romains, pour qui l'*imperium* reste au contraire une valeur positive). Loraux, elle, cherche plutôt à montrer que cette tendance à effacer le moment de la division, qui accompagne toute procédure de vote, va de pair avec un refus de l'origine politique de la *stasis* et avec la tendance à décrire le conflit intestine comme une maladie qui agresse le corps civique de l'extérieur (exactement comme le tyran).

En fouillant entre les lignes des textes, Nicole Loraux n'a jamais cessé de répéter que, contrairement à ce que soutenaient les Grecs eux-mêmes – désireux de faire du tyran un étranger et une sorte de paria –, le citoyen qui s'empare du pouvoir absolu par la force est *dans* la cité ; de la même façon, la *stasis* représente une condition *naturelle* et récurrente de la communauté, bien plus que les Athéniens n'étaient prêts à l'admettre. Pour démasquer les silences et les omissions, il s'agira donc de soumettre les sources classiques à une thérapie herméneutique qui

³ EAD., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997, p. 48.

Il tema di Babel

valorise les quelques voix discordantes (Héraclite, Solon, Thucydide), ou qui sache attribuer la bonne signification aux lapsus, aux contradictions, aux actes manqués, aux discours paradoxaux et ironiques (on pense ici surtout à Platon). Car c'est alors, et seulement alors, que les textes recommenceront à parler.

Le véritable enjeu reste la manière dont il faut organiser ces témoignages. Lorsque les Grecs parlent du conflit, ils ne font que répéter sans trop de fantaisie un schéma évolutif qui part du désordre pour aller vers l'ordre, et qui se conclut par le triomphe de la concorde civile sur le chaos. Le politique, selon cette généalogie (véritable mythe cosmogonique de la *polis*), se définirait même précisément à travers le dépassement du conflit originaire, ce qui implique que la scission représente toujours un avant, un déséquilibre qui a été vaincu au commencement du temps et qui, depuis lors, ne peut revenir que sous la forme d'un dysfonctionnement et d'une maladie. Le schéma – note Loraux – est passé tel quel des Grecs aux historiens modernes: la cité classique aurait pacifié une fois pour toutes le héros bagarreur homérique en lui apprenant à devenir le citoyen démocratique, à vivre en groupe et dans la concorde. Tandis que cette coïncidence représente pour d'autres historiens une confirmation, le fait que les Antiques aient justement été les premiers à soutenir cette version constitue pour Loraux une raison supplémentaire de se méfier. Rendre la *stasis* à la sphère du politique implique au contraire avant toute chose d'abandonner toute notion de progrès⁴. L'affrontement n'est pas quelque chose que l'on peut effacer, et ce n'est d'ailleurs pas l'objectif des procédures qui gouvernent la démocratie grecque. Les décisions par majorité, de même que les pratiques judiciaires, ne résolvent pas le conflit mais occultent la violence de leur contenu («comme essence du politique, le consensus a, très tôt peut-être,

⁴ Pour ce conseil méthodologique fondamental, Nicole Loraux se réclame toujours des essais de Yan Thomas, qui a déploré par exemple que «la vengeance n'[ait] jamais été étudiée que comme le présupposé de son dépassement par le droit» (*Se venger au forum*, in R. VERDIER et J.-P. POLY (sous la direction de), *La vengeance. Vengeance, pouvoir et idéologie dans quelques civilisations de l'Antiquité*, École française de Rome, Rome-Paris, 1984, pp. 499-548); toutefois, il faudrait rappeler au moins le précédent illustre d'OTTO BRUNNER, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1968 («la *faida* est la forme juridique de toute la politique médiévale»).

recouvert à leurs yeux le conflit»⁵): comme si le vrai problème n'était pas tant d'éliminer ou de gérer rationnellement la querelle (selon ce qui aurait été l'interprétation de tout anthropologue fonctionnaliste anglais) que de la rendre invisible, et donc acceptable. Au contraire, dans toute sa carrière de chercheuse, Nicole Loraux n'a jamais cessé d'insister sur la double signification du mot *diaphora*, qui en grec ancien désigne à la fois le conflit et l'opération de vote.

Au récit grec des façons dont les hommes ont vaincu la discorde, Nicole Loraux préfère un traitement synchronique, un peu comme elle l'avait déjà fait dans *L'invention d'Athènes*. Mais si dans son étude de l'oraison funèbre elle plaçait tous les discours sur le même plan (le plan de l'idéologie), on assiste au contraire dans *La cité divisée* à une tentative de hiérarchiser les divers témoignages, s'arrêtant sur les rapports qui viennent s'établir entre ces derniers – une approche qui pourrait faire penser à l'évolution de la doctrine platonicienne, des idées de *La République* au *Sophiste*, c'est-à-dire de la découverte d'une réalité suprasensible, parallèle au monde matériel, à celle des principes qui en régissent les articulations internes. C'est également pour cela que *La cité divisée* peut être lu comme une tentative de repenser toute sa production précédente en fonction d'un nouveau schéma global, qui n'effacerait pas les acquis atteints jusque-là, mais les réarticulerait en des formes nouvelles.

L'apport de la psychanalyse s'avère encore une fois déterminant. En croisant les passages de *L'Homme Moïse* qui parlent de la psyché humaine comme d'un État avec ceux de Platon (et d'Isocrate) dans lesquelles une âme est attribuée à la cité, Nicole Loraux propose une cartographie des discours que la *polis* tient sur elle-même, inspirée par le modèle dynamique de l'esprit théorisé par Freud. En développant un peu son raisonnement (mais sans trop le forcer), on pourrait dire qu'à chacun de ces discours (contradictaires *et* complémentaires) correspondent un ou plusieurs genres littéraires différents. L'oraison annuelle pour les morts, par exemple, du fait de son caractère nécessairement exemplaire, apparaît comme gouvernée par le Surmoi, qui repousse

⁵ LORAUX, *La cité divisée*, cit., p. 99.

II *tema di Babel*

instantanément tout ce qui va contre l'image idéale d'Athènes: conflits, femmes, esclaves, mutabilité des institutions... Il en va déjà différemment de l'historiographie, et Nicole Loraux décèle chez Thucydide (mais pas seulement), une plus grande disponibilité à parler de la *stasis* comme d'une condition, sinon tout à fait normale, du moins récurrente de la cité: comme s'il était plus acceptable de raconter le conflit (éventuellement à travers une suite d'exceptions et de cas uniques qui n'arrivent jamais à s'ériger en normes) que de le théoriser⁶.

Exclu du discours politique, le «refoulé» de la cité arrive tout de même à s'exprimer ailleurs. Dans ce cadre, la place accordée par Loraux à la tragédie (pour l'analyse de cette dernière, se référer en particulier au cycle de leçons américaines recueillies dans *La voix endeuillée*⁷) semble particulièrement significative. Prenant en effet de la distance par rapport à une tradition d'études bien consolidée selon laquelle le drame serait le genre «civique» par excellence, Loraux voit au contraire dans les œuvres d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide une occasion de sonder la cité antique dans sa dimension la moins diurne. Plutôt que d'insister sur le caractère officiel des représentations théâtrales et sur la participation collective du peuple, et que de mettre en évidence les formes (aussi détournées soient-elles) à travers lesquelles le mythe refléterait l'Athènes de l'époque, ce qui intéresse Loraux est de montrer la parenté que le drame antique entretient avec le *threnos*, c'est-à-dire avec la lamentation sur les souffrances subies. La particularité de la tragédie serait donc d'exprimer, dans un contexte officiel mais socialement contrôlé, des concepts qui ne seraient jamais admis ailleurs et pour lesquels la cité peine à employer le langage de la théorie (un peu comme dans le cas de Matvejevic pour la guerre civile yougoslave). Ce qui revient à dire que l'aspect politique du drame consiste moins dans la promotion des valeurs démocratiques que dans les stratégies de contrôle par lesquelles il est permis aux désirs et aux peurs les plus inavouables de la cité (les pulsions du Ça) d'apparaître librement en plein jour, sans toutefois se transformer en menace pour la cité. Une opportune thérapie des passions, à laquelle ne sont absolument

⁶ EAD., «Thucydide et la sédition dans les mots» (1986), in EAD., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Paris 2005, pp. 81-107.

⁷ EAD., *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard, Paris 1999.

pas étrangères les réflexions d'Aristote sur la catharsis.

Repolitiser le deuil

L'oubli, donc: voilà la clef du politique grec. Si, pour Nicole Loraux, il existe un rapport privilégié entre la négation du conflit et la démocratie antique, les formes d'effacement de la mémoire ne sont pas toutes identiques, ni de même importance. On peut oublier par choix conscient, pour protéger ses intérêts, par inattention. Dans *La cité divisée*, l'oubli oscille toujours entre la censure idéologique (presque involontaire) et la suppression volontaire de dont la communauté des citoyens a choisi de ne pas se souvenir. C'est le cas lors d'un rituel civique tout à fait spécifique – l'amnistie – qui constitue l'une des clefs de voûte du livre de Nicole Loraux. L'annulation des condamnations politiques et en particulier des décrets d'ostracisme n'est pas un fait rare dans l'histoire athénienne; mais pour Nicole Loraux, l'amnistie par excellence ne peut être que celle de 403 av. J.-C., lorsque les démocrates, guidés par Thrasybule, après avoir vaincu sur le champ de bataille les «trente tyrans» et restauré les institutions traditionnelles de la cité, imposèrent une réconciliation générale avec les oligarques, au nom de laquelle il fut demandé à chaque citoyen de «ne pas rappeler les maux passés», afin de guérir la *polis* du conflit qui l'avait déchirée.

L'amnistie de Thrasybule diffère de toutes les autres mesures du même genre prises dans l'histoire athénienne en ce qu'elle n'est pas proclamée dans un moment de difficulté, avec l'intention de renforcer la *polis* contre les ennemis extérieurs qui la menacent, mais vise au contraire à ressouder le corps civique après une scission sans précédent. Aux dires de Loraux, l'exception a cependant également, dans ce cas précis, quelque chose d'exemplaire, qui permet de faire lumière sur l'expérience grecque du conflit au sens large. Si le politique grec se fonde sur la négation de la querelle intestine (or, «*politikòs* est le nom de qui sait acquiescer à l'oubli»⁸), aucune action ne possède une

⁸ EAD., *La cité divisée*, cit., p. 39.

Il tema di Babel

portée politique comparable au serment par lequel une communauté promet solennellement de ne plus conserver aucune mémoire de ses inimitiés passées, si ce n'est sous la forme d'un insolite et paradoxal «rappelle-toi d'oublier».

Il ne serait pas totalement faux d'affirmer qu'une bonne part de la reconnaissance qu'a reçue *La cité divisée* au niveau international découle de cette réflexion originale sur le thème de l'amnistie. La fréquence croissante avec laquelle, ces dernières années, il arrive de voir citer Loraux dans les réflexions des politologues contemporains à propos des réconciliations en Espagne (après la dictature de Franco) et en Afrique du Sud (après l'apartheid) montre d'ailleurs à quel point ce livre a su toucher une série de problèmes cruciaux de notre époque. À dire vrai, l'oubli était devenu un sujet à la mode à la fin des années quatre-vingt, dans le sillage de l'énorme production sur son corrélatif direct: la mémoire. Jusqu'à la sortie de *La cité divisée*, les chercheurs s'étaient cependant répartis assez équitablement entre les paradoxes gnoséologiques d'un hypothétique *ars oblivionalis* (peut-on apprendre à oublier?) et la reconstruction érudite des diverses manières dont le thème de la perte des souvenirs a été traité dans la littérature et dans la philosophie occidentale, négligeant complètement les potentielles implications politiques de l'oubli, en dehors de quelques allusions rapides à l'«impossibilité» d'oublier la Shoah. Une impossibilité affirmée d'autant plus vivement qu'en ces mêmes années commençaient à se diffuser les thèses des négationnistes sur la «construction» américaine de l'extermination des Juifs, et que l'opinion publique montrait de moins en moins d'intérêt pour les événements les plus tragiques de la Seconde Guerre mondiale.

Pour les historiens aussi, dans ce contexte, l'effacement de la mémoire en arrivait en quelque sorte à coïncider purement et simplement avec une perte et une lacune: un indice de cette tendance à l'amnésie et de ce retranchement sur le présent, qui semblaient toujours plus caractériser l'époque contemporaine. De Hayden White à Arnaldo Momigliano, de Carlo Ginzburg à Roger Chartier, tout le débat qui s'est tenu dans les années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix sur les rapports entre mémoire, histoire et rhétorique et sur la notion

de preuve en historiographie n'a jamais cessé de se référer (implicitement ou explicitement) à la progressive éclipse de la Shoah dans les consciences des hommes occidentaux comme unique paradigme pour penser l'oubli. Si l'histoire est un genre littéraire comme tous les autres, que puis-je répondre à ceux qui nient l'existence des chambres à gaz? Comment ferai-je pour convaincre les citoyens européens du XXIe siècle qu'Auschwitz a vraiment existé, après la mort du dernier survivant? De telles questions impliquaient que la perte de la mémoire puisse être vue uniquement comme une menace, à un moment où même les événements de l'ex-Yougoslavie pouvaient être lus comme une sorte de retour du refoulé et où l'histoire du XXe siècle, qui avait commencé à Sarajevo avec l'assassinat à l'origine de la Grande guerre, semblait se conclure exactement dans les mêmes lieux où elle avait eu son point de départ. Il ne restait plus aux historiens qu'à s'opposer à l'oubli, telles les divinités grecques du souvenir, en utilisant les armes de leur discipline – armes évidemment nées dans la société de la communication de masse.

Dans ce contexte, l'originalité de *La cité divisée* est liée en grande partie à la volonté de l'auteur de poser la question de la mémoire et de son effacement en des termes très différents, quoique pas nécessairement alternatifs. En parlant de Thrasybule et d'Athènes, Nicole Loraux a cherché à rappeler à ses contemporains qu'il existe aussi une dimension positive de l'oubli, autrement dit qu'il y a de nombreuses manières différentes d'oublier et que – freudiennement, encore une fois – l'élaboration du deuil n'équivaut en aucune façon au refoulement pur et simple du passé douloureux. L'amnistie se révèle alors comme le plus important des instruments dont dispose la collectivité pour mettre à son propre service la disposition naturelle de l'homme à oublier: son tempérament d'*animal obliviscens*, comme l'a appelé Harald Weinrich. Non seulement l'amnistie a représenté le moment fondateur du politique grec, mais elle a également, par la suite, joué un rôle important dans l'histoire occidentale. La politique, en d'autres termes, a su se servir de l'oubli, non en le subissant passivement mais en faisant au contraire de ce dernier un puissant instrument de construction de l'identité.

Pourquoi voir uniquement les aspects négatifs? L'opération par laquelle nous nous séparons de notre passé porte toujours en elle des éléments positifs et négatifs, et souvent la destruction est fonctionnelle

Il tema di Babel

et nécessaire à de nouvelles constructions. Au contraire, la volonté de garder constamment présent un traumatisme peut être liée ce que Freud a défini comme la compulsion de répétition. Cela ne signifie naturellement pas que Nicole Loraux se pose en défenseur euphorique d'un effacement indifférencié: il suffit de lire la dernière page de *La cité divisée* pour écarter le moindre doute à ce sujet. Simplement, son analyse de l'amnistie grecque vise à montrer en quoi le deuil et l'oubli pur et simple ne sont pas équivalents, et en quoi l'immuable fidélité au passé ne représente pas nécessairement la meilleure façon d'affronter les souvenirs angoissants. Le cas de la Shoah est, bien sûr, particulier du fait de son énormité et, précisément pour cette raison, malgré les allusions voilées disséminées dans son livre (en particulier sous la forme des renvois à *Le différend*, essai dans lequel Jean-François Lyotard a cherché à réfuter philosophiquement les arguments des négationnistes contre l'existence des camps d'extermination), Nicole Loraux préfère ne pas traiter directement la question, même si son silence peut faire supposer que l'exceptionnalité même du génocide juif devrait dissuader d'en faire l'unique mesure de jugement pour établir de quelle manière les communautés doivent affronter le problème toujours brûlant de la mémoire. C'est aussi pour cela que *La cité divisée* n'offre pas de solutions définitives et valables dans tous les cas, mais préfère décliner son enquête en terre grecque dans les termes d'une pédagogie de la différence, se limitant à demander aux Anciens de nous rappeler, à nous, modernes, ce que nous croyons avoir oublié. Dans ce cas précis: les effets politiquement bénéfiques des serments par lesquels les hommes promettent solennellement de ne pas vouloir se rappeler une partie du passé.

L'oubli des Anciens et la mémoire des modernes

Si, chiffres en main, l'on essaie de faire une liste des auteurs antiques sur lesquels se fonde l'analyse du politique grec par Loraux, outre les inévitables historiographes, l'omniprésent Platon, Eschyle le bien-aimé et les incontournables Homère et Hésiode, c'est surtout à la *Constitution des Athéniens* d'Aristote qu'il faut accorder une place de

choix. Curieusement, l'importance de la *Politique* reste au contraire, globalement, plutôt réduite dans *La cité divisée*, et ce bien que le traité aristotélicien offre aux lecteurs modernes l'examen le plus complet et le plus structuré des conflits des *poleis* grecques, en particulier dans le cinquième livre. Loraux aurait donc négligé précisément le texte décisif, celui duquel aurait pu émerger le plus facilement la fameuse théorie de l'inimitié qui reste introuvable à Athènes? Les choses ne sont pas aussi simples. En effet, s'il est vrai qu'une grande partie du cinquième livre est consacrée aux conflits intérieurs et aux changements de constitution qu'ils provoquent dans les *poleis*, la perspective adoptée par Aristote est telle que la *Politique* constitue une confirmation, plutôt qu'une réfutation, des thèses de *La cité divisée*.

Tandis que, pour Nicole Loraux, la guerre civile se manifeste toujours dans ses aspects les plus cruels et possède même une déplaisante parenté avec le sacrifice humain⁹, Aristote tend au contraire à offrir une représentation de la *stasis* largement édulcorée et rassurante. Trop rassurante, même. La discorde et l'inimitié, dans leur polarisation destructrice, restent presque totalement absentes de la *Politique*, et la *stasis* est évoquée uniquement comme alternance des formes de gouvernement – autant dire qu'elle est assimilée à la *metastasis* (le changement de constitution) plutôt qu'à la *diastasis* (la division). Le conflit étant réduit à une succession ordonnée de *politiai*, le fait qu'Aristote offre une analyse détaillée des causes des changements constitutionnels ne change rien: c'est comme si, au sein de la continuité fondamentale de la vie associée, le passage d'une condition transitoire à une autre représentait un détail secondaire, et que le moment de la confrontation entre les défenseurs de l'ancien et les partisans du nouveau n'était guère plus qu'un passage indolore. Même le relativisme modéré d'Aristote vis-à-vis des organisations politiques (surtout si on le confronte à Platon) dérive selon toute probabilité de cette même option de fond.

Cette tentative d'Aristote d'offrir une analyse rigoureuse de la *stasis* semblerait donc paradoxalement représenter un cas exemplaire de cet oubli du conflit dans lequel Nicole Loraux a identifié l'essence même

⁹ EAD., *La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers* (1995), repris dans *La voix endeuillée*, pp. 61-79.

II *tema di Babel*

du politique grec. Dans la *Politique*, l'attitude grecque envers l'inimitié paraît même poussée à l'extrême, au point que la discorde, que ses compatriotes renvoyaient volontiers au moment de l'origine, se retrouve exclue même de ce moment-là. Si l'on relit les premiers chapitres du premier livre, où Aristote définit l'homme comme un animal naturellement, spontanément social (*Politica* 1253a): comment doit-on lire cette affirmation, sinon comme une manière de repousser les instincts égoïstes et violents encore plus loin, dans une préhistoire de l'humanité où l'homme ne peut même plus être considéré comme tel? Difficile d'imaginer une interprétation plus radicale du principe selon lequel la querelle intestine est liée à une condition primitive désormais dépassée et sur laquelle il n'y a plus lieu de s'appesantir.

Il y a cependant, dans ce cas précis, une seconde raison pour laquelle la définition aristotélicienne est significative. Dans le célèbre passage que nous venons de rappeler, la plus grande «politicit  » des hommes par rapport aux autres animaux vivant en groupe est explicitement reliée à deux facteurs essentiels et en relation étroite l'un avec l'autre : le langage et la connaissance du bien et du mal. Même si la praxis de qualifier l'homme à travers ce qui le distingue des autres créatures est constante dans son œuvre (toute l'anthropologie grecque définit «la race des mortels» toujours par opposition aux animaux et aux dieux), Aristote, pour expliquer la vocation spécifique des hommes à la vie communautaire, se limite à ces deux seules caractéristiques. Mais si l'on tente de prendre en main le *De memoria*, en gardant à l'esprit la lecture de *La cité divisée* et les réflexions de Loraux sur la valeur politique de l'oubli, on ne peut qu'être frappé par un passage comme celui-ci: «la mémoire (*to mnemoneuein*) est différente de la réminiscence (*to anamimneskesthai*) parce que parmi les animaux, moins que chez l'animal homme, beaucoup ont la mémoire, tandis qu'aucun des animaux connus ne possède la réminiscence, sauf l'homme. La cause d'un tel privil  ge est que la réminiscence est une sorte de syllogisme» (453a). En d'autres termes, à la différence des autres créatures, qui se rappellent pour ainsi dire spontanément les choses passées, les êtres humains seraient libres de faire des liens conscients et se trouveraient donc en condition de pouvoir contrôler au moins cette part de la faculté

mnémique que l'on appelle réminiscence. Le passage ne dit rien d'autre que cela, et suffit pourtant à soulever une série de questions tout sauf insignifiantes. Même si Aristote n'établit aucun rapport explicite entre la nature politique de l'homme et sa capacité à oublier (capacité liée à son idée de réminiscence comme «mémoire volontaire»: capacité à se souvenir autant que capacité à ne pas se souvenir), et ne franchit donc pas le pas décisif, tous les éléments qui composent le raisonnement de Loraux se trouvent déjà dans ces lignes. Faut-il en conclure que l'homme est un animal politique précisément en tant qu'il est capable d'oublier? Aristote, comme nous l'avons vu, ne le dit pas, et mettre dans sa bouche une telle idée reviendrait à forcer sa pensée. Rien n'empêche cependant d'accomplir l'opération inverse, c'est-à-dire de reformuler la thèse de Loraux en termes aristotéliens et de lire *La cité divisée* comme l'anneau manquant entre le *De memoria* et la *Politique*¹⁰.

Chez Aristote, la confiance dans l'inclination spontanée à la vie associée se fonde sur l'impossibilité de connaître l'homme à l'état de nature. Les deux concepts se renvoient l'un à l'autre, si bien que l'effacement de l'origine (poussée au point de nier le concept même de pré-) peut apparaître comme la meilleure garantie de son inclination (passée, présente et future) à vivre en groupe. Mais si, par pur hasard, nous nous souvenions? Si, tout à coup, cet avant redevenait visible? Tout le livre de Loraux se propose de ramener au grand jour ce conflit, inscrit au sein du politique, que les Grecs ont préféré oublier. Nous avons vu le substrat freudien de cette insistance sur la nécessité de faire parler les silences; mais il est possible que l'attitude de Loraux vis-à-vis de la pratique grecque de l'euphémisme ait des racines beaucoup plus profondes, et qu'elle puisse par exemple nous apprendre quelque chose sur nous-mêmes, qui en tant que «modernes» avons appris à nous penser

¹⁰ Si les bêtes ne peuvent contrôler leurs souvenirs, et si les divinités sont au contraire les seuls garants fiables des événements passés (ce n'est pas par hasard que *rappeler* est aussi bien le rôle des Érinyes transformées en Euménides que celui des Muses), cette condition intermédiaire de possibilité jamais parfaitement actualisée doit être typiquement humaine. Selon cette lecture, les deux fameux cas cliniques étudiés par le grand neuropsychologue russe Aleksandr Romanovic Lurja, celui du mnémoniste capable de tout se rappeler et celui du blessé de guerre condamné à une perpétuelle incapacité à se souvenir/amnésie, représenteraient alors les deux frontières extrêmes de l'humanité, ou en tout cas du caractère politique de l'homme.

Il tema di Babel

à travers l'opposition avec les Anciens. Puisque la transformation de l'analyse en auto-analyse est constante dans les pages de *La cité divisée*, il ne s'agit pas là d'une opération trop hasardeuse.

Les histoires de la pensée politique font habituellement commencer avec Machiavel et Hobbes la «modernité» – un terme à employer aujourd'hui avec une prudence toute particulière, qu'il faut mettre à distance par des guillemets et comprendre dans son acception minimale de «radicalement alternatif à la philosophie politique gréco-romaine». Il peut être intéressant de noter à quel point ces deux auteurs sont obsédés, même s'ils le sont de façon très différente, par le thème du souvenir. Pour Machiavel, le christianisme et le Moyen-Âge ont effacé le savoir pratique des Romains en matière d'État (attention: ils n'ont pas effacé la théorie, qui même à Rome a toujours eu une origine grecque et que Machiavel a toujours tenu pour peu de chose); c'est pour cette raison que le grand projet pédagogique-herméneutique des *Discours sur la première décade de Tite-Live* naît avec la promesse déclarée de redonner à ses contemporains la capacité d'apprendre les lois de la politique des pages de l'historien qui a le mieux su illustrer les «façons de faire» et les «institutions» («*i modi e ordini*») qui ont permis aux descendants de Romulus d'étendre leur domination sur tout le bassin méditerranéen¹¹.

La nature de ce dont nous devons nous souvenir est complètement différente pour Hobbes, mais on retrouve chez lui, identique, cette pulsion à récupérer la mémoire de quelque chose que nous avons oublié. Dans le *Léviathan*, on le sait, il rejette tous les pivots de la *Politique* aristotélicienne: il n'est pas vrai que l'homme soit spontanément social; à l'état de nature les êtres humains faisaient l'expérience d'une condition d'insécurité et de guerre constante; seuls le contrat et la sujétion à un souverain permettent de sortir de la condition d'insécurité de la lutte de tous contre tous. Mais c'est surtout la co-extensivité entre humanité

¹¹ La singularité absolue de Machiavel dans le cadre de la réflexion occidentale sur la guerre civile réside dans le fait que non seulement il reconnaît l'omniprésence des conflits, mais il leur attribue même un rôle bénéfique (*Discours* I.4). Fait encore plus important, Machiavel nie l'existence d'une origine dépassée une fois pour toutes, c'est-à-dire un temps de la dispute que les hommes auraient laissé complètement derrière eux. Le processus est toujours réversible et, mieux, toujours ouvert (cfr. mon *Machiavelli in tumulto*, Bulzoni, Roma 2011).

et vie en société que Hobbes rejette avec force, guidé par la certitude que la reconstruction conjecturale de l'existence humaine avant l'État est indispensable pour édifier, sur le souvenir de l'origine et sur la menace d'y faire retour, un gouvernement enfin stable. En fonction des époques, le récit du *Léviathan* a été interprété comme un mythe moderne, comme l'histoire véridique des débuts de l'homme ou encore comme *fictio iuris*, mais Hobbes, quand il écrit, a toujours à l'esprit un exemple concret de ce qu'a été selon lui la condition du genre humain au commencement des temps: les populations de l'Amérique, dont la vie à l'état de nature a selon lui le pouvoir d'offrir aux lecteurs un aperçu de l'enfance de l'espèce (I, 13, 11). La découverte de Colomb aurait en somme laissé réémerger un passé dont on avait perdu toute mémoire; comme si la connaissance des populations indigènes des Indes occidentales avait fait réapparaître un morceau de notre histoire, faisant des explorations océaniques un voyage dans le temps tout autant, sinon plus, qu'un voyage dans l'espace.

La reconnaissance de la dimension centrale de l'oubli dans le politique grec et l'insistance de la philosophie moderne sur la mémoire (du républicanisme impérialiste de Rome, du conflit originel...) permettent peut-être de relire la querelle entre Hobbes et Aristote et tout le *Léviathan* comme une gigantesque opération d'anamnèse qui oblige le patient (dans ce cas la communauté tout entière) à revivre le traumatisme ancestral. Un véritable retour du refoulé capable de faire redevenir visible cet affrontement qui, pour les Athéniens, pouvait se décliner uniquement sous la forme exemplaire de la guerre extérieure.

Les modernes seraient-ils donc ceux qui auraient choisi de rappeler l'origine violente du politique¹²? Est-ce là ce qu'on appelle le réalisme, qui selon une ancienne tradition historiographique commencerait avec

¹² Il faut selon moi accorder la plus grande importance à la différence entre l'attitude des modernes qui, en souvenir du jour où le camp d'Auschwitz a été libéré par les Russes, ont introduit le Jour de la Mémoire, et celle des Athéniens qui chaque année retiraient de leur calendrier la date à laquelle on imaginait qu'avait pu avoir lieu le conflit originel d'Athéna et de Poséidon pour la possession de l'Attique. Ils la retiraient: autant dire qu'ils exhibaient un vide, qu'ils effaçaient au moyen d'un geste visible, faisant sauter par là même la distinction binaire entre parole et silence, entre présence et absence.

Il *tema di Babel*

Machiavel et Hobbes? Il est certain que dans cette perspective, le grand récit de l'humanité à l'état de nature qui nous est présenté au début du *Léviathan* se révèle beaucoup moins anti-aristotélien que ne l'affirmait Hobbes lui-même (par exemple en II, 29, 14), ou qu'il est, du moins, entièrement reformulable en termes grecs. Nous ne nous trouvons plus devant l'opposition entre la naturalité politique des Anciens et l'artificialité de l'État-machine des modernes, mais devant une alternative entre un politique fondé sur le refoulement et un politique fondé au contraire sur la remémoration du conflit originel, qui doit être dépassé à travers un renoncement conscient à ses droits en échange de la protection (le contrat). À l'opposé des thèses d'Aristote, dans le *Léviathan* les abeilles et les fourmis, précisément parce qu'elles sont privées du langage, sont désignées comme des créatures plus «politiques» que les hommes; ceux-ci, exposés au conflit à cause de leur nature compétitive, ont besoin d'un pouvoir coercitif qui pallie cette condition initiale de désavantage par rapport aux animaux (II, 17, 6-12). Mais les hommes vivent persuadés de la nécessité de se soumettre, et c'est aussi pour cela que Hobbes voit dans le souvenir de la terrifiante condition pré-politique une forte incitation à l'obéissance, et donc un pouvoir faisant fonction d'antidote contre la guerre civile.

Le *Léviathan* nous enseigne, en somme, que les hommes doivent se rappeler leur origine pour pouvoir mieux la renier dans un second temps, et cette fois définitivement. Toutefois, c'est justement cette seconde négation du passé (non dans la mémoire mais dans la volonté) qui pourrait s'avérer plus difficile que prévu: comme si, une fois que l'on a vaincu l'oubli, la peur qui accompagne la mémoire de l'état de nature ne suffisait pas à assurer la cohésion nécessaire. Le *Commonwealth* hobbesien pourrait, en d'autres termes, se révéler moins vacciné contre le conflit que l'auteur du *Léviathan* ne voulait l'admettre, nous obligeant à nuancer l'image conventionnelle d'un Hobbes théoricien du dépassement définitif de la phase aurorale de l'*homo homini lupus*. Une lecture approfondie fait donc apparaître le *Léviathan* comme un édifice moins granitique qu'on ne l'affirme généralement, dans lequel la guerre civile n'est pas seulement la menace qui incite à la fidélité, mais un principe toujours potentiellement à l'œuvre. Je pense par exemple à des questions comme

la suivante, qui rongent de l'intérieur le projet de Hobbes bien plus que la célèbre distinction entre for interne et for externe:

«Dans le cas où un grand nombre d'hommes ensemble ont déjà résisté injustement au pouvoir souverain [...], n'ont-ils pas la liberté de se réunir, de s'assister et de se défendre les uns les autres? Ils l'ont assurément, parce qu'ils ne font que défendre leur vie, chose que peut faire aussi bien l'homme coupable que l'innocent. En réalité, le premier manquement à son devoir avait été une injustice, mais le recours aux armes qui s'est ensuivi, même s'il sert à maintenir ce qu'ils ont déjà fait, n'est pas un nouvel acte injuste. Et, s'il est accompli pour défendre sa personne, il n'est aucunement injuste» (II, 21, 17).

Même si Hobbes commente le passage en écrivant que «l'offre de pardon les empêche de se justifier par l'autodéfense et rend illégitime leur persévérance à assister et défendre les autres», cette précision ne parvient pas à effacer l'impression que son argument peut se transformer en une invitation à étendre la révolte précisément pour obliger le souverain à concéder l'offre de réconciliation tant désirée. Si bien que, par un étrange paradoxe, le prétendu théoricien de l'absolutisme en arriverait à répéter (ou du moins à accepter) le discours tenu par le plébéien anonyme à la veille du second tumulte des Ciompi dans les *Histoires florentines* de Machiavel: «Il nous faut donc, me semble-t-il, pour que nous soient pardonnées nos erreurs anciennes, en faire de nouvelles, redoublant les maux et multipliant les incendies et les vols» (III, 13).

Le pacte, qui aurait dû protéger les hommes de la guerre civile, peut donc se révéler au contraire source de nouvelles insurrections plus sanglantes encore. Une fois stimulée, la mémoire du conflit originel refuse de se laisser apprivoiser trop facilement, et c'est précisément la valorisation du moment de la lutte de tous contre tous qui semble empêcher de prendre congé définitivement de la violence, dévoilant une tendance imprévue et persistante de la querelle à renaître encore et encore là où l'on s'y attend le moins (quelque chose de semblable avait déjà eu lieu avec le Platon de la guerre au sein de la famille étudié par Loraux). Comme si ni l'oubli ni la mémoire ne suffisaient, à eux seuls, à assurer aux hommes une coexistence pacifiée.



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

Ana Iriarte

*De l'oubli comme astuce politique:
Athènes 403-Espagne 1936**

Abstract:

The paper is intended to be an exercise of Loraux's practice of controlled anachronism. Starting from our present, and the recent past of the Spanish Civil War, the author challenges the modern experiences of political oblivion, re-reading them in the light of Greeks' remarks on *stasis* and amnesty in politics. Democratic practice or 'memoricide', the imperative of oblivion (and the oblivion of the imperative of oblivion affecting generations afterwards) is a point of discussion, between past and present.

Key-words: Amnesty; Civil war; Historical memory; Terrorism; Oblivion

«Tout n'est pas possible absolument lorsqu'on applique au passé des questions du présent, mais on peut du moins tout expérimenter à condition d'être à tout moment conscient de l'angle d'attaque et de l'objet visé. Reste que, à travailler en régime d'anachronisme, il y a sans doute encore plus à tirer de la démarche qui consiste à revenir vers le présent, lesté de problèmes anciens»¹.

«[...] la *pólis* égalitaire du consensus, dont les propositions essentielles sont disséminées dans la totalité du discours grec, existe parce que les cités en réalité se divisent (parce que, dans les grandes cités et dans les petites, la décision et le combat, ces deux objets des historiens, soudain

* Questo articolo è stato pubblicato per la prima volta in versione online in «Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux - Classics@», n. 7, 2011, disponibile all'indirizzo <<http://chs.harvard.edu>> (ultimo accesso 28.11.2017). Si ringrazia calorosamente l'autrice per la sua disponibilità alla ripubblicazione.

¹ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Parigi 2005, p. 184.

interfèrent). À la cité divisée, elle sert d'idéologie, parce que sa figure rassurante nie jusqu'à la possibilité de penser les divisions réelles»².

Ces deux fragments de Nicole Loraux placés en tête de notre texte indiquent d'emblée que celui-ci se situe à la croisée de deux grandes préoccupations de l'historienne que nous célébrons. À savoir, l'expérimentation avec des principes inédits dans le cadre de la recherche historique et l'«oubli mémorable» qu'une scission civique spécialement déchirante, la *stasis*, peut représenter pour un peuple.

En suivant ces principes aussi encourageants que préventifs, nous nous situerons dans une époque toute récente pour commencer notre parcours.

Le 28 juillet 2006, soixante-dix ans après le soulèvement militaire qui marqua le début de la guerre civile, le 18 juillet 1936, le gouvernement socialiste espagnol présidé par Mr. Rodríguez Zapatero a présenté un projet de loi qui a pour objet:

«[...] la reconnaissance et l'extension des droits en faveur des personnes ayant subi des persécutions ou des violences, pour des raisons politiques, idéologiques ou de croyances religieuses, pendant la guerre civile et la dictature. Elle vise à promouvoir la réparation morale des victimes et la récupération de leur mémoire personnelle et familiale, et à adopter des mesures complémentaires destinées à supprimer des éléments facteurs de division entre les citoyens et ce, dans le but de promouvoir la cohésion et la solidarité entre les différentes générations d'Espagnols, quant aux principes, aux valeurs et aux libertés constitutionnelles».

Ce projet, finalement approuvé lors de la séance du Congrès tenue le 31 octobre 2007 – en dépit du vote contre des *Populares* (du *Partido Popular*) –, comporte des mesures dont la précision peut être illustrée par les quatre articles suivants:

² EAD., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997, pp. 25-26. Au sujet de l'oubli, se reporter aussi au volume collectif *Politiques de l'oubli*, publié dans la revue «Le Genre Humain» en automne 1988 avec pour chapitre introductif, rédigé par Nicole Loraux, *Pour quelconsensus?*

II *tema di Babel*

Article 7. [...] *application des indemnisations en faveur des personnes ayant souffert d'emprisonnement.*

Toute personne justifiant avoir subi une privation de liberté dans des établissements pénitentiaires ou dans des bataillons disciplinaires [...] aura droit à l'octroi d'une indemnisation versée en une seule fois à hauteur du barème qui suit:

Durée d'emprisonnement de trois ans ou au-delà: 6.010,12 €.

Par tranche de trois années complètes supplémentaires: 1.202,02 €.

En cas de décès de l'auteur du droit à cette indemnisation et si, au 31 décembre 1990, ledit auteur avait pu atteindre l'âge de soixante ans ou plus, le conjoint survivant aura le droit de percevoir ladite indemnisation [...].

Article 10. *Reconnaissance en faveur des personnes décédées pour la défense de la démocratie pendant la période comprise entre le 1^o janvier 1968 et le 6 octobre 1977.*

Au regard des circonstances exceptionnelles concourant à leur décès, s'établit la reconnaissance du droit à une indemnisation, dont le montant s'élève à 135.000 € en faveur des bénéficiaires des personnes décédées pendant la période comprise entre le 1er janvier 1968 et le 6 octobre 1977, pour la défense et la revendication des libertés et des droits démocratiques.

Article 11. *Collaboration des administrations publiques avec les particuliers en vue de la localisation et de l'identification des victimes.*

Dans le cadre de leurs compétences, les administrations publiques faciliteront aux descendants directs des victimes le sollicitant ainsi, la mise en œuvre d'opérations de fouilles, de localisation et d'identification des personnes victimes de disparitions forcées pendant la guerre civile ou la répression politique qui s'ensuivit, et dont le lieu d'inhumation demeure inconnu.

Article 20. *Création d'un Centre de documentation de la mémoire historique et des Archives générales de la guerre civile.*

Le Centre de documentation de la mémoire historique mènera à bien les fonctions suivantes:

- a) Conservation et développement des Archives générales de la guerre civile espagnole créées par le Décret royal 426/1999 du 12 mars. A cet effet, et en vertu de la procédure établie réglementairement, seront incorporés à ces Archives tout document original ou toute copie digne de foi desdits documents relatifs à la guerre civile de 1936-1939 et à la répression politique qui s'ensuivit [...]. De même, l'Administration générale de l'État se chargera de la compilation d'importants témoignages oraux en rapport avec la période historique en question, en vue de leur dépôt et de leur intégration aux Archives générales.
- b) Récupération, rassemblement, gestion et mise à disposition des personnes intéressées des fonds documentaires et des sources secondaires susceptibles de constituer un intérêt au regard de l'étude de la guerre civile, de la dictature franquiste, de la résistance des guérillas à son encontre, de l'exil, de l'internement des Espagnols dans des camps de concentration pendant la Seconde Guerre mondiale et la transition.
- c) Soutien à la recherche historique relative à la guerre civile, au franquisme, à l'exil, à la transition, et contribution à la diffusion des résultats en découlant.

Telles sont les grandes lignes de ce projet de loi, connu dans les *media* comme étant celui de la *mémoire historique*. Or, le mot 'mémoire' ne fait pas partie du très long titre officiel de ce projet: «*Projet de loi de la reconnaissance et de l'extension des droits aux victimes de la guerre civile et de la dictature*»³.

En choisissant cet intitulé, les socialistes au pouvoir ont fait preuve

³ Loi 52/2007 (BOE n. 310 du 27/12/2007). Le texte intégral de la loi est publié sous format électronique sur le site Internet <www.boe.es/g/es/bases_datos/doc> (site consulté le 28.10.2017).

Il tema di Babel

de prudence et de grande volonté de concorde, pleinement conscients de l'inquiétude que la notion de «mémoire historique» inspire toujours au sein de la société espagnole⁴. En effet, il s'agit d'une société héritière de l'oubli imposé autour des terribles maux nés de la période de la guerre civile et du franquisme, l'une des pires violences infligées aux Espagnols pendant leur XXe siècle. Cet oubli imposé fut, à son tour, associé à des pactes de silence implicites au sein d'une population en proie à la terreur, ainsi qu'au refoulement engendré par la panique elle-même. Pour parler à la manière de Thucydide, on dirait: *phobos mnêmen ekplêttei*, «la frayeur met la mémoire en déroute»⁵.

Néanmoins, la démonstration de prudence affichée par l'exécutif socialiste a été, d'une part, jugée excessive par les partis de gauche; d'autre part, elle n'épargna pas non plus une réponse exaspérée (et exaspérante) du dirigeant du Partido Popular, — un parti réunissant l'ensemble des tendances de la droite dans l'arène politique espagnole de nos jours. Devant un groupe d'historiens réunis à l'occasion d'un colloque à l'Université Menéndez Pelayo, le chef de l'opposition réagit à l'annonce du projet de loi en évoquant la Constitution de 1978, un système qu'il définit d'emblée comme le pacte scellé par l'ensemble des forces politiques de l'État en vue de ne pas remémorer les maux du passé: «Réviser l'histoire c'est un mécompte grossier, inutile à tout point de vue. Les Espagnols veulent regarder vers le futur, en aucun cas parler de République et de franquisme»⁶.

Voici le message, clairement mémoricide⁷, avec lequel la droite a choisi d'affronter (au nom d'une «Unité de l'Espagne» directement inspirée de la devise franquiste d'une «Espagne Une») l'avènement de la loi de la Mémoire historique. Plus précisément, c'est le message choisi par l'héritier politique le plus direct — dans le nouveau contexte démocratique, bien

⁴ En ce qui concerne la décision de célébrer l'«Año de la Memoria» en 2006, envisagée à partir de la perspective de l'exploitation politique de la mémoire, voir J.C. BERMEJO, *La Pornografía de la memoria y la retórica de la muerte*, in ID., *Moscas en una botella*, AKAL, Madrid 2007, pp. 87-107.

⁵ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 87,4.

⁶ «El Correo», 29 juillet 2006, p. 24; la citation que je traduis ici a, bien entendu, été reprise par l'ensemble des journaux nationaux ce jour-là.

⁷ Le terme de mémoricide est emprunté au vocabulaire politique du second XXème siècle. Il est souvent utilisé au sens de «purification culturelle» et désigne le refus d'expression d'une culture minoritaire.

entendu – du franquisme victorieux. Ce même régime qui ne ménagea ni les ressources d'ordre économique ni les ressources d'ordre spirituel pour *com-mémorer* à jamais les «soldats tombés pour Dieu et pour la Patrie», selon la formule officielle. Pendant plus de quatre décennies, les prouesses deced «héros de la patrie» ont été louées et leurs noms immortalisés, ciselés sur des monuments dressés en leur honneur ou inscrits sur les murs sacrés des églises. Parallèlement, cette consécration de l'héroïsme accentuait l'annulation de la mémoire des victimes républicaines, ces victimes «rouges» dépourvues du droit d'être pleurées en public et, souvent, dépourvues même de *sêma*, vu le grand nombre de corps qui furent ensevelis dans des fosses communes, anonymes.

Malgré les injustices infligées par le *Movimiento* aux principes d'humanité les plus élémentaires, les étapes clés de la *Transición democrática española*, qui s'étendit de 1976 à 1983, ont été marquées par des amnisties: celle du 30 juillet 1976, élargie par celle du 14 octobre 1977. Et ces amnisties, collectives et unidimensionnelles⁸, ont fait honneur à leur étymologie en se posant comme forme d'"amnésie", d'oubli même du fait que toute une génération avait déjà été contrainte d'oublier. Du reste, en n'octroyant implicitement la liberté et le pardon qu'aux pourchassés du franquisme, ces deux pactes d'«enterrement», «d'enkystement»⁹, du conflit civil, ont collaboré efficacement à l'impunité des criminels du régime. Oubli donc du passé sans réparation morale pour les défenseurs de la démocratie en période dictatoriale, telle a été la voie menant vers la «réconciliation et la concorde», vers le «reencuentro» des Espagnols, une voie indiquée et même préconisée par les «Pères de la Constitution» sous la protection d'une monarchie qui s'est voulue, avant tout, unifiante¹⁰.

⁸ Les implications de l'amnistie exemplaire consentie individuellement par la *Commission Vérité et Réconciliation* (CVR) dans le cadre de l'expérience sud-africaine de rupture avec l'apartheid, ont été soigneusement examinées dans le volume dirigé par Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar. B. CASSIN, O. CAYLA, Ph.-J. SALAZAR, *Vérité, Réconciliation, Réparation*, in «Le genre humain», n. 43. Seuil, Paris 2004, pp. 266-269 notamment.

⁹ L'apparition répétitive de ces notions dans les discours politiques de l'époque se perçoit bien dans l'étude consacrée à ces lois d'amnistie. Cfr. P. AGUILAR, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Alianza, Madrid. 1996, pp. 266-269.

¹⁰ L'historiographie contemporaine vouée à souligner le rôle totalisateur, au sens d'intégrateur, de Juan Carlos I pendant la *Transición*, est abondante. Elle renvoie inévitablement au paradigme athénien du politicien érigé entre deux factions: Solon, le 'loup

Il tema di Babel

Par bonheur, l'activité débordante des historiens qui, à l'heure actuelle, s'efforcent de dévoiler les chiffres, les données et les faits concernant les périodes républicaines et franquistes, dément l'avis du porte-parole de la droite espagnole. D'ailleurs, on peut affirmer que dans les quatre dernières décennies, l'effort de reconstruction de la mémoire historique réalisé par des historiens, nationaux et étrangers, ainsi que par de nombreuses associations représentant les victimes des représailles¹¹, contraste, de plus en plus, avec le laconisme tout à fait timoré du discours politique officiel. Pour tranquilliser ceux qui, s'identifiant comme partie intégrante de l'Espagne victorieuse de 1938, craignent un débat sur la mémoire historique, on rappellera que ce débat risque de ne pas gêner uniquement l'imaginaire politique du franquisme. Il peut également ébranler le halo héroïque enveloppant les victimes républicaines, tout spécialement dessiné par l'important mouvement anti-franquiste des années 1960 et 1970.

En choisissant, en l'occurrence, un exemple français, on évoquera l'essai écrit par Bartolomé Bennassar intitulé *La guerre d'Espagne et ses lendemains*. Cet essai, publié en 2004, s'ouvre par une affirmation catégorique: «Après une période d'amnésie volontaire et presque totale, la guerre civile d'Espagne sollicite aujourd'hui la mémoire».

Et Bennassar précise, un peu plus loin dans l'avant-propos:

«L'acharnement de la lutte peut expliquer les épisodes les plus sanglants, mais ne peut être invoqué pour rendre compte des exécutions capitales qui se produisirent plusieurs mois, voire dix ans ou davantage, après le défilé de la victoire. Il ne saurait être question pour autant d'oublier ou de minimiser les responsabilités des partisans de la République, notamment de l'extrême gauche, dans le déclenchement de la tragédie [...] L'Histoire n'a que faire du "politiquement correct"»¹².

isonomique', l'homme de l'«impossible» position médiane, dont la complexité est soigneusement dévoilée par Loraux. Cfr. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*. cit., p. 152sqq.

¹¹ Entre autres, *La Asociación para la recuperación de la memoria histórica*, la *Coordinadora para la memoria histórica y democrática de Cataluña* et *El Foro de la memoria* ou la *Asociación guerra y exilio*.

¹² B. BENNASSAR, *La Guerre d'Espagne et ses lendemains*. Perrin, Paris 2004, p. 7 et pp. 9-10. Dans cette perspective, cfr. J.R. PORTELLA (ed.), *La Guerra Civil: ¿dos o tres Españas?*, Àltera, Barcelona 1999; se reporter tout particulièrement aux mots de l'éditeur, p. 22.

Comme il se doit, l'historiographie la plus récente tente d'envisager le conflit en examinant l'ensemble des perspectives. Dans cette approche se glisse en toute simplicité — il faut bien le dire — la révision du passé qui érige une image de Franco en «bon tyran»¹³; une image tout à fait dans la ligne du *turanos* de l'archaïsme grec. Cette relecture se fait de préférence en mettant en relief l'essor économique connu par l'Espagne à partir des années 1960. En même temps, ce discours révisionniste minimise d'autres aspects de la dictature, ainsi l'utilisation perverse qu'elle fait des institutions politiques et juridiques par le biais de leurs militarisations¹⁴.

Dans les grandes lignes, l'actuelle effervescence de l'activité des historiens permet de dresser un contre-feu efficace aux maigres thèses du discours révisionniste en explorant des aspects jusqu'à alors ignorés ou quasi ignorés, ou bien en approfondissant ceux qui avaient été déjà examinés. Ce faisant, la recherche historique prouve que non pas «tous les Espagnols», certes, mais que bon nombre d'entre eux, ne croient à la possibilité d'une solide réconciliation que si celle-ci est fondée sur le bon exercice de la mémoire historique, c'est-à-dire sur la compréhension du conflit. Un tel travail collectif s'inscrit dans un cadre où la pratique juridique devrait être indissociable de la pratique des historiens, malgré la méfiance des hommes politiques qui (comme celui que je viens de citer) se déclarent explicitement ennemis de la mémoire historique et refusent ouvertement de soumettre à l'avis des juges la question de la réparation des victimes de la guerre de 1936 et de la dictature triomphante.

Ce sont sans doute des manifestations modernes, apparues dès 1938, d'une dynamique de résistance à l'éclaircissement historique. On tâchera de soumettre ces manifestations à l'épreuve des observations — bien plus anciennes encore — des Grecs sur la *stasis* et du lien qu'elles entretiennent avec la mémoire, tout en tentant de mesurer la pertinence de l'anachronisme de ces observations. Dans ce dessein, on invoquera tout d'abord,

¹³ P. MOA, *Los Mitos de la Guerra Civil*, La Esfera de los Libros, Madrid 2003.

¹⁴ Pour ces autres aspects de la figure du dictateur, voir, par exemple, P. PRESTON, *Franco. "Caudillo de España"*, Grijalbo Mondadori, Barcellona 1998, ou — sous forme d'intelligent documentaire — I. IRIARTE, J. SERRA, *Franco. El centinela de Occidente*, Sagrera TV, Barcelona 2005.

Il tema di Babel

vous l'avez deviné, l'écrit intitulé Éloge de l'anachronisme en histoire¹⁵, un écrit dans lequel Nicole Loraux conteste que l'anachronisme puisse être considéré comme la pire des erreurs pouvant être commise par l'historien.

En affirmant que «l'anachronisme s'impose dès lors que, pour un historien de l'Antiquité, le présent est le plus efficace des moteurs de la pulsion de comprendre»¹⁶, Nicole Loraux invite audacieusement à la – très controversée – «pratique contrôlée de l'anachronisme en histoire». Et elle définit cet exercice historique au fil de l'invitation de Marc Bloch à «comprendre le présent par le passé et le passé par le présent»:

«C'est en renversant l'ordre dans lequel étaient énoncées ces deux opérations que, pour ma part, je réfléchirai sur la méthode qui consiste à aller vers le passé avec des questions du présent pour revenir vers le présent, lesté de ce que l'on a compris du passé. Encore convient-il de préciser – et c'est la dette que je me recon nais envers les travaux qui m'ont appris à faire de l'histoire – qu'il est dans la recherche une étape dont on ne saurait à aucun prix faire l'économie parce qu'elle constitue une condition nécessaire et un préalable au va-et-vient entre l'ancien et le nouveau. Je parle du moment où l'on tente de suspendre ses propres catégories pour cerner celles de ces "autres" que, par hypothèse, furent les anciens Grecs. Moment irremplaçable à coup sûr, et qui contribue à défaire l'illusion purement culturelle d'une familiarité. Mais, pour être nécessaire, la condition n'est pas suffisante et le travail ne s'achève pas avec la mise à distance»*.

C'est donc pour une pratique *contrôlée* de l'anachronisme que je plaiderai.

Exercice intellectuel donc qu'est la «pratique *contrôlée* de l'anachronisme» qui requiert une grande maîtrise et «la plus grande mobilité», affirme Nicole Loraux, car: «Il faut savoir aller et venir, et toujours se déplacer pour procéder aux nécessaires distinctions»¹⁷. Tel est le bagage méthodologique avec lequel la prose, dense et acérée, de notre historienne

¹⁵ Article placé en position finale dans LORAUX, *La Tragédie d'Athènes*, cit. pp. 173-190, mais publié à l'origine dans «Le genre humain», 27 (1993), pp. 23-39.

¹⁶ *Ivi*, p. 175.

* Nota della curatrice: *Ivi*, p. 179.

¹⁷ *Ivi*, p. 184.

conduit ses lecteurs vers l'un des noyaux de sa pensée: les discours à propos de la guerre civile, considérée comme un accident dans la vie de la *polis*, idéalement centrée dans la pratique politique et l'exercice de la guerre extérieure. De cette réflexion, pleine de nuances précieuses recueillies notamment dans les volumes *La cité divisée* et *La tragédie d'Athènes*, on évoquera seulement quelques jalons nous semblant particulièrement éloquentes pour la lecture du casespagnol.

Attentive à la portée de l'idéal de l'unité civique dans l'imaginaire athénien¹⁸, Nicole Loraux postule que le politique a été conçu sous le signe du consensus, de l'unité sans fissures de la famille métaphorique qu'est la *polis* elle-même. Une telle conception est indissociable de toute une série de stratégies, souterraines et précises, parmi lesquelles figurent deux opérations d'occultation capitales: celle qui consiste à ignorer les connotations politiques de la traumatisante *stasis*, et la seconde qui consiste à ignorer le fait que la guerre civile est un état possible de la cité. Deux dénis dans lesquels «l'instance pensante et désirante», qui pour un Grec serait la *polis*¹⁹, permet précisément de déceler l'importance du conflit en tant que lien «étrangement puissant» pour la communauté civique. C'est la conviction que Nicole Loraux érige en fil conducteur aussi bien de *La cité divisée* que de *La tragédie d'Athènes*.

À rebours de la construction classique d'un paradigme de cité dont l'Un est le modèle, le scénario, à chaque fois, reviendra à mettre au jour, sous la belle construction, les linéaments d'une pensée que le discours officiel sur la communauté recouvre et peut-être refoule: sous l'excommunication de la *stasis*, la constatation redoutée que la guerre civile est connaturelle à la cité, voire fondatrice du politique en tant qu'il est

¹⁸ Nicole Loraux l'avait déjà souligné dans sa thèse — *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, EHESS, Paris, 1981 — et le soulignera encore dans *La Tragédie d'Athènes*, notamment dans le chapitre consacré à la guerre civile de Corcyre (pp. 31-60). En revanche, pour analyser la tendance à réduire la 'sédition civile' à deux moitiés entre lesquelles il faut choisir sans nuances, se reporter à «La cité grecque pense l'un et le deux» in *Ivi*, pp. 125-144.

¹⁹ C. DARBO-PESCHANSKI, *Compte-rendu* de N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, in «Diogène», 212, p. 193 synthétise nettement la problématique, centrale chez Nicole Loraux, consistant «à penser la cité comme un sujet, dès lors qu'on pose l'autonomie du politique grec, en choisissant d'en faire la résultante d'un ensemble d'opérations de pensée et de solutions imaginaires où interviennent le déni, le refoulement et l'oubli, plus volontiers que la conscience».

Il tema di Babel

précisément commun²⁰.

La spécificité de la *dēmokratía* se réexamine en ramenant le conflit au premier plan, un plan à la fois contigu et opposé à la définition du politique formulée par les Anciens. Ce travail est amorcé par Nicole Loraux avec l'analyse de l'amnistie proclamée à la fin du siècle d'or athénien, peu après la défaite d'Athènes (matérialisée par la destruction des Longs Murs) et une fois finie la déchirante guerre civile qui s'ensuit. En 403 av. J.-C., les démocrates – les hommes du Pirée – abattent l'armée des Trente Tyrans, les chefs du gouvernement oligarchique qui avaient semé la terreur dans la cité divisée entre leurs victimes – assassinées ou dépossédées et exilées – et les citoyens ayant choisi de collaborer avec ces despotes. La haine suscitée par la violence des Trente semble annoncer une période de violence équivalente de la part des nouveaux vainqueurs. Cependant, les démocrates, en reconnaissant en leurs adversaires politiques des concitoyens plutôt que des ennemis, se sont réconciliés avec eux moyennant le serment solennel de «ne pas rappeler les maux», *mê mnêsikakein*, de «rejeter dans le non-être de l'oubli» les malheurs endurés.

Contrairement au principe vindicatif de «ne jamais oublier», les démocrates athéniens choisissent de ne demander des comptes qu'aux Trente eux-mêmes, quasiment les seuls rendus responsables du sang versé²¹. «Pour que vive la cité une», le Serment – fils d'Éris, la Discorde – s'impose comme «acte de langage» annulant cette «mémoire en acte»²², cette colère persistante désignée dans l'imaginaire grec comme féminine et anti-politique, qui empêche le travail thérapeutique de deuil.

L'oubli, donc, se pose en tant que règle du jeu démocratique. L'injonction de ne pas remémorer les maux infligés par le concitoyen-adversaire, s'affirme comme source de paix, mais aussi de trouble. Nicole Loraux repère les difficultés intrinsèques de cette réconciliation dans laquelle prétend s'enraciner la paix durable, en signalant la méfiance qu'inspire aux Anciens le plus ferme des critères de reconnaissance du

²⁰ LORAUX, *La Cité divisée*, cit., p. 95 et dans EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 141-160 («Solon au milieu de l'alice»).

²¹ LORAUX, *La Cité divisée*, cit., pp. 154-155.

²² *Ivi*, p. 145 et p. 146 sqq.

régime démocratique: le fonctionnement des tribunaux de justice. Les institutions, vouées à juger avec équanimité les divergences entre des individus des deux factions, sont sur la sellette car susceptibles – par leur fonctionnement même – de raviver les affrontements qu’une fois bridés, la *polis* souhaitait, avant tout, oublier.

En considérant les affirmations des penseurs contemporains comme Thucydide qui inclut dans son récit de la guerre civile de Corcyre l’action juridique comme une des armes employées par les oligarques pour attaquer la démocratie²³, Nicole Loraux constate: «[...] à quel point l’entière cohérence [du procès athénien] suppose que *dikê* – la justice, mais aussi le procès – soit d’abord et avant tout une joute entre deux adversaires, devant un tribunal civique»²⁴.

Cette définition du procès en tant que lutte fait écho chez notre historienne à l’amnistie de 403, pour y penser, cette fois, le danger de scission du *dêmos* que l’époque classique avait perçu dans le nom même de *dêmokratía*. Dans l’Athènes de 403 av. J.-C., la démocratie, sous la consigne de «ne pas rappeler», se met au service de la continuité de la *polis* et sacrifie à ce projet même «le contenu de son nom», ce nom qui renvoie au ‘pouvoir’ du peuple avec les connotations de «victoire» implicites propres au terme de *kratos*. En effet, à ce moment-là, le mot *dêmokratía* évoque dangereusement le plus redoutable des succès: le fait qu’il y a eu division de la cité en deux parties et victoire de l’une sur l’autre²⁵. Il en résulte que, si au V^e siècle, les démocrates «préfèrent se passer de donner un nom à leur régime», pendant la période démocratique du IV^e siècle, *polis* devient le terme le plus important dans les textes athéniens de théorie politique et éclipse *dêmokratía*.

D’après Nicole Loraux, ce serait en ce moment et dans ce lieu précis qu’il faudrait situer l’origine du *topos* de la cité indivisible. Si Athènes

²³ THUCYDIDE, III, 70.

²⁴ LORAUX, *La Cité divisée*, cit., p. 147.

²⁵ *Ivi*, p. 66 sqq. et p. 265 sqq. Cette analyse révélatrice du terme *dêmokratía* est reprise dans ÉAD., *La tragédie d’Athènes*, cit., p. 185: «*Dêmokratía*, ou le pouvoir du *dêmos*, traduit-on souvent, et l’on ne s’attache alors qu’au premier terme de ce mot composé, à *dêmos* dont les historiens de l’Antiquité se plaisent à souligner à quel point sa signification est ambiguë, puisqu’il dénote aussi bien le peuple conçu comme un tout que la fraction politisée du peuple — entendons le ‘parti’ démocratique, présumé correspondre à la majorité du peuple».

II tema di Babel

matérialise le paradigme de Cité, de «cité idéale», ce ne fut pas grâce à son régime démocratique, mais grâce à la générosité avec laquelle celui-ci s’effaça au nom de la réunification. L’amnistie de la fin du V^e siècle, concernant, en apparence, le passé le plus récent, aurait atteint l’objectif plus global d’oublier institutionnellement que la division partagée préside l’origine même du politique: «que le politique est conflit»²⁶.

Aristote, parmi d’autres penseurs de l’époque, esquisse l’image d’un système fondé sur l’oubli, lorsque, tout en opinant que les démocrates athéniens avaient utilisé leurs malheurs de la manière «la plus belle et politique» (*kallista kai politikotata*), il suggère que «la politique, c’est faire comme si de rien n’était. Comme si rien ne s’était produit. Ni le conflit, ni le meurtre, ni la rancune (ou la rancœur)»²⁷. Or, la voix monarchique d’Aristote n’est pas la seule à faire l’éloge de l’usage démocrate du triomphe. Le caractère exemplaire et indiscutable de cette victoire est loué à l’unanimité par les Athéniens de toutes tendances politiques confondues. Un consensus que Nicole Loraux perçoit comme inquiétant et dont elle décrypte la finalité en proposant une hypothèse basée sur le principe suivant: ceux qui privilégient la version qui octroie au peuple une victoire absolue chercheraient, en fait, à «faire peser sur la politique du *dêmos* quelque chose comme le sentiment d’une écrasante responsabilité»: celle du devoir de clémence²⁸.

Un déploiement de générosité de la part du vainqueur, plutôt qu’une vengeance répressive, tel fut le choix des démocrates athéniens pour mettre un point final à la guerre civile. Une option tout à fait différente se dégage de l’expérience vécue dans le camp des vaincus de l’après-guerre espagnole (avec un bilan d’approximativement 50.000 morts au titre des représailles²⁹), qui reflète néanmoins une nette ressemblance

²⁶ EAD., *La Cité divisée*, cit., p. 254 et p. 255 sqq.

²⁷ *Ivi*, p. 155.

²⁸ *Ivi*, p. 261.

²⁹ C’est le chiffre approximatif proposé dans le livre de Payne et Tusell, S.G. PAYNE, J. TUSELL (eds.), *La Guerra Civil: una nueva visión del conflicto que dividió España*, Temas de Hoy, Madrid 1996, pp. 602 sqq. Pour mesurer l’ampleur du désastre, se reporter aussi aux travaux récents de J. CASANOVA (ed.), *Morir, matar, sobrevivir: la violencia en la dictadura de Franco*. Grupo Planeta (GBS) Barcelona 2002; R. VINYES, *Irredentas. Las presas políticas y sus hijos en las cárceles franquistas*, Temas de Hoy, Madrid 2002; E.S. BARRERA, S.M. PÉREZ, *Las fosas de Franco. Los republicanos que el dictador dejó*

dans la détermination des démocrates au moment, très délicat du point de vue politique et émotionnel, de la mort de Franco. Je pense à la décision institutionnelle prise en 1978 de ne pas revenir sur les crimes de guerre afin que la scission civile ne se reproduise «nunca más». «Plus jamais» fut, en effet, la consigne du lent changement de régime appelé *Transición*.

Par rapport à la victoire vindicative mise en scène par les Franquistes, la coïncidence entre le phénomène athénien et l'espagnol est si remarquable que l'on serait tenté de croire à l'existence d'une forme d'*hidalguía* trans-temporelle et tout à fait propre aux démocrates en position de vainqueurs dans une guerre civile. Néanmoins, les nuances de la réflexion déployée par Nicole Loraux à propos de la place de la mémoire dans cette affaire d'amnistie méritent bien que l'on s'y attarde.

Il convient, en effet, de discerner si le pacte visant à oublier a pour but l'effacement de la moindre trace d'une lutte à mort entre concitoyens ou bien si l'amnistie prétend plutôt habiliter un espace temporel afin que le travail de deuil puisse se réaliser efficacement. C'est à cette condition que peut se réaliser la thérapie que l'on reconnaîtra comme étant vitale pour les États comme pour les individus, compte tenu de l'analogie de la cité avec l'individu sous-jacent à l'invention, bien grecque, du politique³⁰. Ce rapprochement nous conduit à rappeler qu'entre l'autrefois grec et l'Espagne contemporaine les correspondances ne sauraient être absolues.

Dans le cas espagnol, au moins deux conséquences indésirables auraient pu découler du type d'*amnistie* susceptible d'être identifiée (tout d'abord étymologiquement) à un décret d'*amnésie* collective. Cette amnésie, et je parle ici de la violence des relations avec les séparatistes basques, a amplifié celle que Franco avait imposée par un détour tout à fait opposé en agitant viscéralement le souvenir le plus sanglant de la tragédie vécue afin d'éviter le fonctionnement réparateur de la mémoire historique, afin d'occulter les faits historiques.

La première de ces conséquences implique que les conflits non assumés

en las cunetas, Temas de Hoy, Madrid 2003 ou J. RODRIGO, *Cautivos: Campos de concentración en la España franquista 1936-1947*, Editorial Crítica, Barcelona 2005.

³⁰ Dans les termes de LORAUX, *La Cité divisée*, cit., p. 75: «...plus que toute autre chose [les Grecs], sous la rubrique du politique, ont pensé l'analogie de la cité avec l'individu». Cfr. *Ivi*, p. 49, et se reporter à notre note 17.

II tema di Babel

se déplacent symboliquement vers des paysages voisins, tout comme dans la tragédie athénienne – qui interdisait à titre officiel de mettre en scène les déroutes de l’Attique – où les crimes les plus horribles se déroulaient aux villes frontières d’Argos ou, plus souvent, de Thèbes³¹. En effet, l’Espagne, oublieuse – plus ou moins consciemment – du rôle d’‘anti-cité’ qu’elle a joué dans les années soixante et soixante-dix sur la scène européenne – et, plus particulièrement, sur la scène parisienne – révèle, dans les derniers temps, une tendance très prononcée à ramener à son propre scénario politique des scissions civiles sanglantes liées aux pays latino-américains. Ces pays avec lesquels elle proclame sa fraternité, elle tient à les garder à distance par un océan bien rassurant. L’Espagne s’érige ainsi en modèle de transition démocratique, tout en réalisant des actions pour le moins controversées. On pense à celles qui ont été entreprises par le Juge Garçon contre le Général Pinochet – jamais contre un militaire espagnol – à un moment pour le moins délicat du point de vue de la mémoire historique du peuple chilien³².

Une deuxième séquelle, à effet plus directement identifiable, aurait pu émaner de l’institution de l’oubli comme moyen de réconciliation civique. À savoir qu’à l’encontre de toute prévision, la mémoire d’une partie du peuple, si minoritaire soit-elle, réagisse violemment et refuse d’accepter la prescription des crimes de guerre. C’est alors l’avènement de la «mémoire colère» que les Grecs désignent comme *mênis*, «[...] figure féminine de la mémoire – dit Nicole Loraux – que les cités s’efforcent de cantonner dans la sphère de l’anti- (ou de l’anté-) politique»; la forme de mémoire complice de l’*alastos penthos*, «ce deuil qui ne veut pas se faire»³³, toujours susceptible de raviver une guerre civile.

En ce qui concerne cette deuxième conséquence, un commentaire formulé par Felipe González au sujet des «Commissions de la Vérité pour la réconciliation et la justice» nous semble particulièrement éloquent. Ces Commissions de recherche historique, à rebours de l’amnésique cas espagnol, ont été organisées au Chili et en Argentine en vue de découvrir les

³¹ *Ivi*, pp. 148 sqq.

³² A. IRIARTE, *Los peligros del olvido como estrategia política*, in «Claves de razón práctica» 93, 1999, pp. 73-75.

³³ LORAUX, *La Cité divisée*, cit., pp. 163 sqq.

causes des conflits civils exacerbés ainsi que d'établir les responsabilités juridiques adéquates:

«Je pense — disait Mr. González en tant que conférencier invité — à la fracture civile de la société basque et à la problématique territoriale comme le seul fantasme du passé que nous n'avons pas pu surmonter pour nous reconnaître dans ce «nous» qui est le fondement de la coexistence en paix et en liberté»³⁴.

La reconnaissance du terrorisme («interne», il faut, malheureusement, bien le préciser à présent) en tant que prolongement de l'après-guerre civile est une réflexion assez insolite chez les représentants de deux grands partis politiques espagnols. Ceux-ci sont solidaires, en fin de compte, de la sempiternelle criminalisation entreprise par le système juridique des tentatives de dialogue avec les représentants politiques des terroristes.

Qu'ils soient populaires ou socialistes, les hommes politiques, sont le plus souvent tombés d'accord pour ne donner qu'une réponse policière et d'emprisonnement à l'encontre de la violence de l'ETA. Ils soumettent systématiquement les initiatives de dialogue au rythme, de plus en plus frénétique, du calendrier électoral³⁵. Ils agissent, à n'en pas douter, tour à tour convaincus du fait que les urnes ne pardonneraient pas le parti au pouvoir de bien vouloir pactiser avec des malfaiteurs avant que ceux-ci ne rendent soudainement les armes. Une capitulation que les terroristes ne risquent pas d'octroyer dans l'immédiat.

Autrement dit, à l'heure actuelle, les deux groupes parlementaires majoritaires mettent en scène un débat houleux autour d'une Loi de la «Mémoire historique» — nécessaire, sans nul doute, bien que très tardive, compte tenu de la disparition de la plupart des individus ayant directement vécu le conflit. Entre temps, ces représentants politiques maintiennent sanglante (littéralement et électoralement sanglante) la vengeance terroriste qui ne cesse de rappeler sans relâche la non-réparation de l'agression première contre la patrie et la langue basque. C'est

³⁴ «El País», 22 avril 2001, p. 14.

³⁵ Etant donnée la très courte durée qui caractérise ces initiatives, comme on a pu le constater encore récemment — grâce, sans doute, à une inusuelle transparence politique — à propos du 'Proceso de Paz' précipitamment mis en marche et bloqué entre la deuxième et la troisième année de la législature 2004-2008 du PSE.

II *tema di Babel*

ainsi qu'un demi-siècle après la naissance de l'ETA, et malgré son net affaiblissement, nous sommes toujours bien loin de trouver (peut-être même de les chercher sincèrement) les clefs politiques et juridiques capables de la désarmer.

Entre-temps, les deux Espagne ont acquis la très redoutable habitude de ne fonctionner solidairement que dans l'affrontement viscéral face à cette organisation terroriste bien enracinée – maladivement encapsulée – au double carrefour de la droite et de la gauche, d'une part, du *constitucionalismo* d'une part et du *nacionalismo* d'autre part. En définitive, l'Espagne démocrate, héritière du différend qui la structure, ne se révèle Une qu'en se servant du mécanisme pervers d'un conflit civil initial sans cesse ravivé. L'Espagne démocrate ne se révèle pleinement Une, que sous la forte attache consolidée (Nicole nous l'a bien appris) par «le lien de la division».

Alice Pechriggl

*Les liens entre psychanalyse et historiographie dans «l'usage contrôlé de l'anachronisme»: quelques remarques méthodologiques sur la signification du féminin chez les Grecs**

Abstract:

In her paper, Alice Pechriggl provides an analysis of Nicole Loraux's peculiar methodology, namely the practice of "controlled anachronism". A controlled and meticulous use, that allows Loraux to keep into account both historiography and the psychoanalytic methodology, in order to investigate the unsaid of the *polis*, lying underneath civic ideology and politics of oblivion.

Key-words: Controlled anachronism; Psychoanalysis; Historiography; *Stasis*; Feminine; *Polis*

Comme PVN l'a écrit dans son autobiographie, Nicole Loraux faisait, dans ses yeux, figure de d'Artagnan: il admirait notamment le courage avec lequel elle ne se laissait pas égarer par les réserves, voire la réception du moins sceptique que ses collègues réservaient à ses tentatives méthodologiques nouvelles. Il faut du courage et du sang froid pour entamer la voie de l'hétérodoxie, voire

*Manuscrit de la conférence tenue lors du colloque *Les femmes, le féminin, le politique après Nicole Loraux* qui s'est tenu dans les locaux de l'Institut National d'Histoire de l'Art (INHA), à Paris, les 15, 16 et 17 novembre 2007. Une version élargie est parue en anglais sous le titre *Linking psychoanalysis and historiography in the «controlled use of anachronism»*, in «classics@: An online journal, Volume 7: Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux», eds. The Center for Hellenic Studies of Harvard University, online edition of July 2011, 15 S. <<http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/3822>> (site consulté le 12.07.2017).



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

Il tema di Babel

même du paradoxe, mais il faut aussi – notamment dans une historiographie largement philologique – de la précision, du contrôle et une vigilance spécifique quant aux dérapages qui nous hantent chaque fois lorsque nous entrons dans des champs nouveaux ou des voies non sanctionnés par la discipline à laquelle nous appartenons (et à laquelle nous nous sommes soumis). En tant que philosophe je devrais être habituée à ce genre d'expérience, puisque la 'méthode' de la philosophie est justement celle de ne pas être ou sanctionner une méthode, mais d'en ouvrir de nouvelles: nouvelles méthodes, nouvelles approches, *methodoi*, voies d'accès aux problèmes posés de façon nouvelle, aux champs ouverts par la recherche philosophique en ce qu'elle est mise en question et figuration permanente, formulation de questions inédites. C'est en ceci que Nicole Loraux fut pour moi non seulement historiographe et philologue helléniste, mais aussi philosophe de l'histoire.

Je me souviens de l'un des premiers séminaires de Nicole que je suivais à l'EHESS, c'était je crois en 1988-1989, boulevard Raspail. Elle nous proposait alors une lecture 'méthodologique' hors du commun (du moins dans la communauté des historiographes et philologues): il s'agissait de l'*homme Moïse*, texte précoce de Freud, non publié d'abord par respect pour les croyants juifs, alors victimes de l'antisémitisme renforcé de Karl Lueger, maire conservateur de Vienne; texte réélaboré ensuite pendant toutes les années à venir; texte tardif enfin que Freud publia, peu avant sa mort, dans l'exil londonien, juste avant le début de la seconde guerre mondiale qui devait devenir *la* guerre contre les juifs européens.

Ce qui, dans l'approche de Freud devait nous fasciner et nous apprendre l'audace tout en nous mettant sur nos gardes était la façon dont Freud se donnait à la pensée spéculative, avançait des hypothèses historiographiques à partir des concepts tout aussi empiriques que théoriques de la psychanalyse. On a bien compris qu'après Hérodote et depuis Thucydide c'en était fini avec les fables dans l'historiographie sérieuse de l'antiquité. Et l'histoire de Moïse racontée par Freud est bien une fable, histoire inventée, tout comme les pièces de théâtre et les romans *fantasy*.

Or, à ce que j'ai compris, ce sont exactement ces fables, les rêves du théâtre et les produits de la <faculté inventive> des Grecs qui devaient nous intéresser contre les idéologies de la *Polis* afin de mieux comprendre

l'imaginaire des Athéniens, des Grecs, des hommes Grecs pour être précis. Mais il y a plus: il y a le doute quant à la scientificité de l'historiographie qui ne peut faire à moins d'hypothèses, d'hypothèses parfois mythiques (faute de mieux lors d'une première approche), tout comme la psychanalyse et la philosophie.

Afin de mieux présenter le lien entre psychanalyse et historiographie, je passerai un moment par Aristote, assez bon guide pour l'historiographie vue par une philosophe. Plus précisément je passerai par *La Poétique* et le rôle qu'y joue la catharsis, action que nous retrouverons au centre même de la technique psychanalytique. Quel est l'effet de la catharsis dans la mesure où elle ne relie pas seulement le théâtre et la cure analytique mais aussi les deux pôles temporels de l'antiquité et de la modernité; de même qu'elle relie l'univers politique et celui de l'inconscient? Dans la *Poétique* Aristote lui attribue cette importance éminente de la décharge des affects de/dans la collectivité qui permettent de penser et de juger de façon plus claire (ou moins embrouillée) afin de mieux délibérer dans la réalité de l'ecclésiast. «Mieux délibérer», cela peut vouloir dire délibérer selon le principe de réalité et non pas tellement ou uniquement selon le principe de plaisir.

Or la délibération dans l'assemblée, c'est affaire exclusivement masculine, tandis que la catharsis psychanalytique est l'invention d'une femme, plus précisément de Anna O., qui en réalité s'appelait Bertha Pappenheim et qui fut la première patiente à pratiquer la libre association en vue d'une décharge verbale des affects enfermés. Ce qu'elle appelait elle-même *chemney sweaping* (nettoyer la cheminée, ramoner), fut ce que Freud devait mettre au point comme méthode 'cathartique' d'abord, comme noyau de la technique psychanalytique ensuite.

Mais il y a un autre rapport entre théâtre, psychanalyse et histoire de la *polis* à part les affects et leur décharge cathartique via mimésis. Il s'agit d'un rapport de passage qui va de l'acting out vers l'action délibérée et qui s'exprime dans le mot allemand pour vote: *Abstimmung*, ce qui littéralement signifie «interrompre ou décharger la *Stimmung*, la tonalité affective». Ce passage nous fera mieux comprendre l'apport de la psychanalyse pour l'historiographie du 'féminin' dans le monde grec (et au-delà), d'un féminin masculin devra-t-on préciser, puisque

Il tema di Babel

de ce féminin qui nous est relégué ce sont presque exclusivement les hommes grecs qui en sont les auteurs en même temps qu'ils en sont les destinataires. Est-ce donc un circuit masculin fermé? Je ne pense pas, puisque aussi des femmes, très peu, je l'avoue, furent des auteurs, et puisque – femmes – nous nous penchons aussi sur ces destins, avons même un penchant pour eux.

La métaphysique des sexes et leur produit éminent que j'appelle imaginaire-écran de la féminité¹ interagissent par une discursivité *sui generis* avec les représentations et la constitution de l'idée d'«invariance» dans le domaine social-historique. Au fil de l'examen historique de changements radicaux des repères dans les rapports sociaux des sexes/genres, je voudrais esquisser trois genres de rapports, cruciaux dans cette interaction. Ces genres de rapports peuvent être liés à différentes strates de l'imaginaire – plus transcendant ou plus effectif – dessexes/genres:

- 1) Le rapport dialectique entre discontinuité et invariance au niveau des représentations sociales figurant 'féminin' et 'masculin', 'femelle' et 'mâle', 'femme' et 'homme'.
- 2) Les rapports de constitution de l'imaginaire-écran de la féminité comme signifiant et mettant en scène de façon projective l'invariance (par une métaphysique dirigée contre – et évacuant – l'historicité et donc l'interchangeabilité des binarités centrales dans les rapports sociaux, de pouvoir et de leur mise endiscours.
- 3) Le rapport entre les catégories de 'sexe' et de 'genre' élucidé à la lumière du pivot que constitue le changement du rapport entre hétérosexualité et homosexualité dans l'histoire contemporaine, notamment en Europe.

J'avais pendant longtemps travaillé, dans le sillage de Nicole Loraux et surtout de Cornelius Castoriadis, sur ce que Appadurai appelle *the ideoscape*, c'est-à-dire sur la dimension représentationnelle et idéique du social afin d'y découvrir les traces de la chair, l'étayage sur le corps et le somatique au sens plus large. Je dis *ideoscape* ou niveau représentationnel par contraste avec le niveau plus somatique des pulsions et des affects. Il est vrai que la dimension affective n'est pas exclue

¹A. PECHRIGGL, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, 2 tome, l'Harmattan, Paris 2000.

de l'imaginaire. Il n'en reste qu'il faut creuser et expliciter davantage. Pour ce faire, je veux partir du 'télescopage' qui relie la catharsis ancienne avec celle moderne. Télescopage est le terme qu'utilisait Piera Aulagnier pour désigner d'abord le phénomène de l'actualisation d'une psychose par lequel un évènement dans le présent fait surgir, avec une force quasi sans bornes, un phantasme de l'ordre du non-refoulable, mais qui jusqu'alors était reclus (ou 'enkysté') dans le passé². L'actualisation déclenche alors une catastrophe affective (ou un fiasco). Il s'agit d'un télescopage entre un fantasme inconscient et un «énoncé identifiant» qui, par son ampleur affective quasi totale, est actualisation d'une catastrophe mettant en échec le moi, formation toujours précaire, mais spécialement précaire chez les gens susceptibles de devenir psychotiques au sens fort. Il s'agirait d'une espèce d'anachronisme complètement incontrôlé au niveau de la psyché. Au niveau du social ce phénomène est comparable aux crises telles que les guerres civiles ou les catastrophes 'naturelles'. Or, contrairement à un tel évènement éruptif, la technique de l'anachronisme contrôlé en historiographie pourrait consister en ce que Walter Benjamin a tenté de décrire, ou plutôt d'illustrer, par une notion encore trop obscure, par ce qu'il appelait «l'image dialectique»: il s'agit là d'un passage entre un instants actuel et un instant enkysté, refoulé ou oublié dans une époque révolue³. Ce passage se ferait moyennant une

² P. AULAGNIER, *L'apprenti-historien et le maître sorcier. Du discours identifiant au discours délirant*, PUF, Paris 1984, pp. 23-31.

³ Malgré ses emprunts psychanalytiques fondamentaux, Benjamin ne différencie pas entre les modes de recouvrement mais étaye l'analogie sur le rêve et, dans une première approche, il la totalise dans une sorte de messianisme utopique (que l'on pourrait, comme tel, rapprocher du mode psychotique du non-refoulé à ampleur totale). Je cite: «Dans le rêve, dans lequel chaque époque visualise les images de l'époque qui la suit, celle-ci apparaît mariée avec des éléments de l'histoire originare, c'est-à-dire d'une société sans classes. Leurs expériences qui ont leur dépôt dans l'inconscient du collectif; en étant mélangées au nouveau elles produisent l'utopie qui a laissé sa trace dans mille configurations de la vie, qui vont des bâtiments durables aux modes passagères». (W. BENJAMIN, *Das Passagen Werk*, Suhrkamp, Francfort/Main 1983, N2a, 3, p. 47) Néanmoins Benjamin travaille surtout avec les notions appartenant au registre de la névrose et du refoulé. Afin de rendre de façon plus exacte l'idée de l'image dialectique je cite un dernier passage: «Chaque maintenant est le maintenant d'une certaine perceptibilité. En lui la vérité est chargée de temps jusqu'à l'éclatement... Image est ce en quoi l'avoir été se joint avec le maintenant pour former une constellation. La vérité n'est pas – comme le prétend le marxisme – uniquement une fonction de la connaissance (*des Erkennens*) mais elle est liée à un noyau temporel que le connu comme le connaissant contiennent», *Ivi*, 2,3).

communication de ces instants qui permet en même temps une communication entre les expériences et la capacité perceptive qui sont liés à cette instantanéité. De tels instants communicants sont reliés entre eux de même qu'ils sont reliés en nous en tant que sujets historiens par un réseau subliminal dans lequel communiquent nos inconscients et nos affects. Il ne s'agit pas ici d'un inconscient archétypique, mais d'une 'matrice'.

Dans l'acceptation du psychanalyste de groupe Sigmund Foulkes ce concept contient toutes les formes d'activité psychique à tous les niveaux de cristallisation et d'expression, de conscience, d'actualisation et de rétention. Si on passe du groupe effectivement présent qui se rencontre pour travailler analytiquement aux groupes au sens de culture et de sociétés, on a affaire aux affects en tant que cristallisés dans le symbolique; mais ils ne le sont que partiellement puisqu'il y a des restes dynamiques, flottants, etc., par exemple lors de commémorations contre les politiques de l'oubli. Cet aspect dynamique recouvre en fait ce que Castoriadis a conçu comme «imaginaire instituant». Or le concept d'image dialectique est aporétique d'un point de vue de logique formelle quoiqu'il se fonde sur une notion d'image essentiellement langagière⁴. On pourrait donc – par analogie inverse – parler d'un télescope réfléchi entre la catharsis de la tragédie grecque et celle de la psychanalyse, théâtre tragique moderne s'il en fut, jusque dans son idiotie bourgeoise d'une régression dyadique sur le divan. Je ne pense pas forcer l'approche de Nicole Loraux en relevant cet aspect. C'est notamment à propos d'un état paroxystique, à savoir de la *stasis* qu'elle a le plus explicitement rapproché deux époques fort bien éloignées l'une de l'autre, éloignées au point qu'elle s'est vue refuser son article pour 'anachronisme' par le comité de rédaction de la revue des *Annales*, qui avait pourtant été fondée dans un esprit hétérodoxe. Je parle de son article dans lequel elle rapproche, pour ne pas dire compare, la *stasis* à Corcyre et la Commune de Paris⁵. Je ne sais pas, si c'est à cause de ce

⁴ «Seulement des images dialectiques sont des images véritables (c'est-à-dire non archaïques); le lieu auquel on les rencontre est le langage». *Ivi*, N2a, 3. Pour Castoriadis cfr. notamment *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.

⁵ Il parut dans la revue «Les temps modernes», 569/1993, pp. 82-119 [Ndc: Cfr. N. LORAUX, *Corcyre, 427 - Paris, 1871. La «guerre civile grecque» entre deux temps*, in EAD. *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Paris 2005, pp. 31-60.]

refus qu'elle s'est (et nous a) davantage donnée des raisons de l'anachronisme et de ce qu'elle a, dès lors, appelé anachronisme contrôlé.

Anachronisme contrôlé donc, mais peut-être aussi catharsis contrôlée? Il est clair que – comme dans la psychanalyse – il s'agit, dans le théâtre, d'une reproduction ou d'une re-évoocation 'artificielle' (qu'Aristote nomme précisément mimésis) des affects (je ne dis pas que c'est la même façon d'évoquer et donc de produire des affects par des techniques à produire des effets, «des attractions» comme le décrira si bien Eisenstein pour le film). Je dirais même que l'invention de la psychanalyse a eu besoin du théâtre, et non seulement du mythe. C'est Freud lui-même qui nous met sur les traces d'une telle idée en mettant au centre de sa théorie le drame de Sophocle, ou encore en citant Shakespeare ou en concevant la «Urszene», scène originaire, comme une espèce de scène théâtrale. Ce fut aussi Nicole Loraux, qui – avant d'être historienne – fut helléniste, 'littéraire' pour ainsi dire, et je me souviens d'avoir vu à Paris, juste après mon arrivée, *Hecube* avec Maria Casares dans la traduction que Nicole Loraux en avait faite⁶. Enfin c'est, je le répète, Aristote mais d'une certaine façon aussi Platon, quoique plus pour la mise en scène de l'amour dans le *Banquet* que pour la catharsis et le passage de l'acting out (*Agieren*) à l'action délibérée (*Handeln*) si décisif quant à l'exclusion des femmes de l'*ekklesia* et de la sphère du politique au sens plus large.

Mais à côté de ce féminin projeté il y a aussi le féminin introjecté, voire compensé (au sens de la conversion hystérique) des hommes: l'accouchement (création) et la maternité comme 'affaires' exclusivement féminines qui deviennent, notamment chez Platon, des «éléments» sublimés de l'être homme. Ces «éléments féminins» sont sublimés dans la mesure où les hommes s'en emparent de façon aussi bien métaphorique qu'effective, mais aussi dans la mesure où ils sont proclamés supérieurs en tant que masculins. C'est ici que l'ordre ontologique de la mimésis est renversé et que le modèle ou prototype est moins accompli que le *mimema*.

Voilà donc pour l'encadrement conceptuel et méthodologique. Mais quel rapport avec le féminin? Comme je l'avais annoncé au début, je

⁶ Ce fut en 1989, l'année dans laquelle Maria Casares reçut d'ailleurs le Prix Molière pour ce rôle.

Il tema di Babel

travaillais à une thèse sur l'imaginaire, plus précisément sur les stratifications de l'imaginaire des sexes/genres dont une strate est ce que j'appelle l'imaginaire transcendant (autre par rapport à l'imaginaire effectif que Castoriadis avait amplement élaboré). Ce qui m'avait fait réfléchir sur une telle stratification et une différenciation plus précise du concept d'imaginaire furent les étranges effets de l'asymétrie des sexes/genres sur la stratification de l'imaginaire. Quel mode d'être – je dirai presque surréel – est celui de ces 'femmes' ou plutôt figures féminines face à des hommes réellement existant dans l'histoire, dans la philosophie, dans l'art etc.? Je ne parle pas tellement des allégories (bien qu'elles jouaient un rôle dans mon questionnement), mais de ce que nous ne remarquons presque plus, tellement c'est devenu habituel: une transcendance au sens kantien de ce qui concerne les femmes lorsque les hommes les imaginent, imaginent leurs institutions (à eux en tant qu'hommes), leurs sphères etc. En tant que femmes ou non-hommes (queer, transgender ou autres), nous en faisons partie, nous y sommes acceptés tant bien que mal après tant de luttes, mais en même temps nous y restons profondément étrangères. Cette étrangeté des femmes est désormais (dé)niée par le *de jure* de la mixité ou parité, mais elle persiste de façon plus ou moins subtile et ubiquitaire. L'abolition juridique de l'inégalité, de l'exclusion et de l'étrangeté a un côté qui est, certes, fondamental pour les affranchis *de droit*, parfois il est même vital: c'est le côté qui concerne la reconnaissance d'une existence à droits égaux et aux possibilités égales. Mais le côté plus caché et plus sombre concerne justement la dénégation, le *double bind* que peut entraîner l'égalité de droit: une fois qu'elle est instaurée, la persistance de l'exclusion et de l'étrangeté *de fait* devient difficilement dicible («mais vous avez bien les mêmes droits, que voulez-vous encore» répondra-t-on...). Les femmes socialisées comme êtres timides et humbles rentrerons dans la ligne, les autres continuent à lutter ou du moins à chercher des voies de transformation de la norme socio-culturelle, voire de déviance par rapport à cette norme.

Or une des plus grandes erreurs des anti/féministes lacaniennes, lévinassiennes et derridiennes, partisans de la 'féminité' ou du féminin contre les féministes plus matérialistes fut la confusion entre cette étrangeté existentielle des – et pour les – femmes vivantes dans les sphères

dominantes de la société d'un côté, l'étrangeté du féminin (transcendant par rapport aux femmes) dans l'imaginaire des hommes de l'autre. Nicole Loraux a magistralement analysée dans ses travaux sur la Grèce le féminin dans cette dernière acception. Les figuration de ce féminin (et/ou de la féminité toutes confondues pour les métaphysiciens de la 'chose') constituent ce que j'appelle l'imaginaire-écran de la féminité, écran étant pris au sens double d'obstacle à l'accès des femmes 'réelles' et de surface de projection pour les phantasmes des hommes. Ce phénomène de projection comporte une double fonction d'écran (écran de projection de l'Autre de l'homme et écran-obstacle qui est garant de l'exclusion des femmes réelles des espaces à dominance masculine). D'un certain point de vue psychanalytique cela rend concevable, au niveau culturel, la strate que j'appelle l'imaginaire transcendant par rapport à l'imaginaire effectif.

Ce n'est certainement pas un hasard que c'était alors chez un tragique, pas n'importe lequel, mais Shakespeare, que j'avais trouvé le mieux formulé l'idée centrale de ce concept qui était censé rendre pensable un phénomène clé des rapports sociaux et politiques de sexe/genre. Dans *Peines d'amour perdues* nous lisons:

«Si donc nous nous mirons dans les yeux d'une femme [...] est-ce que nous n'y voyons pas aussi notre science en même temps que notre image [...] au nom des hommes auteurs de ces femmes, au nom de femmes, par qui, hommes, nous sommes des hommes?».

La dimension temporelle dans tout cela...

L'imaginaire transcendant a la caractéristique de se donner comme extérieur à la temporalité, au changement, aussi celui de 'la féminité' ou de *la femme* (*das ewig Weibliche...*). Face à cela, les femmes changent avec le temps, tout comme les hommes, les «entre deux sexes» et même les rapports entre eux. Evidemment rien de ce qui existe est complètement hors temps et l'éternité n'est qu'un phantasme auquel la féminité représentée fut souvent appelée à donner corps. Mais justement entant que telle la féminité-écran et les femmes la représentant montrent des immuabilités étonnantes par rapport aux changements permanents de la polis ou encore des sociétés modernes. Et c'est peut-être une des raisons

Il tema di Babel

pour lesquelles l'anachronisme et les approches psychanalytiques font sens notamment dans ce champ de l'historiographie. Je ne parle pas de longue durée liée aux données 'naturelles' ou climatiques etc. mais bien des *eidê* phantasmatiques d'une tradition masculine de la féminité et de leurs conditions de possibilité au niveau psychique collectif (c'est d'ailleurs tout aussi un *eidôs* philosophique).

Je voudrais maintenant, pour finir, creuser le phénomène de 'projection' au sens psychanalytique du terme que je n'avais alors pas assez réfléchi et qui sera censée relier psychanalyse et anachronisme historiographique de façon plus explicite.

En psychanalyse *projektive Identifikation* désigne le rejet des parties 'imbuvables' du soi et leur projection sur ou plutôt dans un autre auquel le soi les reproche (*vorwerfen*: jeter en avant, pro-jeter) et pour lesquelles il le persécute. L'autre face de ce phénomène est l'idéalisation: l'autre auquel le soi a tant à reprocher devient dès lors dangereux et doit sur le coup être rétabli moyennant l'idéalisation (qui d'ailleurs passe tout autant à côté de cet autre comme tel, pour et vers soi). La dissociation, le clivage, la *Spaltung* y est tout aussi à l'oeuvre que le jet de la projection, de l'introjection, etc... (Bion, Klein) A échelle sociale, le clivage et la projection sont à l'oeuvre dans toutes sortes de conflits, le plus intensément lors des moments de guerre, de stasis ou de catastrophe ressentie collectivement. La psychanalyse de groupe et les analyses de conflits ethniques inspirées par celle-ci ont bien montré l'immense force de ces mécanismes de défense une fois qu'une multitude s'y donne à l'occasion d'affects qui submergent le groupe en question. Et nous pouvons être certains que chacun de nous est capable du genre de régression qui y est à l'oeuvre.

Régression est aussi un terme freudien et il est important de voir la neutralité *a priori* de ce concept clinique: elle peut être un recours et elle commence d'ailleurs toujours par l'être chez les individus ou des groupes frappés par des traumas ou des conflits inélabores au niveau de la conscience éveillée et de l'organisation plus ou moins mûre des affects-désirs-représentations. Le problème est que la régression peut se figer. Et voilà qu'une forme d'organisation des affects-désirs-représentations se cristallise au niveau de l'inconscient d'un seul ou de plusieurs comme

forme dominante, comme processus qui tend, à chaque occasion, à se remettre en scène sous l'après-coup. Ces occasions qui consistent dans la re-présentation et la mimésis d'un conflit affectif analogue ne manqueront guère, une fois posés les frayages qui tendent à leur retour ou à leur réactualisation. Au niveau conscient, la projection et le clivage se figent comme mémoire ineffaçable d'une fiction fixe, de la féminité éternelle à l'occurrence, du continent noir et du nègre africain, de la sorcière, du juif, du pédé et de la lesbienne etc. Le télescopage catastrophique et catastrophant est à l'oeuvre au niveau collectif aussi bien qu'au niveau des individus singuliers. Il a bien sûr à faire avec ce que Freud a appelé, dans le sillage de Nietzsche, la compulsion à la répétition (*Wiederholungszwang*). Mais tandis que celle-ci est située dans le registre de la 'normalité', c'est-à-dire de la névrose, le télescopage (l'actualisation catastrophique d'un affect d'anéantissement ou d'invasion totale du je ou du pour soi collectif) est plutôt situé dans le registre du clivage et de la projection, c'est-à-dire plus près du fonctionnement psychotique. Ce qui est important dans cette différence pour le présent contexte c'est le caractère beaucoup plus total de l'évènement et la nécessité d'un rejet aussi total que possible (clivage au lieu du refoulement).

La psychanalyse a forgé des concepts reconnus comme pertinents pour analyser de tels moments dans le passé et leur répercussion, voire réactualisation lors de crises contemporaines. Loin de plaider pour une psychanalyse appliquée telle quelle à des phénomènes collectifs et révolus (ou de psychanalyse sauvage) comme méthode historiographique appropriée, je pense néanmoins que les concepts de la psychanalyse et davantage la psychanalyse de groupe ont encore beaucoup à apprendre aux sciences sociales, à la philosophie et à l'historiographie de l'Antiquité par la structure de leur réseau conceptuel, le seul à rendre compte de façon assez systématique des couches spécifiques de l'être socio-culturel et historique: je parle des couches qui touchent et comprennent le psychique, le psychosomatique et l'imaginaire. Toute notre créativité philosophique, historiographique et anthropologique est appelée à inventer et à systématiser le transfert des concepts dans d'autres champs, au travail métaphorique juste et étayé par un positivisme qui prend absolument au sérieux toute hétérogénéité des domaines, des sources. Voilà

Il tema di Babel

le chiasme à accomplir: inventer et metapherein, transporter et traduire, tout en maintenant une attitude positiviste au sens de Kelsen, c'est-à-dire au sens de ce qui s'impose, qui est posé. Qu'il s'agisse d'un texte littéraire, d'une loi ou d'une image, il faut prendre les choses au sérieux tels quels, afin de pouvoir leur rendre justice au sens historiographique et philosophique. Nicole Loraux nous répétait sans cesse, notamment par rapport à Platon que si les mots sont là tels qu'ils sont là, ce n'est pas par hasard. Elle supposait a priori que les auteurs qu'elle travaillait savaient ce qu'ils faisaient en posant leurs mots là et non pas ailleurs. Ce n'est que sur ce fondement que la spéculation conceptuelle, qu'elle soit métaphysique ou métapsychologique, fait sens au lieu d'avoir pris sur notre monde historique.

On dénoncera peut-être comme anachronisme l'usage de concepts censés décrire ou concevoir les phénomènes psychiques de gens modernes qui n'auraient pas existés dans l'antiquité grecque afin de comprendre ce monde révolu dont nous restent que quelques rares témoins muets. Mais cette critique me semble négligeable, d'autant plus que Freud, en tant qu'anthropologue au sens large du terme, avait une formation classique et était la métapsychologie sur beaucoup d'éléments grecs.

L'un des concepts psychanalytiques clés qui me semblent utilisables avec profit dans le contexte historiographique est celui de *nachträglich*, après-coup. Et si Walter Benjamin avait en tête l'image dialectique pour mieux concevoir des événements dans le passé par des fenêtres de la connaissance qui ne s'ouvrent que par certains moments clés d'un présent ultérieur, il avait certainement en tête ce phénomène qu'en allemand on appelle aussi «Aha- Erlebnis», le moment dans lequel les «écaillles nous tombent des yeux», des yeux que nous ne cessons de nous crever sans succès. C'est le moment dans lequel la résistance se dissout pour que s'ouvre, d'un seul coup et si tard, la voie d'une connaissance (au sens de *Erkenntnis* et non pas de *Kenntnis*).

Ce sont donc, pour résumer, plusieurs facteurs qui rendent plausibles l'usage de l'anachronisme et des concepts psychanalytiques en historiographie; ceci est d'autant plus valable, lorsque ces concepts sont appliqués à des phénomènes caractérisés par leur appartenance à une sphère transcendante et donc plus dissociée des transformations du monde de la

Il tema di Babel

vie. Les crises marquées par l'effervescence des affects – notamment d'angoisse massive de décomposition dont peut être épris un collectif, une nation ou une élite dominante – entraînent régulièrement le recours – dans et par les collectifs – sur des projections unifiantes censées mettre à l'abri de ces angoisses abruptement actualisées.

S'il est vrai que nous ne pouvons plus ressentir les affects et les émotions des Grecs, il est aussi vrai, que nous ne pouvons plus passer à côté des connaissances que nous avons sur les analogies structurales entre formations affectives et figurations imaginaires. Dès lors, c'est une tâche d'élucider ces liens tant que faire se peut afin de mieux connaître le sens de certains 'discours' ou significations, de certaines formations imaginaires et de leur rapports plus que compliqués (et on pas de simple émanation ou mimésis) avec le réel et l'effectivité sociale. Nicole Loraux a procédé sur ce chemin avec beaucoup de finesse d'esprit et non seulement avec courage.



Catherine Darbo-Peschanski

*L'operatore femminile
nell'analisi del politico greco**

Abstract:

Rooted in Nicole Loraux's analysis of her work *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, the paper addresses the subject of feminine as operator of politics in the classical Greece. A feminine not entirely coinciding with the idea of the woman, but that has instead, as a mental operator, a bond also with the greek man. As much as *stasis*, with which it engages a secret connection, feminine gives life to a game and a movement, based on polarization, analogy and denial, and establishes civic roles and taxonomies.

Key-words: Feminine; *Stasis*; Denial; Polarization; Analogy

Quello che Nicole Loraux sostiene all'inizio di *Il femminile e l'uomo greco*, «questo non è un libro sulle donne, anche se vi si parla spesso di donne greche»¹, è valido per tutta la sua opera. È vero che vi si incontrano donne greche – Elena, Ecuba, Antigone e molte altre –, ma quel che interessa innanzi tutto Nicole Loraux è il femminile come «operatore».

Questo spostamento dalla donna al femminile ha tra i suoi effetti maggiori il non limitare la riflessione alle differenze fisiologiche tra i sessi, anche se queste differenze

* Il testo è la traduzione italiana dell'intervento di Catherine Darbo-Peschanski *L'opérateur féminin dans l'analyse du politique grec chez Nicole Loraux: le négatif et l'analogie*, letto durante il convegno *Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux* tenutosi dal 15 al 17 novembre 2007 a Parigi. Traduzione di Federica Castelli.

¹ N. LORAUX, *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. VII (ed. orig., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Parigi 1989).

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

svolgono un ruolo, nè alle differenze dei loro ruoli sociali. Per Nicole Loraux, infatti, si tratta sempre di operazioni di pensiero. Tra queste, il femminile può abitare l'uomo tanto quanto il maschile la donna.

Il termine operatore non è meno importante. Mette infatti l'accento sul movimento che crea il femminile. Si tratterà di descrivere gli *spostamenti* a cui il femminile dà luogo.

Nel quadro che mi accingo a comporre circa il modo in cui Nicole Loraux analizza le operazioni del femminile, vorrei dare risalto al gioco che viene messo in atto, senza mai farne una teoria, tra i due fondamenti sui quali viene basata questa attività, ossia l'*analogia* e la *negazione*, e persino, in un certo senso e in un certo senso solamente, il *negativo*.

Analogia

Se l'operatore femminile può svolgere il proprio compito e creare spostamento è perchè è possibile una circolazione tra ambiti diversi. Questa circolazione esprime il fatto che questi ambiti sono strutturati *analogicamente*, e questo in due modi: da una parte, agli occhi di Nicole Loraux, tutti questi ambiti vengono polarizzati, sia dagli stessi Greci che da buona parte degli specialisti dell'Antichità; dall'altra, sono dotati, dal suo punto di vista stavolta, di uno psichismo.

Polarizzazione

Innanzitutto, poniamoci sul versante dell'oggetto di studio. Si tratta, in primo luogo, di un campo dell'ideologia civica ufficiale che si esprime in particolar modo attraverso le orazioni funebri, in cui la città di Atene dice ciò che vuole essere. Lì, spazio ai cittadini, uomini virili (*andres*) dotati del loro attributo essenziale, il coraggio (*andreia*)², incaricati di difendere la città durante la guerra esterna (*polemos*), e ai quali la patria rende omaggio nel corso di una cerimonia in cui la loro singolarità, e

² *Ivi*, p. VIII.

Il tema di Babel

persino la loro corporeità, vengono cancellate nell'esaltazione della loro eguaglianza. Le donne vengono dunque collocate nell'alterità: non cittadine, sono poste a distanza dalle fatiche guerriere e dalla pubblica piazza.

A ruoli politici e sociali opposti corrispondono anche corporeità antitetiche: da una parte l'uomo duro, asciutto e penetrante; dall'altra, la donna tenera, umida, chiusa sul figlio che porta in grembo.

A fronte dell'ideologia civica Nicole Loraux elegge la tragedia a ulteriore oggetto di studio privilegiato. Si tratta di quello spettacolo istituzionale in cui vede l'«anti-politico», e non l'«a-politico», e che è altrettanto nettamente polarizzato, ma in senso inverso. Se nel primo caso le donne sono assenti e si impongono i cittadini maschi, là esse sono onnipresenti (schiave barbare, regine tiranniche o giovani in rivolta); se là si addice loro il silenzio, qui tanto più parlano; mentre lì ci si diletta a pensare i loro corpi come reclusi e pudicamente muti, qui esse escono all'esterno e urlano il loro dolore.

La polarità ovvia ed esplicita degli oggetti, aggiunge Nicole Loraux, viene accettata tale e quale da numerosi grecisti moderni (storici, filosofi, antropologi della Grecia antica) che la rinnovano procedendo per schemi oppositivi, chiusi su se stessi, secondo una logica di esclusione e di separazione senza resti: attività/passività; caldo/freddo; dentro/fuori; guerra/letto, etc. È opportuno dunque essere diffidenti e non accettare di raccontare i Greci nello stesso esatto modo in cui essi stessi si raccontano più volentieri.

Psichismo

Per Nicole Loraux, entrambi gli ambiti di studio appena evocati sono egualmente dotati di psichismo o di vita psichica. Ma è una caratteristica delle sue interpretazioni il non attenersi più solo all'analisi delle pratiche effettive quanto alla psicanalisi applicata a tale o tal altro personaggio. Non importa per lei infatti se vedendo Atena nuda Tiresia vede forse anche la propria madre. Invece (ed ecco forse i termini in discussione) appoggiandosi a quel che sostengono alcuni degli stessi Greci, dota la città di un'anima e pone il desiderio alla stregua di una

negazione o rimozione nella costruzione ideologica che questa produce collettivamente.

Occorre considerare anche lo psichismo della comunità degli interpreti della cultura greca. Per parte loro, essi ‘diffidano’ dell’ambivalenza, provano ‘sollievo’ ad attenersi ai ruoli sociali assegnati agli uomini e alle donne, escludendo così il disordine e i pericoli. Prendono alla lettera i discorsi edificanti e si sistemano in una rassicurante chiarezza.

La dinamica degli operatori

Operatori isomorfi

Ora, all’interno di questi campi organizzati per analogie secondo una logica polare, e rafforzati da psichismi in qualche modo collettivi, entrano in gioco due operatori che possono essere definiti isomorfi: il femminile e la *stasis*. Entrambi sono luoghi che aprono crepe nell’ordine civico insinuandovi il lavoro di un rimosso che ne mina il buon funzionamento e che sostituisce a una logica dichiarata di opposizioni nette e di inversioni senza resti, una logica di inclusione e di scambi che senza resti non lo sono mai.

Non appena, in effetti, nell’opposizione uomo/donna – che produce l’ideologia civica antica che viene ritrasmessa da quella degli interpreti moderni – Nicole Loraux preferisce leggere l’opposizione maschile/femminile e prendere in conto i meccanismi dello psichismo, subito tutto cambia e la prima suddivisione si trova compromessa.

A questo punto un confronto si mostra fecondo. Si tratta di quello che si può stabilire con l’opposizione vedica tra villaggio e foresta. In questo caso, gli abitanti del villaggio sono spinti a spostarne i termini attraverso il tentativo di captare e assorbire la foresta. Da qui si delinea una constatazione che vale anche per la Grecia, quella del carattere intollerabile che spinge l’ordine inglobante a integrare quello dell’altro, a costo di subirne l’influenza, ad adottarne in parte il linguaggio³.

³ Ivi, p. 15.

Il tema di Babel

Pulsione d'integrazione dunque e, all'orizzonte, il femminile come l'«oggetto massimamente agognato dall'uomo greco», al cuore stesso di un sistema che pretende di bloccarlo in una virilità pura.

Fantasticare, dice ancora Nicole Loraux, di volersi appropriare della femminilità in una delle sue manifestazioni più riconosciute: la gravidanza e il parto. Fantasticare, per il cittadino che punta all'eccellenza (*areté*), di conoscere il piacere e il dolore femminili come ciò che vi è di più intenso. Quanto alla tragedia, anti-politica, che mette al proprio centro quel che il politico ufficiale colloca ai margini, gioca sulle stesse istanze.

Dal canto suo, la guerra civile (la *stasis*) è presa in un'altra distinzione canonica che la oppone, mostruosità orribile e flagello assoluto, al *polemos*, la guerra esterna, la sola accettabile perchè condotta contro ciò che non è la città [*cit *]. Leggendo attentamente il racconto che Tucidide fa dello scontro che, alla fine del V secolo a.C., oppone gli oligarchi della città [*ville*] rimasti ad Atene ai democratici tornati da Samo, che chiude l'episodio della tirannia dei Trenta, una tale distinzione mostra la propria fragilit . I due eserciti di cittadini giungono, infatti, 'volenti o nolenti' a dedicarsi a questa guerra dopo tutto legittima che   il *polemos*.   che la guerra ben regolata introduce paradossalmente qualcosa di simile a un ordine o una giustizia e lascia dunque lo spazio per una riconciliazione, ossia al ristabilimento di un'unit . Al cuore della lacerazione, la guerra civile suscita dunque l'unit  civica, e nulla dice meglio la negazione feconda che essa introduce del ricorso, nei racconti che ne vengono fatti, ai pronomi riflessivi al posto delle espressioni di reciprocit  e, pi  in generale, il partito preso di simmetrizzare la dissimetria.

Ma queste 'soluzioni immaginarie' chiedono di essere costantemente rimesse all'opera e l'unit  politica deve senza sosta costruirsi a partire dalla stessa dualit  che la terrorizza.

Lo stesso vale per il femminile. Nel teatro classico, dove gli uomini cittadini fanno tutto (recitare, ascoltare, giudicare), questa virilit  civica si sostiene solo a partire dal modello femminile⁴; gli uomini, indossando lunghe vesti, interpretano le donne e talvolta, in casi estremi, delle donne che si travestono da uomini, tutto sotto l'egida di un dio androgino:

⁴ *Ivi*, p. 14. Cfr. Anche F. ZEITLIN, *Playing the Other: Theater, Theatricality and Feminine in Greek Drama*, in «Representation», 11 (1985), pp. 63-94.

Dioniso. Il modellamento della virilità cittadina in questi travestimenti non può allora essere rapportato alla meccanica dell'inversione pura e semplice perchè complica gli scambi, fino a installare il femminile al cuore del maschile.

Nicole Loraux interpreta allo stesso modo la metafora del travaglio che, in Platone, serve a dire e a pensare l'uomo che fa filosofia, come un altro campo in cui il maschile è condotto a integrare il femminile per costituirsi in quanto maschile. L'anima soffre i dolori del parto e fa del femminile una delle dimensioni del filosofo.

Il sistema si complica

Tuttavia Nicole Loraux procede ancora ad un'altra delle sue 'mosse', attraverso cui complica quei modelli da lei individuati in precedenza perchè le appaiono troppo duri e troppo chiusi; a tal punto è attenta ai movimenti che, in ciò che si pensa essere consistente, introducono una flessibilità propizia alla fuga.

Lo fa innanzi tutto affermando la segreta *parentela* tra i due operatori del femminile e della *stasis*. Così, negli episodi storici di guerre civili, le donne fanno improvvisamente irruzione nello spazio politico, segno che, trattandosi questa volta di operatori quali il femminile e la sedizione, si può postulare un legame tra i due. Di colpo, il femminile diviene una dimensione fondamentale del politico, cosa che lo mette senza posa in movimento e a lavoro nel costruirsi di concerto con la *stasis*, di cui Nicole Loraux fa, del resto, l'essenza stessa del politico.

In secondo luogo, Nicole Loraux sdoppia il femminile, a seconda del periodo in cui esso opera. Trova infatti nel mondo eroico un modello che arriva a contraltare al modello classico. Permette di interrogarlo, di metterne in questione il bel funzionamento e di rintracciarvi delle crepe. Gli eroi iliadici, primo fra tutti Achille, il guerriero per eccellenza, intrattengono con la femminilità una relazione molto stretta. Le frecce e le spade lacerano la sua bianca pelle; ha paura, piange. Altrove, sarà Ercole, il più virile di tutti, che fugge, indossa vestiti da donna e muore tra sofferenze che il vocabolario greco accosta a quelle del parto. Altrove ancora appare Tiresia che, per esser stato una

Il tema di Babel

donna, sa esattamente in cosa consista non più tanto il dolore bensì il piacere femminile, e lo dichiara tanto desiderabile quanto per Ercole lo era il dolore. È che, dice Nicole Loraux, «l'epopea non sceglie mai fino alla fine», ma ripartisce il maschile e il femminile piuttosto che separarli. Così l'eroe dell'Iliade si fa trattare come una donna senza perdere la propria virilità mentre la più conforme delle spose, Andromaca, porta il nome di una amazzone, che la porta nell'universo guerriero. In ogni caso, infatti, il maschile ingloba il femminile e si serve di questa integrazione per affermare la virilità.

Di colpo, è possibile rivolgere al cittadino classico l'obiezione degli eroi epici e, da questo punto d'osservazione, analizzarlo come una 'costruzione immaginaria'.

Infine, la deviazione sull'universo eroico, dopo aver spaccato in due l'operatore femminile, permette anche di arricchirlo. Non solo l'epopea mostra che l'introduzione nel maschile del desiderio di esperienze femminili estreme di piacere e di dolore è ciò che meglio si accorda all'affermazione della virilità, ma ancora, con le esperienze di Tiresia, conferisce all'operatore femminile il potere di introdurre a una forma di conoscenza che può, a sua volta, essere oggetto di desiderio. Leggendo Nicole Loraux:

«Il canto XI dell'Odissea informa che Persefone ha conservato a lui solo le facoltà intellettuali dopo la morte, cosa che gli consente di avere memoria e coscienza tra le ombre immemori, qualità preziose per introdurre studi sull'operatore femminile»⁵.

Il negativo

Pertanto, risulta che l'operatore femminile, che sia considerato da solo o in risonanza con quello della *stasis*, introduce nella rappresentazione del cittadino e nell'ortodossia civica il lavoro di un principio negativo che esse integrano e che, così facendo, superano per costituire la loro coesione e la loro coerenza come dinamica vivente. L'immaginario di virilità del cittadino si costruisce integrando esperienze del femminile che per lui sono 'altre' e, poichè l'operatore femminile è legato a quello

⁵ *Ivi*, p. XVIII.

Il tema di Babel

della *stasis*, la memoria che porta con sè è la *menis*, memoria del risentimento e del dolore tragico, che non vuole morire, che ripete sempre la spaccatura e la frattura in due nell'unità proclamata e infine costruisce questa unità sulla spaccatura stessa.

Ci si può tuttavia interrogare. Inglobato nella costruzione immaginaria della virilità cittadina e dell'unità della città [*cit *], l'operatore femminile appare anche come un fattore dinamico di stabilit . L'oltrepassamento del negativo a cui d  luogo non   che la rifondazione incessante del Medesimo a partire da ci  che lo nega. Dunque pu  esserci una storia dell'immaginario greco a riguardo? E, in tal caso, quali sarebbero i meccanismi del passaggio alla produzione di un immaginario altro? Nicole Loraux non ce lo ha detto. Tocca ad altri forse lavorare in questa direzione.

**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****Federica Giardini***Le parole del contr'Uno****Abstract:**

The essay presents the original conception of the dualism in politics as discussed by Nicole Loraux. In refusing the binary opposition that constitutes the Political for Carl Schmitt, Loraux attributes a primary role to the Greek *stasis*, that is rather an infrapolitical dynamic recursively constituting what pretends to represent itself as a unitarian realm. By the comparison with how difference has been discussed by authors such as Jean-François Lyotard, Françoise Collin, Luce Irigaray and Jacques Rancière, the essay proposes to conceive a politics of difference as the effect of the operations of both the stasis and the feminine.

Key-words: Difference; Conflict; *Stasis*; Political

Per «quarantacinque anni di filosofia francese» si è svolto un confronto e affronto tra «*le même et l'autre*»¹. Titolo di una relazione che, tra ontologia ed esistenza, sovrappone, sostituisce, rielabora due serie di tre referenti principali: da un lato Hegel, Husserl, Heidegger, dall'altro, Marx, Nietzsche e Freud². Relazione che esprime preoccupazioni sul senso e sul senso della storia, sull'avvenire della realtà umana e sui suoi vicoli ciechi. Con Nicole Loraux questo antecedente appare in quanto tale, è individuabile, in virtù di una smentita. La dialettica tra il medesimo e l'altro – nei corsi di Kojève e sulla scorta di

* Il presente articolo è una rielaborazione aggiornata del precedentemente pubblicato F. GIARDINI, *Le parole del contr'Uno*. Nicole Loraux, in Laura Sanò (a cura di), *Il destino di Prometeo. Razionalità, tecnica, conflitto*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 213-232.

¹ V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979.

² *Ivi*, p. 13.

una certa lettura di Heidegger – statuisce che «la differenza è nella definizione stessa dell'identità. Ma si enuncia in un giudizio negativo»³. È, in altri termini, il movimento stesso della costituzione dell'identico, dell'identità, è il motore negativo del movimento costituente del soggetto. Il medesimo si appropria dunque dell'altro quale suo elemento costitutivo, lo riconosce e lo assimila. È su questa precisa articolazione che Loraux esercita una rottura nella continuità, ovvero il mantenimento di un basso continuo con variazioni che inaugurano ben altre combinazioni. È il primato – tra origine e logica – del *même* stesso, per quanto «mosso» dall'alterità, che viene messo in questione. Di più, il primato di quella unità viene scalzato, è il di(s)- di un due, di una differenza, di un irredimibile dissidio che precede e costituisce parti, partizioni di soggetti presi tra l'assunzione e il lutto per un Uno impossibile.

Lo spazio che si delinea attraverso le traiettorie, i vettori anche contrastanti, che corrono tra medesimo e altro, identità e differenza, operano anche uno spostamento dello spessore delle questioni trattate. Non più e soltanto le dinamiche costitutive dell'essere e del pensiero, quanto la dimensione letterale di queste dinamiche – relazioni e movimenti tra forze –, dinamiche di potere, di esclusione, di giustizia cercata o mancata. In breve, lo spazio così ridefinito diventa quello di un pensiero del politico. Eppure. Al termine di questo giro d'orizzonte, apparirà come ontologia e politica, pensiero e vita comune, siano le coordinate entro cui orientare le questioni sollevate in questi inizi di XXI secolo.

La scena madre del politico

Tornare, insistere, sulla *polis* ateniese, perché? Sono lunghe, e ripetute, le pagine in cui Loraux indugia sull'oggetto della «città divisa»⁴, per spiegare le ragioni di un ritorno e le sue condizioni. Innanzitutto è

³ *Ivi*, p. 50.

⁴ N. LORAUX, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris 1997 (tr. it., *La città divisa*, Neri Pozza, Vicenza 2006). V. anche, EAD., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Paris 2005, in particolare, *Back to the Greeks? Chronique d'une expédition lointaine en terre inconnue* e *Eloge de l'anachronisme en histoire*, *ivi*, rispettivamente pp. 9-29 e pp. 173-190.

Il tema di Babel

la posizione della ricercatrice che si trova tra due, «quando si è scelto di inserirsi in un'istituzione sotto il titolo *Storia e antropologia della città greca*»⁵, tra le invarianti dell'antropologia e le vicende della storia. Questo spazio, che è anche postura di indagine, si delinea attraverso alcune scelte, urgenze, che riarticolano le vicende interne all'orizzonte del medesimo e dell'altro, da una parte, e dall'altra dello stesso oggetto di indagine.

Nel primo caso si tratta di uno spostamento dall'ipostasi atemporale eppure storica, in cui un approccio filosofico-storico collocherebbe la *polis* all'origine dell'Occidente. La distanza storica è radicalizzata al punto da accogliere un certo procedimento dell'antropologia, quella di Jean Pierre Vernant, che individua «una promessa di alterità» nella stessa dimensione storica: i Greci sono altri. Anzi, sono «più altri di tutti gli altri»⁶. Attesa di alterità che anima una generazione: in tempi di anticolonialismo l'invito di Sartre era a identificarsi con questi altri, un noi che includeva certo gli «Americani» ma più generalmente gli Occidentali. Sguardo di sospetto, perché si trattava di riconoscere se stessi, in questi altri, soggetti di una cultura invasiva e dominatrice sui propri altri. Ma interviene qui una prima deviazione: alla scuola dell'antropologia, la promessa di alterità – nel desiderio e dovere di rigore – si fa anche restituzione di estraneità. La Grecia ha ancora da consegnare il proprio senso. Movente che in Loraux diventa vera e propria leva di ricerca, a cominciare dalla configurazione dell'oggetto di indagine.

«Tucidide non è un collega»⁷, non solo perché va assunta la distanza storica – Tucidide non è definitivamente un contemporaneo – ma anche e soprattutto perché l'oggetto storico e antropologico che Loraux va cercando è sul versante di quel che la storia ufficiale non dice, in due sensi. Da una parte, secondo l'ascolto psicoanalitico che fa proprio, l'autrice considera i testi, le singole parole, nei rimandi che ne costituiscono il significato – «pensare i greci solo e soltanto nelle loro parole»⁸ – rimandi che vanno oltre il bordo del discorso esplicito, persino rispetto alle intenzioni di chi parla o riferisce. Dall'altra, non indaga lo stesso campo

⁵ EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 9.

⁶ *Ivi*, pp. 12-14.

⁷ EAD., *Thucydide n'est pas un collègue*, «Quaderni di storia», 12, 1980, pp. 55-81.

⁸ EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 176.

chi racconta la storia del «club di uomini» che fanno guerra e stipulano trattati, che nulla dicono della «vita silenziosa di donne stranieri e schiavi»⁹ o che, proprio come Tucidide, riferiscono l'elogio di Pericle della virtù femminile del silenzio¹⁰.

La polis così riscoperta, restituita ai Greci come «organismo di pensiero e desiderio»¹¹, viene trattata al di qua e al di là delle sue rappresentazioni esplicite, per rintracciarne le nevralgie dolenti che in qualche modo parlano anche ai nostri tempi.

Si può qui avanzare l'ipotesi che la legittimità di un pensiero che mette in relazione tempi diversi risieda proprio nel conflitto quale oggetto di indagine¹². È nel momento dell'esercizio e del contraccolpo della violenza che il tempo storico si interrompe, perde la fisionomia della congiuntura e si apre a una temporalità che implica la presa in conto dei bordi, delle pieghe, del politico storicizzato là dove il tempo è shakespearianamente «fuori sesto»¹³. Tempo interrotto dal resto, dall'escluso che ritorna, di cui non si sa nulla se non gli effetti del silenzio che gli è stato imposto, o delle parole che riuscirà a dire all'inizio di un tempo ulteriore.

Il politico, considerato sotto il segno del conflitto, avrebbe dunque una temporalità che non si riduce al solo tempo della storia e non si fa cogliere nel transtemporale di un pensiero metafisico o votato alla verità. Piuttosto, il conflitto pone il politico sulla soglia di un tempo non più

⁹ EAD., *La città divisa*, cit., p. 63.

¹⁰ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 45, 2.

¹¹ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 56.

¹² «Come se la guerra civile sospendesse il tempo politico», EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 126. Non sorprende, in questo percorso, di ritrovare Rancière citato da Loraux proprio a questo proposito, quando riprende il termine «acronia». Cfr. anche il concetto di «crisi della presenza» che produce un trauma i cui effetti un pensatore della coppia antropologia-storia metteva sotto il titolo di «destorificazione», E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «Studi e materiali di storia delle religioni» XXIV-XXV, 1954-55, pp. 1-25, ma per un'individuazione del concetto, v. M. MASSENZIO, *Il problema della destorificazione*, «La ricerca folklorica» 13, 1986, pp. 23-30. Per altro verso Loraux individua quali operatori della ripetizione nella storia «le passioni e i rapporti con il potere», cfr. *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 189.

¹³ N. LORAUX, *Eloge de l'anachronisme en histoire* in *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 174. Cfr. anche G. MARRAMAIO, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Bari-Roma 1992 e ID., *Minima temporalia. Tempo spazio esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1990, in particolare *La morte del Tempo*, pp. 103-113. Sul tempo del trauma, v. il recente J. e V. ALTOUNIAN, *Ricordare per dimenticare. Il genocidio armeno nel diario di un padre e nella memoria di una figlia*, Postfazione di M. FRAIRE, Donzelli, Roma 2007.

Il tema di Babel

soltanto umano e istituito, sulla soglia della forza, tra natura e cultura, tra animale e umano. Tempo della ripetizione, dell'istinto o del ciclo della stagione? Nel sostenere la pratica dell'«anacronismo controllato», Loraux perora a favore di una «storia del ripetitivo» – e in queste pagine l'accento cade sulla rimozione del *kratos*, della supremazia a vittoria ottenuta – che possa permettere un andirivieni tra passato e presente, secondo una buona distanza, in cui l'unica lezione che la storia impartisce è il richiamo a capire, concentrandosi su «tutto ciò che deborda il tempo della narrazione ordinata: dalle accelerazioni agli isolotti di immobilità, che negano il tempo della storia, ma che fanno il tempo della storia»¹⁴.

Scena madre dunque, come momento in cui qualcosa di inammissibile avviene – tragedia, trauma – e che nella sua mancata elaborazione e inclusione nel dicibile ed agibile, determina la ripetizione, interrompe l'avvicinarsi del tempo. Ma anche, scena madre come minaccia che il politico subisce dai propri bordi. Sin dai suoi inizi, in una indagine che procede nell'andirivieni tra antico e contemporaneo, tra il fluire del tempo e i suoi arresti, alla ricerca di piste che portino altrove dalle «categorie senza storia dell'uno»¹⁵.

La guerra in famiglia

All'inizio è la *stasis*¹⁶: schieramento, fazione, sedizione. E non già guerra civile, che a Roma unisce quel che per i Greci era separato, la tensione interna e la guerra contro altri, secondo una partizione spaziale dalle intersezioni e soglie ben sorvegliate, al punto che la sovrapposizione si manifesta come trauma, perturba quel che dovrebbe pensarsi omogeneo e unitario, lo spazio della cittadinanza, per l'appunto. La *stasis* è tragica in questo senso, catastrofe di un ordine che si vuole

¹⁴ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 190.

¹⁵ *Ivi*, p. 28.

¹⁶ Sulla costruzione dell'unità, doppio della *stasis*, v. EAD., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'horaison funèbre dans la cité classique*, Payot, Paris 1993; EAD., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, La Découverte, Paris 1984; EAD., *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Seuil, Paris 1996 (tr. it. *Nati dalla terra*, Meltemi, Roma 1998).

naturale e familiare.

Il termine *stasis* è luogo per eccellenza – parola che indica e mette in atto, nel e oltre il linguaggio: che esprime¹⁷ – dell’ambivalenza politica dell’ordine e del caos, della quiete e del movimento. Indica al tempo stesso la posizione e l’insurrezione violenta. Dal punto di vista etimologico non designa nulla più che una posizione, dalla sua radice *histemi* che rimanda all’azione di «erigere, porre, fermare, *porre nella bilancia*, pesare, fissare»¹⁸. Ma subito la parola prende corpo e rivela le ragioni di un significato che in astratto rimarrebbe un’opposizione, prende corpo sociale: «che poi la posizione sia diventata partito, che il partito sia sempre necessariamente costituito ai fini della posizione, che una fazione ne convochi un’altra, e che quindi esploda la guerra»¹⁹.

Ma a stare alla parola, ai nessi che la individuano all’interno dei testi, si rivela un’ulteriore e più sottile articolazione. Come è doppio il significato che ripartisce consistenza e rottura, così è doppia la ripartizione dello spazio in cui la *stasis* si genera. La *stasis* è messa fuori – matrice dell’esclusione – fuori dalla città e dunque dal politico, ma in alcuni casi fuori dall’umanità stessa: viene arruolata nei ranghi delle catastrofi naturali, che siano peste o uragano. Oppure si presenta nel sospetto, terribile al punto da essere esplicitato più raramente, che sia un fenomeno endogeno alla città, sebbene la marca della sua intollerabilità continui a dirsi nei termini del naturale: è malattia e le sue cause sono partorite dalla città stessa²⁰.

L’affronto che la *stasis* costituisce per il politico è rivelata dal fatto che spesso la si trova in formulazioni che, designandola come un male, la condannano, primo passo di una negazione se non di una «rimozione». È la seconda accezione a esprimere il vero e proprio scandalo del politico greco, della democrazia intesa come natura consensuale della vita associata nella città. È la *stasis emphylos* – sintagma più antico tra le locuzioni che individuano la tensione interna estrema²¹ – una «guerra

¹⁷ Cfr. *infra*, 5. *La lingua divisa* e *Digressione. Diff-/dis-, més, di-*.

¹⁸ Cfr. N. LORAU, *La tragédie d’Athènes*, cit., p. 113. [Mio il corsivo].

¹⁹ EAD., *La città divisa*, cit., p. 72.

²⁰ *Ivi*, pp. 123-124. L’autrice rimanda a Teognide ma anche al Platone delle *Leggi*, 744d.

²¹ Gli altri sono *haima homaimon* e *oikeios polemos*, EAD., *La città divisa*, cit., pp. 406-430. Il ritorno dell’estraneo nel massimamente familiare è la formula che rimanda alla

Il tema di Babel

in famiglia», un affrontamento che attraversa e separa quel che più dovrebbe essere affine, il *phylon*, termine che designa riunioni che vanno «dalla “razza” alla “tribù” passando per la stirpe e tutte le forme del gruppo nella misura in cui questo concepisce la propria chiusura come un fatto naturale»²². Realtà naturale e contro natura. Il naturale dunque, sempre evocato al bordo del politico, ma nell’almeno duplice funzione dell’estraneità e della legittimazione, della rottura e della continuità. La *stasis*, naturale contro naturale, ma anche politico dentro e contro il politico, mette in crisi modelli e certezze, che vorrebbero la democrazia come il luogo dell’intesa consensuale: appare infatti proprio nel luogo in cui il consenso si esercita e si costituisce, al momento della *diaphorá*, del voto, «ovvero la partizione o il dissidio»²³.

La *stasis* al cuore del politico, è questa la linea di Loraux, che discute e rifiuta la possibilità che le sue cause siano aggiuntive, derivative, rispetto al politico vero e proprio: si tratterebbe forse di un conflitto di interessi, dell’affrontamento tra chi ha risorse e chi non le ha, di un differenziale nell’uguaglianza. Per scartare il bilanciamento che renderebbe la *stasis* evento secondo, disturbo in una logica che rimarrebbe continua – per la quale i cambi di ordine avvengono secondo *metabolé* – l’autrice si appunta su un passo della *Politica* di Aristotele, in apertura di quel libro V, che tratta proprio delle cause dei rivolgimenti da un ordine costituito a un altro: «quando gli uni e gli altri sono governati da una costituzione che non corrisponde alle loro concezioni, scoppiano le rivolte» (1301a), vale a dire, conclude l’autrice: «che ragioni puramente politiche bastano a spiegare la *stasis*»²⁴. In breve, essa sarebbe la «generalità stessa del conflitto nella città» che ha per soggetto «la collettività indivisa dei cittadini», dove l’affrontamento tra i due gruppi avversi coinvolge la città nella sua totalità. La *stasis* è «attività completamente

categoria di *Unheimliche*, S. FREUD, *Il perturbante*, in ID., *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 81-118.

²² *Ivi*, p. 407.

²³ N. LORAUX, *La città divisa*, p. 170. Cfr. EAD., *La tragédie d’Athènes*, cit., pp. 131 ss. Cfr. anche *infra*, 4. *Il due del conflitto. Rimozione, assimilazione, ritorno del rimosso*.

²⁴ EAD., *La tragédie d’Athènes*, cit., p. 37.

civica»²⁵, è «figura *infrapolitica* dell'affrontamento»²⁶.

La determinazione filologica di questa piegatura, di questa collocazione della *stasis* al cuore del politico, è il segno di una scelta sensibile, mai programmata in anticipo, piuttosto incontrata: indagare il tragico del politico contro le sue pretese di autorappresentazione irenica, far entrare nel pensiero il trauma generato non solo dalla pretesa di un'unità senza resti, ma ancor prima dalla collocazione di questa pretesa all'origine del politico stesso. Determinazione che la conduce a dedicare intere parti della sua ricerca alle «figure di resto», dallo straniero al femminile, generati dai sogni di unità, dall'autoctonia alla omosocialità²⁷. C'è da sottolineare ulteriormente che questa concezione tragica del politico permette a Loraux di intraprendere una linea di considerazioni sui bordi, con le inversioni e i mescolamenti che li costituiscono, che non si ferma alle figure di resto ma procede anche ad acquisire al pensiero – in un modo del tutto pertinente ai rivolgimenti contemporanei²⁸ – l'orizzonte «cosmogonico» e «cosmologico», istanze di legittimità e di tassonomia, con cui il politico intrattiene scambi costitutivi.

Eris, le Erinni e le Eumenidi. Una cosmologia politica

La passione politica che accompagna la *stasis* in città è l'odio, traccia oramai coperta, dal giuramento di non nominare più le sventure, di

²⁵ *Ivi*, p. 43.

²⁶ *Ivi*, p. 51 [mio il corsivo].

²⁷ Cfr. rispettivamente, EAD., *Les enfants d'Athènes. Idée athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, cit.; EAD., *Les expériences de Tyresias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989 (tr. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991), EAD., *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, cit.

²⁸ Se è infatti vero che si potrebbe inquadrare la rimozione del tragico politico nella democrazia degli antichi a fronte di un'assunzione della violenza come origine del politico da parte dei moderni (cfr. G. PEDULLÀ, *Introduzione* a N. LORAUX, *La città divisa*, cit., pp. 34-54), rimane che la lettura di Loraux offre almeno due importanti contributi a una riflessione sul politico contemporaneo: da una parte, rispetto al moderno, mantiene la tensione come internamente costitutiva, dunque come un problema che incessantemente si riapre, quasi che – potremmo dire spingendone all'estremo le implicazioni – il politico fosse l'esercizio di questa stessa tensione; dall'altra, sempre rispetto al moderno, il politico mostra con Loraux i debiti costitutivi che contrae con ciò che pretende essergli eterogeneo.

Il tema di Babel

una passione cosmogonica che, anch'essa a suo modo, rimanda al bordo del tempo e della politica: Eris, la discordia e, poi, le Erinni, la collera²⁹.

Eris, dall'etimologia incerta, che traduciamo con Discordia, con rimandi semantici fisiologici e musicali – il cuore e l'accordo – nella genealogia divina, nella *Teogonia*, Esiodo la pone al posto d'onore di ultima. Figlia della Notte, genera a sua volta i mali umani, mali politici: risse, battaglie, omicidi e massacri, discordie, discorsi falsi, dispute, anarchia [*disnomia*] e sciagura, sono figli che «non rientrano più nei racconti riguardanti gli dei»³⁰. È ben sottolineato come «la città divisa» non sia un dentro oramai guadagnato, ma contragga un debito, sempre ritornante nella misura in cui viene dimenticato, con quel che politico non vorrebbe essere. A prova le pieghe dei testi, là dove i rimandi a Esiodo, alla sua *Teogonia*, ricorrono nel legislatore originario Solone, nel normativo Platone, fino al «razionalista Tucidide»³¹. Non sono solo i bordi del politico che qui si confondono, ma i bordi dell'umanità stessa: con Eris, ponte osticamente percorribile tra divino e umano, figura della violenza più che umana – più che divina: Eris sembrerebbe essere potenza cui gli stessi dei dell'Olimpo sottostanno, figlia della Notte, generata prima degli stessi dei – che si protrae per generazione nei mali umani, è indicatore dell'orizzonte di una «umanità non umana»³². In breve, Eris la terribile perché sarebbe figura divina – potenziandola ma anche permettendone l'oblio – della *stasis* tutta umana e politica³³. Di questa almeno duplice natura testimonia anche il ricorrere delle caratteristiche del suo operare: come Omero la descrive che «da principio piccola si leva» e poi avanza «il capo tra le stelle, e immensa passeggia sulla terra» (*Iliade*, vv. 440-445), così Aristotele evoca la nascita delle sedizioni «da occasioni di poco conto per cose importanti» (*Politica*, V, 1303b)³⁴. Il suo operato dunque sembra porsi sul piano della tessitura,

²⁹ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., pp. 124 e 142.

³⁰ K. KERENYI, *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, Garzanti, Milano 1976, I, p. 37.

³¹ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 92.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 96.

³⁴ E falcati sono i piedi e le spalle, a dire di questo suo operare intermedio. Nicole Loraux sottolinea, pur senza rimandare qui a Omero, come in Aristotele «le piccole cause possono valere quelle grandi», *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 37. Il passo dell'*Iliade* è invece evocato per legare Eris all'erigersi, radice verbale (*histemi*) di *stasis*,

della fibra, delle azioni umane, se non dell'umano stesso, e delle sue componenti eterogenee, «impercettibile» si potrebbe dire, non riconducibile a cause individuabili in uno spazio a se stante.

Ma sul bordo della città, nel tempo mitico, e qui tragico, della sua costituzione, troviamo l'altra figura – figura, non singolarità fatta persona, si tratta di un gruppo, il coro, preso nella singola passione che esprime, la collera, la passione associata insieme all'odio alla *stasis* –, le Erinni che avevano aiutato Eris a partorire il suo ultimo figlio, Giuramento.

Il luogo proprio delle Erinni è quello di perseguire il matricida per eccellenza³⁵, Oreste, che dopo aver vagato per la Grecia, si presenta supplice alle porte di Atene. Il mito e il politico si incontrano qui nella forma di una disparità decisa, da una parte il tribunale degli uomini, pronto alla condanna, dall'altra la dea Atena che vota a favore della discolpa. *Diaphorá* fondativa, ancora nel fronteggiamento tra divino e umano, che nel suo esito condanna il politico all'eterno tributo al rischio della collera, alla *stasis* scongiurata: le Erinni saranno trasformate in Benevole, per l'eterno tributo che verrà dedicato loro, pena il ritorno della sventura (Eschilo, *Eumenidi*, vv. 778-902). Il dentro è pacificato, l'affrontamento viene posto fuori della città, con Atena che, attribuiti compiti di protezione alle Eumenidi, si incarica di condurre la guerra fuori città (vv. 913-914). Le Eumenidi dunque non sono il segno della pacificazione, o meglio, lo sono proprio perché la pacificazione è momento secondo, che rimanda a e implica uno scontro, il tributo dovuto perché questa sia, il debito che l'unità paga alla minaccia di una tensione interna violenta.

Tornando a Eris, un'ultima annotazione su quel che indica: discordia interna, dis- che attraversa e separa gli animi, parla di una scissione che sembra non fare altro che moltiplicarsi. Già Esopo raccontava di Eracle che colpendo un pomo trovato sul suo cammino, non otteneva altro risultato che aumentarne la grandezza, così Eris sembra contrassegnata dalla proliferazione. Loraux pone questa caratteristica sotto il segno del due. Sempre secondo le radici poetiche, Eris in terra è sdoppiata in negativa

La città divisa, cit., p. 177.

³⁵ EAD., *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris 1985 (tr. it. *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma-Bari 1988).

Il tema di Babel

e positiva: una degna di biasimo, terribile, oltre umana, l'altra, se retamente intesa come competizione, degna di lode (Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 11-13), perché capace di spingere l'umano oltre i propri limiti, rimanendo all'interno della vita comune. Questa seconda, sottolinea Loraux, più che seconda figurazione contrapposta, sembra piuttosto rimandare all'ambivalenza della discordia, «*al contempo* nera (lugubre, terribile) ed essenziale alla vita cittadina»³⁶. All'inizio sarebbe il due dell'antitesi, dell'ambivalenza, del conflitto.

Il due del conflitto. Rimozione, assimilazione, ritorno del rimosso

In principio è, per Loraux, il Due che la *polis* greca teme ai limiti del terrore, al punto da dover ricorrere all'oblio. Ma di che due si tratta? La domanda è gravida di conseguenze, soprattutto per un'autrice che rifiuta lo schematismo delle opposizioni binarie, che l'approccio antropologico le consegnerebbe, e che, nel momento di concentrarsi sul due del politico greco, rifiuta l'opposizione netta tra *stasis* e *polemos*, tra violento rivolgimento interno e guerra fuori dalla città, che rivela come la coppia amico-nemico non tenga nel caratterizzare il politico³⁷.

Anticipando si può dire che il due si istituisce come un differenziale, spazio individuato non geometricamente, ma secondo la dinamica di vettori di forza, di tensioni, che parlano più di un'«ambivalenza», di un'irrisolvibile tensione, indecidibile là dove la decisione ripartirebbe spazi ben definiti, legame che nello sciogliersi si ricostituisce, che nel legarsi porta alla separazione³⁸. «Ci sarebbe dunque, escludentisi l'una con l'altra, la vita in città in una *polis una, indivisibile e in quiete*, e la *stasis*, volentieri assimilata a quel *processo di distruzione*»³⁹. Un

³⁶ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 157.

³⁷ Cfr. ad esempio, l'oggetto «ossimorico» della «Guerra in famiglia», in EAD., *La città divisa*, cit., pp. 401-446, ma anche lo studio dei rapporti che legano e distinguono *stasis* e *polemos*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 52-60.

³⁸ Cfr. *infra*, 6. *Il politico e la differenza*. Il testo preso qui in esame per il suo valore esemplare delle ricerche dell'autrice è, *La cité grecque pense l'un et le deux* in EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 125-144. V. anche, *Notes sur l'un, le deux et le multiple*, in M. ABENSOUR (dir.), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil 1987.

³⁹ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 127.

«dittico» oppositivo, che dell'opposizione ha il tratto rassicurante della distinzione ordinata, non confusa, scevra da contaminazioni. Così i testi nel loro voler dire, nell'immagine edificante che vuole trasmettersi ai concittadini come ai posteri. Unità che appare sempre nel genere della celebrazione, come nell'epitaffio di Pericle in Tucidide o nelle *Eumenidi* di Eschilo.

Ancora dunque le *Eumenidi*, la trasformazione pacifica della collera intestina, della ripartizione dello spazio del conflitto, tra un dentro al riparo e un fuori destinato al conflitto, cambiato di nome e natura, alla guerra. Uno spazio nettamente bipartito e tra i due «nessun interstizio per altra cosa». Passo successivo sarebbe quello di non cedere a questa ripartizione, ma di utilizzare «la semplicità di un principio di funzionamento unico», dove la guerra sarebbe la condizione di possibilità di una città indivisa. Loraux dichiara di preferire, in questa tappa, le analisi di Pierre Clastres a quelle di Schmitt, ma presto passa oltre⁴⁰.

Il punto di svolta è la pratica del voto, uno dei cui nomi è *diaphorá*, quel che in francese è detto «*différend*»⁴¹, dissidio che apparenterebbe questa pratica – tutta interna e, *a contrario*, evocante il carattere consensuale del politico – alla discordia. Il voto dunque ha come rischio «endemico» di dividere i cittadini in due fazioni avverse, partizione tra opinioni contraddittorie, contrapposte nel momento in cui prendono «posizione». Ecco dunque che riaffiora la *stasis*, nell'ambivalenza tra quiete e lacerazione, tra posizione e affrontamento. Loraux riannoda ulteriormente i fili: *dia-* suggerisce il due dei poli contrapposti nell'atto politico stesso, da cui vi è uscita possibile – non per un terzo – bensì per un «dispari». Ulteriormente il due assume una connotazione fisica, corporea e spaziale, come quando a Sparta i cittadini devono materializzare il loro voto, occupando due diversi punti nella zona del voto⁴². Materialità della divisione, della partizione a due, che fa da risvolto dell'ambivalenza, tra corporeo e psichico, dell'armonia di intenti e di

⁴⁰ *Ivi*, p. 129.

⁴¹ Titolo dell'importante testo di J.-F. LYOTARD (Minuit, Paris 1983, tr. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985), cui Loraux rimanda espressamente a proposito di una lingua mai «in pace con se stessa», *La città divisa*, cit., p. 161, e su cui ci si sofferma *infra*, 5. *La lingua divisa*.

⁴² *Ivi*, pp. 131-133.

Il tema di Babel

«cuori che si fondono in uno» (*Eumenidi*, vv. 985-987), in cui si ritrovano i cittadini una volta scongiurata la *stasis* minacciata dalle Erinni.

La *stasis* dunque per cui «l'uno politico cede il posto al *due*, e tutto va ripensato»⁴³. A cominciare da un'ulteriore caratterizzazione del *due*, quella della fissità, dell'equilibrio tra le parti in gioco – della parità – che induce il «blocco» della situazione. Il primo problema dunque è che la simmetria genera conflitto, là dove induce un equilibrio che, lungi dall'aver effetti edificanti, evoca l'aporia di un'alternativa indecidibile, tanto che «quando il locutore è greco, parlare di *stasis* equivale regolarmente a simmetrizzare le posizioni»⁴⁴. In una sorta di aritmetica civica, le due fazioni contrapposte all'inizio, i vincitori e vinti, alla fine, sono equivalenti⁴⁵.

La presa di posizione, evocata dal costituirsi in parte, non rimanda qui che alla divisione che avviene perché quella parte sia tale. Tanto che il vero soggetto della città, della democrazia, sembra poter essere designato come l'unico sulla scena, unico nominato di fronte a un avversario o nemico senza nome, quasi fosse essenza del *demos* non avere parti, «non essere una fazione»⁴⁶.

Uno e dunque indivisibile, ecco che ontologia e politica si congiungono, all'origine del pensiero greco, con il pensiero dell'Uno di Parmenide. Ma quel che viene qui in luce è che la quiete, la mancanza di movimento, che si irrigidisce fino a prendere i contorni di una posizione, non è che una delle condizioni dello scontro. «Equilibrio febbrile di situazioni bloccate», la *stasis* viene restituita all'idea dello stallo, dell'immobilità. È forse in questa ambivalenza tra lacerazione e blocco, tra quiete e movimento, che risiede «l'incapacità costitutiva di capire la violenza»⁴⁷.

Divisione e differenza dei sessi

Il *due* sarebbe allora dentro e fuori il politico, movimento endogeno

⁴³ *Ivi*, p. 122.

⁴⁴ *Ivi*, p. 47.

⁴⁵ Simmetria che si esprime in modo esacerbato nell'uso delle forme riflessive e arriva a evocare il fantasma del cannibalismo, *ivi*, p. 40 e *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 142.

⁴⁶ *Ivi*, p. 42. Loraux appoggia queste sue considerazioni sulle descrizioni di Tucide della *stasis* a Corcira (*La guerra del Peloponneso*, III, 82).

⁴⁷ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 50-51.

ma che in quanto tale mette alla prova i confini che il politico si è dato, tra naturale e divino, umanità non umana nel terribile che evoca, ma anche nella commistione di materia e psiche, di esplicito e implicito, in un'ambivalenza che proprio per questa sua irriducibilità merita bene l'aggettivo di «primordiale»⁴⁸ o, di nuovo, di più che politico.

Questo statuto, dentro e fuori del politico, due non componibile, parallelo eppure assimilato, riflessivo, costituente e negato, spetta a titolo equivalente alla differenza tra i sessi⁴⁹. E soccorre nel sottolineare, se mai sarà sufficiente, la finezza con cui Nicole Loraux procede alla sua indagine sul due costitutivo della politica.

A cominciare da due dichiarazioni preliminari e dirompenti rispetto a un'ovvietà neutralizzante. La prima concerne un *ex post* delle sue ricerche sulla divisione o differenza dei sessi⁵⁰: il politico viene definito come una dimensione «che non si esaurisce nel pensare indefinitamente la differenza dei sessi, e che abbandona le fantasticherie sull'origine per occuparsi di questioni più urgenti»⁵¹. La differenza tra i sessi non è dunque una questione che esaurisce, o che permette di abordare per intero, le vicende del politico. Ad accompagnare la lettera delle sue intenzioni, cioè che la differenza sessuale – *pace* una certa fretta di concludere per parte femminista – non è il politico, si ha un duplice guadagno. Da una parte, la differenza tra i sessi condivide con la *stasis* il suo essere naturale, connaturata al costituirsi del politico eppure contro la sua presunta autentica natura, in una commistione che conduce all'altro guadagno. D'altra parte, infatti, assumendo la politica per quel che è, un «club di uomini», come dice G. Fraisse citata da Loraux, emerge la differenza

⁴⁸ Cfr. nota 80.

⁴⁹ Cfr. «Senza considerare la sessualità come un'invariante, vedo un'invariante della sessualità [una ripetizione di cui fare la storia?] nel fatto che in ogni momento della storia è costituita (...) dai pensieri di ciascun uomo o ciascun gruppo rispetto al proprio essere sessuato», N. LORAUX, *Les expériences de Tiresias*, cit., p. 24.

⁵⁰ Delle opere dedicate da Loraux alle figure femminili nella Grecia antica – il che non è sinonimo della differenza tra i sessi, come si vedrà – ricordo: EAD., *Come uccidere tragicamente una donna*, cit.; EAD., *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari 1991; EAD. (cura), *Grecia al femminile*, Laterza, Roma-Bari 1993; EAD., *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, Einaudi, Torino 2001. Vanno invece contate tra le opere sulla differenza dei sessi, *Les expériences de Tiresias. Le féminin et l'homme grec*, cit.; EAD., *Les enfants d'Athéna*, cit.; EAD., *Né de la terre*, cit.

⁵¹ EAD., *La città divisa*, cit., p. 78.

Il tema di Babel

tra i sessi ma nella forma di quel due che incombe tra rimozione, assimilazione e margine minaccioso della politica, come femminile. Così infatti esordisce l'autrice – e arriviamo alla seconda dichiarazione quale profilassi dell'ovvio: «questo non è un libro sulle donne (...) è un libro sull'uomo o sul femminile»⁵². Dove la questione si pone entro quell'«o», congiunzione avversativa, equivalenza a prezzo di una tensione.

Procedendo dunque con la ripartizione appena delineata, è da vedere in quali relazioni con il politico stia ciò che, ancora una volta, sembra non essergli pertinente, quando non addirittura contrapposto. E ancora di una partizione si tratta, o meglio di una divisione.

Relazioni tra i sessi, dunque, che si presenta nella cosmogonia, secondo dissimmetria: le donne sono una «razza», nominata in invettive primordiali come flagello per l'umanità intera, non solo per i maschi. Razza che si riproduce per scissiparità – analogamente alla Notte che, in alcune versioni, genera Eris da sola. Di nuovo Esiodo: dalla prima donna, Pandora, «derivò la stirpe delle donne, la razza», «genia rovinosa» (*Teogonia*, vv. 590-591)⁵³. Loraux mostra come il due sia già all'opera, due in questo caso della discordia, due «rovinoso», che si genera al chiuso del *genos*, al momento della nascita della prima donna che, isolata, si presenta di fronte all'umanità già costituita. E non predomini un'ipersensibilità anacronistica ai toni misogini delle dichiarazioni, si perderebbe un'opportunità e si perderebbe quanto già notato a proposito del debito del politico con il piano cosmogonico, degli storici e dei filosofi greci con la poesia. Qui si dà «l'incontro tra un testo e una pratica politica. Il riferimento a Esiodo permette di esprimere una questione sempre riaperta nell'ideologia greca della cittadinanza – l'esclusione, al contempo necessaria e impossibile, delle donne, “metà” paradossale della *polis* greca»⁵⁴. E dunque, flagello per gli umani (*anthropoi* e non *andres*) che, in quanto catastrofe, ecco di nuovo che viene arruolata nei ranghi del naturale, del non umano. A ulteriore dispiegamento di questa dubbio e problematica appartenenza all'umanità – dove si reitera, potenziato, il

⁵² EAD., *Les expériences de Tiresias*, cit., p. 7 [mio il corsivo].

⁵³ Cfr. anche il verso delle *Tesmoforesie* riportato da Loraux in *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 285.

⁵⁴ EAD., *Les enfants d'Athènes*, cit., p. 79.

problema della parte, come appartenenza ma anche minaccia di divisione del soggetto di cittadinanza – Semonide di Amorgo dedica un poema alla specie femminile, la cui separatezza è presupposta, al punto da procedere a ulteriori distinzioni tra i tipi di donne, come per una specie per l' appunto animale. Animale senza *logos*, cui viene associato il rumore (*kleos*) che in Tucidide è motivo di biasimo (*La Guerra del Peloponneso*, II, 45, 2) e che in Aristotele sarà ciò che distingue il vivente politico dall'animale propriamente detto.

Ma se le donne, per essere meglio tenute a distanza, vengono individuate nella chiusura di un *genos*, ecco che il due si presenta con tutta la consistenza di «due mondi in presenza»⁵⁵, uno meno edificante dell'altro eppure necessario, che scava una separazione che rende l'unione improbabile quanto «l'intersezione di due parallele»⁵⁶. È dunque più percorribile per pensare e dire esplicitamente il politico, puntare alla dissimetria che, contrariamente alla simmetria, permette un gioco, un'uscita dal due fissato e immobile, causa di affrontamento: così alla collettività degli uomini, sempre pensata sotto il segno dell'unità – la *polis*, il *demos* – viene contrapposto non il popolo *delle ateniesi*, bensì «il popolo delle donne»: gli Ateniesi, le donne⁵⁷. E ancora, la dissimetria che ripartisce l'omogeneità della cittadinanza, la si trova raffigurata sull'Acropoli dove, accanto a Erittonio, capostipite dell'autoctonia, sta Pandora, prima donna: dissimetria tra uno spazio omogeneo al punto da portare a coincidenza cittadinanza e origine dallo stesso suolo, escludendo le donne fin dal «nascere»⁵⁸ e una capostipite isolata che genera le non-del-tutto escluse da Atene.

⁵⁵ EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 49.

⁵⁶ EAD., *Les enfants d'Athéna*, cit., p. 92.

⁵⁷ *Ivi*, p. 93. Cfr. anche Aristotele che, per un momento, include le donne come parte della città: «si deve ammettere che la città è divisa nelle due parti costituite dall'insieme degli uomini e da quello delle donne», ammissione che serve a delineare il buon funzionamento della città, là dove le donne sono anch'esse sottoposte alle leggi, e tuttavia presto arriva la smentita e l'allontanamento, dato che proprio a Sparta dove le donne contano come metà, come parte, quando non addirittura il «predominio», «il legislatore, volendo rendere forte tutta la cittadinanza [...] ha trascurato le donne», ARISTOTELE, *Politica*, II, 1269b.

⁵⁸ Cfr. N. LORAUX, *Né de la terre*, cit.

Il tema di Babel

Due operatori: il femminile e il conflitto

È in particolare nel testo su «il femminile o l'uomo greco», che si sviluppano le conseguenze di questa quasi partecipazione al politico, e ritroviamo a pieno lo statuto di quel dissidio interno che interrompe il tempo solo storico di cui potrebbe rivendicarsi il politico nella sua equivalenza con un umano senza resti, coincidente con se stesso. Si tratta delle pagine che nell'affrontare «il naturale femminile nella storia», precisa «cosa accade a chi non è agente della storia»⁵⁹. Le entrate del problema sono numerose, a cominciare da Tucidide che non è un collega: «se la storia delle città è storia di guerre e di assemblee [...] non è nell'esercizio del politico che si troverà la minima menzione delle donne»⁶⁰. E tuttavia Aristotele quando elenca nel II libro della *Politica* le categorie dei non-cittadini non fa parola delle donne. Appaiono invece in Senofonte tra gli «inadatti», insieme ai vecchi e ai bambini (*Elleniche*, VI, 5, 12). Insomma, soggetti quasi politici, non storici, che pure partecipano della guerra, perché ne patiscono. Ecco dunque la posizione liminare, irriducibile, che cessa di essere minacciosa perché – una volta abbandonato il piano cosmogonico, sul piano del politico – non sono detti e non possono costituirsi parte e dunque costituire una minaccia. A meno di un rovesciamento del mondo, dove la comicità è già segno della garanzia del controllo, come nelle *Tesmofoiazuse*, donne nel rovesciamento di un giorno di festa, trasgressione possibile solo nella finzione comica.

Dunque qualcosa accade che è meno lineare di un'esclusione. Come già per la *stasis*, la volontà di mettere fuori, di escludere, di allontanare da uno spazio che si chiude in virtù della propria omogeneità, ritorna, si manifesta. Così Loraux ci dà un'altra sequenza in cui rintracciare, letteralmente, l'operare della divisione dei sessi nel politico, attraverso

⁵⁹ EAD., *La tragédie d'Athènes*, pp. 273-300, in particolare pp. 274-278. Il problema posto al politico dai soggetti fuori dalla storia ricorre nelle riflessioni contemporanee, in un arco che spazia dall'iniziale, R. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979, II ed., fino a D. CHAKRABARTY, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004. Cfr. *infra*, I. *La scena madre della politica*.

⁶⁰ *Ivi*, p. 274.

quel che lei nomina «l'operatore femminile»⁶¹.

Se è vero che «tra un cittadino e il suo altro, i suoi altri, c'è senz'altro più di un discrimine», è anche vero che il femminile si presenta nell'interazione del più alto numero di discriminanti, mostrando quanto, e in quali forme, l'identità sia «lavorata» dall'alterità. Tornando per un momento alle righe introduttive di questo testo, ritroviamo dunque la questione dell'affrontamento tra il medesimo e l'altro, ma con alcune discontinuità dirimenti. Da una parte infatti, constatare la complessità e la molteplicità dei piani su cui agisce l'operatore femminile porta oltre «la verifica ripetitiva di una tavola di categorie antitetiche», ribadisce la povertà del modo dell'opposizione, che ripartirebbe spazi e qualità distinte e discernibili⁶². Avallare una lettura lineare della separazione che si presenta iscritta nello stesso etimo di «sesso», la cui radice rimanda a «*seco*, taglio, separo»⁶³, significherebbe impoverire drasticamente il potenziale di intelligibilità del discorso. Il sistema si presenterebbe allora chiaro ed esplicito, coincidente con la propria volontà di autorappresentazione, là dove la divisione dei sessi coinciderebbe senza resti con la divisione dei ruoli, e non tollererebbe la neutralità che, come nel politico esplicito, è considerato il sentimento anticivico per eccellenza; si presenterebbe con una trasparenza sospetta e povera nell'obbligo conseguente di amputare, di rendere non significanti, intere caratterizzazioni dei personaggi dell'epopea greca, come le lacrime di Achille alla morte del compagno. D'altra parte, il lavoro dell'altro non è riducibile né alla simmetria dell'inversione, né a un'assimilazione senza resti.

L'inclusione è piuttosto all'opera, e il suo operare è fatto di linee distinte. Innanzitutto è necessario «passare attraverso il registro dello scambio»⁶⁴, che non si esaurisce nell'inversione, ma nemmeno nella mescolanza degli opposti e nella confusione delle frontiere. Non basta dunque la mescolanza e il cortocircuito che appare nelle figure dell'Androgino primordiale o nelle donne-uomo e gli uomini-donna platonici.

⁶¹ N. LORAU, *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 7-26.

⁶² *Ivi*, p. 8.

⁶³ *Ivi*, nota 4, p. 303. Il testo rimanda all'articolo di L. BRISSON, *Neutrum utrumque. La biséxualité dans l'Antiquité greco-romaine*, in J. LIBIS (dir.), *L'Androgyne*, Cahiers de l'Hermétisme, Albin Michel, Paris 1986, pp. 31-61.

⁶⁴ *Ivi*, p. 12.

Il tema di Babel

Si tratta invece, per restituire i testi a loro stessi, di indagare, ancora una volta, la «crepa» – l'«interstizio», tornano in mente le parole che trattavano del dentro e fuori della polis rispetto alla *stasis*⁶⁵ – che si insinua nella «ripartizione binaria delle categorie greche»⁶⁶. La logica dell'inclusione contempla movimenti di «incorporazione», di «inglobamento», è quella che permette l'uscita dalle opposizioni statiche e di evitarne il «carattere “intollerabile”» che riveste per i Greci⁶⁷.

Inglobamento e incorporazione perché, a forza di pulire, definire, lo spazio in cui si trova, l'uomo greco e, in particolare, l'uomo per eccellenza, l'uomo politico⁶⁸, finisce per non avere più un corpo, essendo il femminile l'unico dotato della naturalità del sesso, «flagello» dell'umanità già costituita.

Inglobare quel che può il corpo, il femminile. A cominciare dal piacere e dolore, sulla base della cui comunanza Platone definisce la città, senza soluzione di continuità con la trattazione della comunanza delle donne, che della città è fondamento⁶⁹. Del piacere racconta la figura di Tiresia che, avendo avuto *esperienza* dell'essere donna, sa che il suo piacere è infinitamente più grande di quello maschile, finendo accecato da Era, infuriata per il segreto svelato. Del dolore del parto, invece, racconta il corpo di Eracle, e del suo inglobamento è lettera la maternità di Zeus che, per generare Atena, inghiotte Metis, dando vita a una figlia virile e devota ai diritti del cittadino⁷⁰, dirimente presenza nel momento in cui la polis si istituisce nel rischio che comporta la protezione di un matricida. Loraux affianca a questa «incorporazione», il racconto vedico in cui Indra evita la nascita di un essere più forte di lui, insinuandosi nell'accoppiamento tra Sacrificio e Parola, diventando embrione e strappando alla nascita la matrice: «Parola non partorerà più». Lingua che non sarà più capace di rendere conto della differenza che la attraversa⁷¹. Infine, un'altra forma

⁶⁵ Cfr. *infra*, 4. *Il due del conflitto. Rimozione, assimilazione, ritorno del rimosso*.

⁶⁶ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 13.

⁶⁷ *Ivi*, p. 15.

⁶⁸ N. Loraux mostra come l'identità virile del cittadino si costruisca contro un'altra linea della tradizione greca, quella che pone «enclave» di femminile negli eroi dell'epopea e del mito, *ivi*, pp. 8 e 18.

⁶⁹ *Ivi*, p. 22, il riferimento è a PLATONE, *Repubblica*, V, 446-462.

⁷⁰ *Ivi*, p. 19.

⁷¹ *Ibidem*. Cfr. *infra*, 5. *La lingua divisa*.

dell'inclusione si trova nello spostamento metonimico delle caratteristiche del femminile all'anima dell'uomo greco. Esempio per eccellenza è il lavoro filosofico del Socrate platonico assimilato all'atto della levatrice, ma se ne trovano tracce anche nella *Repubblica*, là dove l'anima, prima di trovare riposo dai dolori del parto, erra come Io incinta dell'operato di Zeus (VI, 490b).

Il femminile, «operatore di differenza», insidia dunque le nette ripartizioni che l'uomo greco vuole istituire, ne gioca il controllo esercitato attraverso i discorsi di autorappresentazione, al pari della *stasis*⁷². Due operatori distinti, tra differenza e dissidio, che contemplanò però momenti di irruzione sullo stesso terreno, quando alla *stasis* partecipano le donne. A prima vista una situazione pienamente ossimorica, la guerra essendo affare di uomini. Ma la *stasis* non è la guerra, è irruzione di un altro tempo nel tempo storico e politico. Costatazione che viene innanzitutto diminuita nei suoi effetti, perché la *stasis* è la guerra «cattiva» – *dove tutto, qualsiasi orrore disumano, è possibile* – su cui si appunta il biasimo, la condanna. Rimane che è al momento della crisi virulenta del politico che le donne trovano il loro posto nel politico stesso⁷³. Si direbbe che accade per via di un apparentamento, di nuovo dalla parte della diminuzione o del peggiorativo, tra donne e conflitto, come con Elena, *eris* incarnata, o con Pandora, o ancora con l'attributo che Pindaro associa alla stessa *stasis*, «*aneira*», ostile ai maschi, attributo spettante alle Amazzoni nell'*Iliade*.

Ma è nel seguire Tuciddide e il suo resoconto della *stasis* esemplare di Corcira⁷⁴ che si rivelano a fondo «la forza stringente delle rappresentazioni greche della divisione, e la logica in virtù della quale la razza

⁷² *Ivi*, p. 22 e 24.

⁷³ «Tra la guerra civile e le donne c'è come un legame necessario e sempre verificabile», afferma Loraux, *ivi*, p. 284 e per quel «sempre verificabile» rimanda alla pratica della partecipazione delle donne alle sole guerre intestine dei Baruya in Nuova Guinea, documentata da M. GODELIER, *La production des grands hommes*, Fayard, Paris 1982, pp. 132 e 219. Potremmo ritradurre dicendo che è nel corso di eventi di crisi radicale del politico che le donne trovano un posto che non turba l'ordine costituito – proprio perché in crisi - che altrimenti costringerebbe alle operazioni di spostamento, negazione, rimozione, inclusione per incorporazione e inglobamento, che abbiamo visto fin qui.

⁷⁴ Sul valore di esemplarità, *ivi*, p. 286. Cfr. anche N. LORAUX, *Corcyre, 427 – Paris, 1871*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 31-60.

Il tema di Babel

delle donne, che ha diviso l'umanità in due, deve incontrare la *stasis*, che taglia in due la città»⁷⁵. Si trova così una prima precisazione, distinzione, offerta dal testo: le donne partecipano sì alla *stasis*, ma non appare che partecipino dell'orrore di questa. Tutt'altro, è sottolineata la violenza che devono farsi per partecipare, essendo la nota dominante la solidarietà al *demos*, come la solidarietà delle donne di Platea portata ai nemici chiusi in trappola come topi e destinati ad essere massacrati, nella forma di un'ascia con cui aprirsi una via di fuga. Eppure questa contrapposizione tra natura femminile e partecipazione delle donne alla lotta intestina, lascia una traccia che agisce come «operatore femminile», là dove nel testo gli *andres* della cittadinanza, in virtù del conflitto che nulla risparmia, che investe la città nel suo insieme, sono negati non sul loro stesso terreno, ma nella forma dell'«*anandros*», il non-uomo, il femminile⁷⁶.

Ecco dunque, non l'equivalenza, ma le interazioni che passano anche tra i due operatori conflitto/differenza. Loraux ci consegna un programma: pensare il due del politico significa «giocare una sull'altra queste due negazioni, quella del conflitto, quella del femminile (in ciascun caso, il termine marcato del binomio), entrambi operanti al servizio degli uomini e della pace civile»⁷⁷. «Il politico greco (più in generale il politico?)» si costituisce su queste negazioni reiterate, ogni volta rifondatrici⁷⁸.

La lingua divisa

Utilizzando la «vita silenziosa di donne stranieri e schiavi» come postazione d'ascolto dei silenzi del discorso esplicito, o delle zone che lo travalicano attraverso i rimandi tra reti di significato, utilizzando i due operatori del femminile e del conflitto e del loro lavoro sul politico, la lingua diventa sede e espressione delle partizioni all'opera nel corpo politico, «lingua in cui si annodano tanto una lotta che un'alleanza»⁷⁹. Se la *diaphorá* reca con il *di-* la traccia della divisione della città in

⁷⁵ EAD., *Les expériences de Tirésias*, cit., p. 285.

⁷⁶ *Ivi*, p. 288, il riferimento è a TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, III, 82.

⁷⁷ *Ivi*, p. 22.

⁷⁸ Cfr. *Ivi*, p. 7.

⁷⁹ EAD., *La città divisa*, cit., p. 161.

fazioni, in parti contrapposte, se la differenza dei sessi parla di una differenza nel suo portato di taglio (**sec*), di separazione, di impossibile *partizione*, la *stasis* appare nei testi come una parola che reca in sé le innumerevoli implicazioni di un operatore di differenza.

È innanzitutto un *Gegensinn*⁸⁰: *stasis* è «nome d'azione derivato dal verbo *histemi*. Sinonimo: *kinesis*, “movimento”, o meglio “agitazione”» e inoltre, nel vocabolario delle determinazioni dell'essere, appare come nome «dell'essere fermato, della stazione eretta nella sua immobilità»⁸¹. Pure lo stesso Platone, che nella *Repubblica* (IV, 436c-439b) perora contro la conciliazione dei contrari, nel *Sofista* utilizza la nozione «*kinesis stasimos*», un movimento fermo. Mentre, sottolinea Loraux, non utilizzerebbe mai l'inverso «*stasis kinete*», una presa di posizione in movimento, perché al filosofo, preoccupato tanto dell'essere quanto del politico, come anche a un orecchio greco, l'espressione suonerebbe come un pleonaso: «l'orecchio del cittadino sente risuonare per due volte il movimento»⁸². Le *Leggi* (V, 744d) intervengono a complicare ulteriormente il gioco duplice di movimento e di posizione, quando Platone per definire il male peggiore per una città preferisce il termine «*diastasis*» dove il suffisso *dia-* segnala il due della divisione, restituendo alla forma semplificata di *stasis* l'istanza dell'immobilità, palesando ulteriormente «la complicità di *stasis* con il fantasma dell'indivisibilità»⁸³.

Ma tuttavia qui non si tratta di una situazione, di un momento, del politico o dell'essere considerati come ambiti separati dell'indagine, ma di un principio – «i sostantivi in *-sis* sono nomi verbali che esprimono l'azione senza riferirla a nessun agente»⁸⁴ – che pare operare all'interno di entrambi.

È nel *Cratilo* che si manifesta, stavolta sul piano della lingua, l'intersezione tra politica, ontologia e natura – intersezione cosmologica – in cui si colloca la *stasis*. Il dialogo affronta la questione dei nomi e a un certo punto si tratta dei nomi che attengono alla quiete o al trasporto

⁸⁰ S. FREUD, *Significato opposto delle parole primordiali*, in ID., *Opere*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974, pp. 81-91.

⁸¹ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 174.

⁸² *Ivi*, p. 175.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 179, il rimando è a E. BENVENISTE, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Adrien Maisonneuve, Paris 1948, p. 80.

Il tema di Babel

(*phorá*). La discesa è fin dentro le parole, alle lettere, fino a renderle puri significanti, incarnati nei moti del corpo, della voce che li pronuncia. Così la *stasis* entra in scena come negazione del movimento (426d) e tuttavia, poco oltre, nell'attribuzione di un senso alle singole lettere, la *stasis* sembrerebbe poter partecipare a pieno titolo alle caratteristiche della lettera *sigma* che «chi pose i nomi» ha imitato nominando con le lettere spiranti «tutte le cose come il freddo, il bollente e il scuotersi e insomma lo scotimento» (427a). Ambivalenza radicale, irriducibile, «impersonale», come i fenomeni atmosferici dove, ancora una volta, ritroviamo la *stasis* dei venti, quella posizione dei venti evocata da Alceo, dove appare in piena luce come la posizione sia questione di forze, «o del loro rapporto, come quando si parla del momento di due forze, nell'annullarsi di movimenti opposti»⁸⁵. Blocco, fissazione del due che implica violenza: torniamo così alla *stasis* della città divisa.

Una digressione. Diff-/dis-, mes-, di-

- *Diff-*, da *déférance* «carattere che distingue una cosa dall'altra», 1200 ca.⁸⁶
- *Dis-*, prefisso che ha forza ora privativa, ora negativa, ora serve a indicare azione contraria a quella espressa dalla parola semplice, ora denota allontanamento, rimozione, distacco⁸⁷.
- *Mes-*, prefisso derivato dal germanico *miss-* (meno probabilmente dal latino *minus*) che indica il difetto, l'errore, lo sregolamento. «Trasformazione da un originario significato comparativo a uno negativo e peggiorativo»⁸⁸.
- *Entente*, si dice propriamente dell'interpretazione data a una parola equivoca e che può ricevere più significati⁸⁹.

⁸⁵ Ivi, p. 112.

⁸⁶ *Dictionnaire de L'Académie française*, (1762), p. 536.

⁸⁷ M. CORTELLAZZO, P. ZOLLI, *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Bologna, Zanichelli, 1999.

⁸⁸ H. MEIER, *Das Französische Präfix Mé(s) und Seine Romanischen Entsprechungen*, «Romanische Forschungen», 92, 4, 1980, p. 336.

⁸⁹ *Dictionnaire de L'Académie française*, (1762), p. 636.

- **deu-*, mancare, aver bisogno, cfr. il greco *deuteros*, mancante, secondo⁹⁰.
- *Dyo*, due. Accadico *tu''wu*, doppio, posto l'uno accanto all'altro, l'unità segnata accanto all'altra. Così *dis*, ritenuto da **dwis-*, cioè «due volte». In analogia con il sistema di segnare una unità accanto, a un lato dell'altra, il significato originario è «appresso, accanto, contro»⁹¹.

Il politico della differenza

L'operare del differenziale sul corpo politico prosegue nelle sue reti di significati e del lavoro che contemporanei e contemporanee di Loraux hanno colto all'intersezione con il suo lavoro.

Non si potrà dimenticare l'intreccio di incontri sulla questione del *différend*. Interamente collocato da Jean François Lyotard nel linguaggio, il linguaggio dell'ordine del discorso e dei suoi generi, il *différend* «a differenza di una lite, sarebbe un caso di conflitto tra due parti (almeno) che non può essere risolto in modo equo, per mancanza di una regola di giudizio applicabili alle due argomentazioni», postulando «1. l'impossibilità di evitare i conflitti (l'impossibilità dell'indifferenza) 2. l'assenza di un genere di discorso universale per dirimerli»⁹².

Diventa *différend des sexes* con Françoise Collin, che constata: «lo sconvolgimento del posto dei sessi implica una ristrutturazione profonda dei rapporti umani che tocca tanto il politico, quanto l'economico, il culturale, la filiazione e il libidinale», dove la trasformazione della differenza dei sessi in *différend* dei sessi, segnala una presa di parola, se non una presa di posizione, di un farsi parte⁹³. Per parte sua, Luce Irigaray, quasi

⁹⁰ *Indo-European Roots Index. The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4 ed., 2000.

⁹¹ G. SEMERANO, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 96.

⁹² J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Minuit, Paris 1983, pp. 9-10 (tr. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985).

⁹³ F. COLLIN, *Le différend des sexes, Pleins feux*, Paris 1999, p. 7. Cfr. EAD., *La disputa della differenza* in G. DUBY, M. PERROT, F. THEBAU (cura), *Storia delle donne. Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 306-343.

Il tema di Babel

a capovolgere il *diktat* della rimozione, pensando la differenza sessuale nella politica avrà da dire che «la democrazia comincia a due»⁹⁴.

Il *différend* abbandona il piano tutto e solo linguistico, facendosi *més-entente* con J. Rancière che riprende ma in discontinuità il lavoro di Lyotard, contestando proprio il linguaggio come dato di partenza del dissidio politico. Più materialisticamente, verrà rintracciata una differenza costituente tra chi ha voce e chi la cui voce si presenta alla stregua di rumore: partizione con cui il politico dell'antichità si separa dall'animalità, dal non politico. Il conflitto si sposta sul bordo del politico, sul versante dei «senza parte»⁹⁵. Se il conflitto è preso come operatore differenziale del politico, meno valorizzata è l'occasione del *différend* dei sessi, che non rimette in discussione il bordo del politico disegnato dai senza parte, perché pensato sul discrimine del lavoro/lavoro domestico⁹⁶. Infine, quel *demos* che in Grecia sembra non tollerare le partizioni del due, preferisce con Rancière farsi «vuoto», ritorno al futuro della *case vide* di strutturalista memoria⁹⁷.

Tornando un'ultima volta a Loraux, troviamo nelle sue pagine alcune indicazioni per pensare al politico e alla differenza in prospettiva, in quell'andirivieni, che lei stessa auspicava per il senso del proprio lavoro, tra antico e contemporaneo. Nella duplice passione che anima il suo lavoro per quegli operatori di differenza che sono il femminile e il conflitto, troviamo così l'indicazione del lavoro del politico perché il politico sia: il di-, più che il due statico, traccia dell'operare incessantemente rinnovato del due, che oscilla e tesse tra la quiete della presa di posizione, che muove nella contrapposizione e riavvicina nello scontro, e il movimento che separa gli animi nell'affrontamento, ma anche permette la dissoluzione di vincoli mal posti, irrigiditi.

L'autrice ci consegna ancora una volta il lavoro del differenziale in-

⁹⁴ L. IRIGARAY, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

⁹⁵ J. RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, tr. it., *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007, p. 35.

⁹⁶ *Ivi*, pp. 51 e 59.

⁹⁷ *Ivi*, p. 29. Cfr. anche E. LACLAU, *Why do empty signifiers matter to politics*, in J. WEEKS (ed.) *The Lesser Evil and the Greater Good*, Rivers Oram, London 1994. Per una concezione della differenza sessuale come spazio di intervallo e tensione e una discussione della *case vide*, cfr. F. GIARDINI, *Relazioni*, Luca Sossella, Roma 2004, pp. 43-65.

dagando la peculiare natura del legame sociale nel politico greco, un legame stretto, «un tessuto molto fitto», «una sorta di intreccio perfetto» ma a rischio, poiché «giorno dopo giorno è necessario legare, annodare, tessere, aggiustare la pace cittadina». È nella lingua che non si assesta sulla partizione statica e ordinata dell'Uno e del molteplice, che si trova il movimento che annoda una lotta e un'alleanza⁹⁸.

- *Lye*: il nome che i poeti Alceo e Pindaro danno alla *stasis*, alla lettera «scioglimento». La *stasis* è «principio dissolvente».
- *Dia-lyo*: attività del cardatore che dipana la matassa ingarbugliata, è «arte del separare», nel lessico politico è dell'ordine delle catastrofi, indica la frantumazione di una comunità o la rottura della pace. È però anche parola che indica la fine delle sventure, che sia una guerra o una *stasis*⁹⁹.

Scioglimenti che indicano la frattura e la riconciliazione: «come se ci si potesse riconciliare solo nella modalità della rottura»¹⁰⁰, «per salvare la comunità, occorre impegnarsi a *sciogliere ciò che dissocia*»¹⁰¹.

La divisione, la partizione appare allora come ciò che «contribuisce a fondare il politico proprio in quanto comune», a partire dal due produce *dell'uno* – contingente, parziale, a patto di un lavoro del e sul due «giorno per giorno». Figura del movimento del due che produce un'unità contingente è il *kikeon*, bevanda dei misteri di Eleusi, fatta di farina d'orzo e d'acqua, che Eraclito agita per poi bere in silenzio, in risposta ai suoi concittadini che gli chiedono un parere sulla concordia civica. Conclude Loraux: «anche il *kikeon* si decompone se non è agitato (Eraclito, B 125 DK) [...] la salvezza della città implica il movimento [...] la concordia non ha nulla di statico»¹⁰².

⁹⁸ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 160. I passi che seguono sono tratti dal capitolo «Il legame nella divisione», in *op. cit.*, pp. 159-198.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 161-162.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 163.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 164.

¹⁰² *Ivi*, pp. 179-181.

**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**

Federica Castelli

*L'escluso che sempre ritorna.
Conflitto, divisione e differenza*

Abstract:

This paper aims to be a first and brief introduction to Nicole Loraux's studies on the Athenian *polis* of the Vth century. Namely, it tries to depict the image of the city, ideologically portrayed as *He Polis*, Loraux has described in her analysis: an ideological city, born from division but always fighting against it. A city resorting to several strategies in order to maintain safe its civic image: from official discourses to myths, from funeral orations to the open censorship and control of civic memory. A divided, conflictual city, where division acts like a bond, rooted in difference and in the opposition between the Self and the Other, political and not-political. But still, through several dispositifs, able to present itself to its citizen as one, homogeneous, in peace, eternal. What is excluded from this civic vision – namely: women, *stásis*, bodies, and remembrance – cannot be permanently erased. It always comes back, since the Athenian city has a constitutive bond with it.

Key-words: Conflict; *Polis*; Athens; Loraux; Women; Oblivion; *stásis*

Condensare il lavoro di Nicole Loraux in poche pagine non è un'impresa semplice. Non solo per la vastità delle tematiche che i suoi studi affrontano, che costringe ogni contributo che voglia renderne conto a una inaggiungibile incompletezza e parzialità. Ciò che davvero costituisce un impedimento a una restituzione rigorosa e accademicamente accurata delle analisi di Loraux è la ricchezza di un metodo che si radica nel rifiuto di ogni prudenza accademica, di ogni chiusura nello specialismo, con audacia, passione e curiosità di studiosa 'irrequieta e indisciplinata'. È l'impossibilità di circoscrivere un pensiero che esegue movimenti ininterrotti tra le discipline storiche, antropologiche, psicologiche, in un approccio

variegato e ricco in cui tutte le griglie di comprensione predefinite vengono fatte saltare. A partire da questo gioco di saperi, prospettive e suggestioni, nasce un pensiero agile, che sa disfarsi del dogma dell'autorità e dei vincoli delle discipline; un pensiero che è puro movimento e che è difficile cristallizzare.

Avvicinarsi all'Antichità con Nicole Loraux significa rinunciare a molte delle consuete sicurezze di storici e antichisti, a cominciare dall'idea di storia come espressione nitida della realtà dei fatti¹; significa allontanarsi dalla convinzione che il reale sia trasparente, così come dall'idea che esistano documenti 'puri'; significa rinunciare ad aggrapparsi a qualsiasi autorità, alla ricerca di una sapere che deborda le concettualizzazioni rigide; significa «rinunciare a Tucidide» e alle sue pretese di oggettività², consapevoli che la storia è attraversata da conflitti e contraddizioni, e recuperare così ciò che egli rifiuta – la poesia, il mito, le narrazioni –, indagando nelle pieghe della storia ufficiale alla ricerca di ciò che la narrazione 'razionale' ha estromesso; significa mettere in gioco la pratica dell'anacronismo controllato come re-invenzione della distanza e della promessa d'alterità della Grecia antica, al fine di mettere in evidenza le discrepanze tra il modo in cui oggi utilizziamo l'Antichità e la realtà dei suoi funzionamenti³.

Lontana da Tucidide, e dalla riduzione delle fonti storiche ai soli documenti ufficiali, Nicole Loraux si addentra nella storia greca indagando i recessi, esplorando i suoi non detti, interrogando l'immaginario sociale. Risulta chiaro come il lavoro di Loraux non sia di interesse solo per storici e antropologi dell'Antichità, ma riesca a interloquire con diversi piani del pensiero e diverse temporalità storiche. Nonostante i suoi

¹ Cfr. N. LORAUX, *Thucydide n'est pas un collègue*, in «Quaderni di Storia», n. 12, 1980, pp. 55-81.

² EAD., *Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse*, in «Metis», n. 1, 1986, cit. p. 140.

³ Cfr. EAD., *Éloge de l'anachronisme in histoire*, in EAD., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre e l'utopie*, Seuil, Paris 2005, pp. 173-190. L'anacronismo controllato crea un movimento di andirivieni tra passato e presente non in virtù del riconoscimento di un presunto debito che la modernità intratterrebbe con la dimensione originaria – almeno in senso normativo – della democrazia ateniese. Al contrario, si lega all'idea che vi sia totale estraneità ermeneutica rispetto al V secolo greco. L'anacronismo controllato corrisponde all'«andare verso il passato con delle domande del presente per tornare verso il presente», *Ivi*, cit. p. 179 [traduzione mia].

Il tema di Babel

studi si concentrino soprattutto sull'Atene del V secolo, le categorie del suo pensiero spesso riescono a trovare senso in un orizzonte temporale molto più ampio. Seguendo le analisi di Loraux sulla *polis* ateniese, infatti, è possibile scorgere con puntualità e nitidezza alcune dinamiche del politico che sembrano porsi come costanti, toccando persino i nostri giorni. Tra queste dinamiche, spicca quella 'tendenza all'Uno civico', come Loraux stessa la definisce, da cui il corpo sociale, in modo quasi costante, fa discendere la propria autorappresentazione, le proprie distinzioni, tassonomie e ruoli. Una dialettica tra il Sé e il proprio Altro – che, attraverso processi di inclusione/esclusione/normalizzazione, costituisce le comunità e le identità politiche – a cui nemmeno i nostri spazi pubblici contemporanei sembrano riuscire a sottrarsi.

L'idea di democrazia elaborata dalla *polis* ateniese, che il moderno ha scelto di ereditare come norma, si struttura attraverso una dialettica oppositiva, cristallina ma – si vedrà – in continuo movimento, che traccia divisioni nette tra ciò che viene ritenuto proprio dello spazio politico e ciò che da esso è escluso. In questo movimento di costruzione del Sé in rapporto alla propria alterità, quest'ultima non può mai venir meno. Perdendo l'Altro, inglobandolo o eliminandolo completamente, il Sé non potrebbe affermare la propria identità in alcun modo. Così, i termini della relazione si avvicinano e si separano, in un modo mai definitivo⁴. La differenza è sempre riassorbita, resa funzionale, normata, oppure obliata. In questo continuo movimento di messa a distanza e riassorbimento, che si fonda su una differenza irriducibile e non ricomponibile, e in cui il Sé trova se stesso solo nel rapporto con l'alterità⁵, il mondo greco costruisce la propria percezione di sé.

A partire da questo inesauribile movimento dialettico nasce un'immagine dello spazio civico omogenea, unitaria, dai contorni ben definiti. La città – trascesa in *He polis*, figura identitaria, astratta – avvia la costruzione dell'immagine di sé come realtà totale, senza resti, producendo un'ideologia dell'Uno civico, veicolata dalle istituzioni e

⁴ Cfr. EAD., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma 1998, pp. 85-113 (ed. orig., *Né de la Terre*, Éditions du Seuil, Parigi 1996).

⁵ Cfr. F. GIARDINI, *Le parole del contr'Uno. Nicole Loraux*, in Laura Sanò (cura), *Il destino di Prometeo. Razionalità, tecnica, conflitto*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 213-232.

dal discorso ufficiale, che insinua le rappresentazioni e l'immaginario sociale. *He polis* è il nome dell'ipostatizzazione della città, in cui Atene perde le proprie caratteristiche contingenti e assume agli occhi dei suoi membri i tratti di un'esistenza autonoma. «La Città ha deciso, la Città ha fatto»: dai testi ufficiali fino alle rappresentazioni quotidiane la *polis* diviene soggetto, al punto da poterle attribuire persino un'anima⁶. Paradigma e *telos* di ogni singolo cittadino, la Città è soprattutto una realtà trascendente ogni specificità, ogni connotazione concreta e che, in tal senso, racchiude ogni ruolo sociale: quello di madre, padre, figlio, guardiano⁷. Una *polis* in pace, che supera conflitti e divisioni grazie nell'isonomia civica e grazie all'uguaglianza garantita dall'autoctonia – stabilita dal mito – dei suoi cittadini; una *polis Una*: città totalitaria e ideologica che soffoca nella de-realizzazione ogni realtà estranea alla propria rappresentazione. *He polis* si radica in un diniego della storicità concreta, nel tentativo di costruire qualcosa di sempre identico nel tempo, che sia al di là degli eventi e dei processi di cambiamento; la *polis* procede così a rimuovere gli elementi di disturbo nell'*aei* civico, tempo ripetitivo e perpetuo della Città attraverso le ere.

L'ideologia civica tende a mantenere con tutti i mezzi la propria immagine di unità e coesione, relegando nella sfera dell'antipolitico le narrazioni e i luoghi del discorso che ne mettono in discussione i termini. In questo movimento, Atene delimita i propri confini, collocando 'l'Altro' ai bordi del politico: esiliato, escluso, ma mai eliminato. Il legame non può essere reciso, anche se la tentazione di annessione è grande e costante⁸. Allontanato ed esiliato, l'escluso ritorna sempre.

Il due e la divisione vengono costantemente negati, obliati, derealizzati, siano essi il due della differenza sessuale, rappresentata materialmente dalla scomoda presenza della donna nella città, o la divisione in

⁶ LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. di S. Marchesoni, Neri Pozza, Vicenza 2006, pp. 140-141 (ed. orig., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997).

⁷ Cfr. EAD., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Éditions EHESS-Mouton, Paris-La Haye 1981.

⁸ «[...] nella sua circolarità, il discorso autoctono è fragile perché ha per definizione bisogno degli altri, non foss'altro che per rigettarli nel non-essere». EAD., *Nati dalla terra*, cit., p. 91.

Il tema di Babel

fazioni, la presa di posizione, il conflitto che spacca in due la città nel momento dello scontro intestino: la *stásis*.

Nel gioco tra identità e alterità la differenza sessuale assume per Nicole Loraux un ruolo assolutamente dirimente, ponendosi come l'opposizione fondamentale in base alla quale il politico greco struttura e organizza il proprio *logos*. Ben oltre il dato biologico, la differenza tra maschile e femminile viene ad essere investita di forti significazioni sociali, fino a diventare viatico della tassonomia e della struttura civica. Per questo, sostiene Loraux, solo a partire dalla messa a tema della differenza sessuale è possibile indagare lo spazio politico nella sua realtà più profonda e nelle sue ambiguità costitutive. Nell'operazione che fonda lo spazio civico, questo è portato a coincidere interamente con la componente maschile della società. Il discorso della *polis* è uno soltanto, quello dell'*anèr*.

Se l'ordine dello spazio civico può essere garantito solo dall'omogeneità, la differenza uomo-donna diviene il polo del disordine in massimo grado⁹. La presenza delle donne suggerisce l'impossibilità di sintesi in unità e ricorda alla Città l'imprescindibilità della divisione. La differenza sessuale rappresenta una dolorosa cicatrice, che nel discorso ufficiale deve essere normalizzata, obliata, inglobata in una solida tassonomia di ruoli e luoghi. Se, da un lato, leggi riproduttive e la parentela rivelano all'uomo greco l'impossibilità di spingersi fino alla completa esclusione della componente femminile dalla *polis*, dall'altro il pensiero civico corre ai ripari e, attraverso il mito e le narrazioni, la realtà sociale delle donne viene normata attraverso pratiche di esclusione e de-realizzazione che la privano di consistenza politica. La controversa presenza femminile all'interno dello spazio civico viene così fatta coincidere con il ruolo materno. La donna, «causa di tutti i mali», è una maledizione necessaria, fondamentale alla sopravvivenza della città attraverso le ere¹⁰.

⁹ Basti pensare al mito della sua apparizione della storia. La donna coincide con la scoperta di una condizione umana irreparabilmente scissa, fondata nel due. Attraverso la donna, la dualità si insinua nella realtà, e la condizione umana si ritrova irrimediabilmente radicata nella divisione. Cfr. EAD., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris, 1981.

¹⁰ Divenendo madre, infatti, la donna adempie al proprio ruolo nella società, garantendo la continuazione della stirpe e del nome. Così, commenta Loraux, mettere al

Quella delle donne ad Atene è una cittadinanza 'latente', percepibile solo in negativo; sempre in relazione e confronto con l'esistenza politica dell'uomo greco, la donna entra nel discorso della Città solo attraverso il matrimonio e la riproduzione, come moglie e madre di un ateniese¹¹. Sempre detta dal discorso civico, racconto al maschile sul maschile, e integrata nel corpo civico esclusivamente per il suo ruolo riproduttivo, la vita delle donne ateniesi diviene per la ricerca storica percepibile solo in filigrana, attraverso l'amato, il marito, il figlio, o l'uccisore. Cosa resta di tutta l'esperienza del femminile che il pensiero greco non descrive in termini di negazione e derealizzazione?

Il femminile si trova, spiega Loraux, nell'uomo greco¹².

Derealizzazione e neutralizzazione attraverso il racconto, il mito, il linguaggio: in un gioco di simmetrie e rovesciamenti il due è nemico e strategia, fuori e dentro il discorso civico. La dicotomia e la polarizzazione terrorizzano l'Uno civico ma allo stesso tempo ne permettono l'esistenza. Questo gioco è evidente nella doppia (e opposta) immagine del conflitto su cui la Città si articola.

Se, da un lato, la *polis* in pace con se stessa – i cui cittadini sono parte di una stessa, unica, armoniosa famiglia retta dall'ordinato procedere delle istituzioni civili – viene a costituirsi anche a partire dal suo essere città combattente, impegnata in sanguinose ma valorose guerre contro le altre *poleis*, è anche vero che questa doppia immagine della città – in

mondo cittadini ateniesi rappresenta un'imposta alla città che il femminile è chiamato a versare. Cfr. EAD., *Le madri in lutto*, trad. it. di M.P. Guidobaldi, Laterza, Bari 1991 (ed. orig., *Les mères en deuil*, Éditions du Seuil, Parigi 1990).

¹¹ La donna è ritenuta a tal punto impolitica dal discorso ufficiale, che la sua inesistenza in quanto membro della *polis* viene sanzionata dalla Città persino nella lingua. La donna di Atene, infatti, non ha un nome per dirsi. Nella lingua greca non esistono 'donne ateniesi', ma esclusivamente 'donne di Atene'. EAD., *Les enfants d'Athéna*, cit.

¹² Su questo punto il pensiero classico si trova, commenta Loraux, di fronte a una doppia tradizione. Mentre il pensiero civico esalta una *andreia* pura, intatta, una virilità immune da qualsiasi riferimento al discorso sul femminile, è possibile scorgere una tradizione altra rispetto al *logos* della Città che, in alcune rappresentazioni, come in quelle dell'epopea o della leggenda eroica, si manifesta nell'attribuzione di un piena virilità solo all'uomo che abbia saputo accogliere in sé il femminile e la corporeità. Questa tradizione presenta il modello del maschio virile come completato dalla componente femminile, la quale contemporaneamente sfuma e rafforza l'*andreia*. Cfr. EAD., *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. orig., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Editions Gallimard, Paris 1989).

Il tema di Babel

pace all'interno e in guerra al proprio esterno – poggia a sua volta la divisione in un versante buono e uno meno buono del conflitto¹³. L'ideologia civica colloca la *stásis* – il conflitto intestino – in opposizione alla guerra legittima e gloriosa (*pólemos*) all'esterno delle mura civiche¹⁴. Si proietta così il conflitto al proprio esterno, permettendo all'immaginario civico di costruire l'immagine della Città come unità omogenea in un tempo eterno di prosperità e pace¹⁵.

Contrariamente a *pólemos*, *stásis* è ritenuta estranea al funzionamento civico e allo spazio politico: calamità che colpisce dall'esterno, la *stásis* è flagello (*loimos*), malattia della *polis*¹⁶. *Stásis* è il nome della sedizione, della la fazione, della presa di posizione che divide.

Come la donna, la *stásis* rappresenta nel discorso civico il paradigma dell'ambivalenza: collocandosi tra caos e ordine, movimento e quiete, costringe a pensare contemporaneamente l'immobilità e l'insurrezione¹⁷.

¹³ La chiave di lettura con la quale Nicole Loraux si accosta all'analisi del conflitto intestino all'interno del corpo politico classico si allontana dalle letture socio-economiche che caratterizzano le interpretazioni date al conflitto da alcuni studiosi marxisti, in cui l'analisi della *stásis* viene a coincidere con conflitti d'interesse economico. Il ricorso alla parola *stásis*, commenta Loraux, sembra essere focalizzato, nel pensiero politico classico, più sulla presa di posizione delle forze in lotta che sulla loro determinazione sociale. Cfr. EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 35.

¹⁴ Tranne in alcuni casi, in cui l'una sembra alimentare e rinforzare l'altra. Cfr. EAD., *Corcyre, 427 - Paris, 1871*, in EAD. *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 31-60. La prima traduzione in lingua italiana di questo testo, da me curata, si trova all'interno del presente numero di Babel.

¹⁵ Sullo sfondo di questa opposizione si erge la Città in pace, indivisibile. Il conflitto viene collocato fuori dalle mura civiche, sotto la protezione di Atena, dea vergine e combattente che guida il proprio popolo nella battaglia, un popolo che Eschilo nelle *Eumenidi* chiama *stratos*, esercito. Le *Eumenidi* rappresentano un documento interessante: la tragedia intreccia discorso civico, conflitto e femminile, mettendo in scena il proliferare del crimine all'interno della famiglia, che sfuma nell'idea di famiglia civica, nella Città come legame tra fratelli. La vicenda tragica dell'*Oresteia* e la lieta conclusione che vede le Erinni, portatrici di vendetta, sangue, odio all'interno del suolo civico, trasformate in Benevole, permette di svelare un procedimento implicito dell'immaginario greco per cui la componente conflittuale della società viene sempre superata dalle pratiche civiche della *polis*. Cfr. EAD., *La città divisa*, cit., p. 81.

¹⁶ Cfr. nota 19. Cfr. anche F. CASTELLI, *Il pensiero politico di Nicole Loraux*, Iaph Italia, Roma 2016.

¹⁷ Nella lingua viene alla luce il legame nascosto che tiene assieme la stabilità (del corpo civico) con la lotta e la divisione. Tale legame si rintraccia nella doppia valenza del termine *stásis*. *Stásis* è infatti nome di azione derivato da *Hístemi*, il cui significato indica un movimento, agitazione; ma in realtà, contemporaneamente, anche la posizione, l'immobilità. Il suo nome tiene dunque insieme la fissità del Medesimo e

Come la donna, il conflitto intestino rappresenta un pericolo per l'ordine del discorso civico. Per la *polis* la violenza è sempre superata dalle istituzioni e dalle pratiche politiche. Nella *polis* egualitaria del consenso, radicata nel *meson* – «luogo geometrico di una vita politica senza scosse»¹⁸ garantito dall'intercambiabilità dei cittadini ateniesi, tutti simili tra loro – il conflitto viene sempre superato. In uno schema evolutivo dal disordine all'ordine e che si conclude sempre con la vittoria della concordia, il dissidio viene solitamente posto all'origine di una situazione pre-politica. Una spaccatura che, una volta sanata nella Città unita, non può che ripresentarsi sotto forma di disfunzione e di malattia¹⁹. Per questo, la *stásis* rappresenta una pericolosa messa in discussione dell'armonia che le pratiche democratiche e l'isonomia dichiarano di garantire.

Il conflitto intestino viene negato già dal mito dell'autoctonia, che assegna ai cittadini un naturale legame di fratellanza; in virtù di questo legame ogni conflitto è, certamente, una catastrofe del corpo civico, ma, comunque, una catastrofe sempre provvisoria, giacché la fratellanza civica destina la *polis* alla riappacificazione finale²⁰. La *stásis* è innaturale, perversione del legame civico, degenerazione, regressione allo stato pre-politico e alla bestialità dell'uomo. Alla socialità positiva che costituisce la vita in comune, all'intimità tra cittadini, sostituisce il legame tra faziosi, l'*andreaia philetairos*, lo snaturato rapporto tra congiurati che prende il

l'esplosione della divisione in due, la contraddizione del movimento e dell'arresto, la tensione tra la posizione e l'insurrezione, come a sottolineare la tensione emblematica tra il Sé e l'Altro nel pensiero greco. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 123.

¹⁸ EAD., *La città divisa*, cit., p. 109.

¹⁹ Nel pensiero civico, la *stásis* è *loimos*, catastrofe che si abbatte sull'umanità come un flagello; in più rari casi, essa viene descritta come distruzione, *phthora*, degenerazione del politico. Come in una malattia, nella tradizione classica anche nel caso di una *stásis* il terribile viene dall'esterno; come nel caso di una malattia, essa porta con sé la catastrofe dei comportamenti civili, dei valori etici e religiosi. EAD., *Un absent de l'histoire?*, in «Métis», n. 12, 1997, p. 247.

²⁰ In questo senso risulta dirimente interrogarsi persino sugli usi dei verbi che indicano il conflitto, laddove il costante uso del riflessivo (noi facciamo guerra a noi stessi) anziché del reciproco (noi ci facciamo guerra a vicenda) del verbo *stasiazó* è profondamente rivelatorio. Allo stesso modo, il frequente ricorso del termine riflessivo *autos* all'interno dei racconti di *stásis* non fa, commenta Loraux, che mettere in rilievo la permanenza del sé a se stesso, agli antipodi di ogni rapporto di alterità all'interno del corpo civico. Come se, combattendosi tra di loro, i cittadini in lotta non stessero che combattendo se stessi. EAD., *La main d'Antigone*, in «Métis», n. 1, 1986, p. 170.

Il tema di Babel

posto dell'audacia virile degli opliti sul campo di battaglia.

La *stásis* e il femminile, che Loraux indica come gli operatori del politico greco, si intrecciano e si sovrappongono all'interno del discorso ufficiale. Il legame tra il conflitto intestino – conflitto 'nella famiglia' – e le donne ricorre in numerose immagini, racconti, miti, e persino nei resoconti storici²¹.

A questo intreccio la retorica ufficiale aggiunge un terzo elemento, anch'esso problematico nel quadro dell'ideologia civica: il corpo.

Corpo e femminile si legano in virtù della coincidenza retorica tra femminile e riproduzione, che rende la donna figura per eccellenza di quel corpo – materiale, mortale, legato alla necessità, alla natura, alla malattia e alle ferite – che i combattenti ateniesi hanno abbandonato in nome dell'*andreia* civica. All'uomo spetta infatti il corpo atletico, senza carne, puramente ideale del cittadino in armi²². In tempo di pace, il corpo dell'uomo è un semplice supporto della vita cittadina, il *soma autarkes* che gode della dolcezza della vita politica; in guerra, è il pegno attraverso il quale realizzare la propria cittadinanza²³. La Grecia classica guarda al corpo del cittadino con diffidenza e a volte con ripugnanza, in un rifiuto della fisicità reale che si realizza nella figura dell'*andreia* come morte in guerra. Sulla base dell'esclusione della materialità del corpo maschile dall'esperienza civica e della sua caratterizzazione come dono e pegno alla città, il cittadino si ritrova privo della dimensione corporea, che la tradizione trasferisce sul femminile. Inoltre, poiché l'*andreia* è sacrificio di sé che assicura la vita della comunità e tesse la gloria di Atene, il discorso civico non sa cosa fare di quei corpi che la guerra ha ferito o reso invalidi, ma che sono ancora vivi. Essi non trovano spazio, non trovano parole; rientreranno nel discorso solo nel momento in cui la guerra valorosa e maschile lascerà spazio alla lotta fratricida e orrenda della *stásis*: in quel momento il racconto degli storici potrà finalmente soffermarsi sulle orribili ferite,

²¹ Cfr. TUCIDIDE, *La Guerra del Peloponneso*, III, 74 -1. «E di fatto, non appena l'ordine civico si incrina, appaiono le donne». LORAUX, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p. XXII.

²² Cfr. EAD., *Ferite di virilità*, in EAD., *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 96-97 (ed. orig., *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris 1985). Il saggio rappresenta un'appendice all'edizione italiana del testo.

²³ EAD., *Un absent de l'histoire?*, cit., p. 226.

sulle torture, sulle mutilazioni, per poter meglio far risaltare l'orrore del conflitto intestino²⁴.

A partire da questo gioco di opposizioni, l'identità del cittadino trova la propria definizione nella figura ben precisa del maschio, adulto, libero, autoctono. Il discorso civico ricorre a numerose e interessanti strategie – che vanno dalle pratiche di derealizzazione tramite la retorica ufficiale all'uso strumentale del mito, dall'oblio comandato e istituzionalizzato del conflitto al divieto del lutto e al controllo della memoria civica – in cui tutto ciò che sembra poter fungere da supporto all'ideologia civica, viene incanalato, utilizzato e sorvegliato dal discorso ufficiale.

Le narrazioni mitiche ed eroiche rappresentano un passaggio fondamentale e di straordinaria ricchezza per chi, come noi assieme a Loraux, è alla ricerca di una storia greca fatta di corpi, storie, discorsi e immaginari, al di là dei soli documenti ufficiali. Nel mito si suggellano infatti ruoli e funzioni sociali, che autorizzano e giustificano l'identità della società. Stabilendo le esclusioni e le dicotomie che circoscrivono l'identità del cittadino, il mito media tra *He polis* ed i suoi uomini, fondando l'ordine civico, e costituendone la cornice di riferimento in un andirivieni tra presente civico e passato mitico in una costante sovrapposizione di azione e ripetizione²⁵.

Miti quali quello dell'autoctonia pongono le basi dell'identità civica ateniese²⁶. Nel mito dell'autoctonia, infatti, la *polis* mette a tema la propria relazione tra sé e l'alterità, elaborando divisioni nette. Dall'idea di cittadini tutti uguali, nati direttamente dal suolo ateniese, la città deriva il proprio 'naturale' carattere democratico. I cittadini, tutti uomini, sono uguali per nascita, fratelli, e contemporaneamente, simili ed intercambiabili tra loro, e godono tutti degli stessi diritti. In questo senso,

²⁴ Come il corpo ferito, anche il corpo malato viene neutralizzato dal *logos* della Città. Il corpo malato, tanto quanto il corpo mutilato, rappresenta per la *polis* l'impoliticità di una regressione del cittadino al proprio *soma*, alla propria identità singolare, portando l'uomo politico ad identificarsi non più con la totalità del corpo civico e della comunità, ma con se stesso in quanto radicato nella propria presenza e nella propria interiorità corporea. *Ivi*, p. 252.

²⁵ Cfr. EAD., *Nati dalla terra*, cit. Cfr. EAD., *Le mythe. Cités grecques*, in Y. BONNEFOY (a cura di), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, 1981 Flammarion, vol. I, pp. 203-209.

²⁶ Infatti, commenta Nicole Loraux, «[...] per una collettività greca, niente vi è di più attuale dell'origine, poiché nulla serve meglio agli interessi del presente». EAD., *Nati dalla terra*, cit., p. 44.

Il tema di Babel

il legame tra *eugeneia* e garanzia dell'ordine democratico è diretto ed evidente. Allo stesso tempo, i cittadini restano legati al suolo che li ha generati, a cui devono la vita: nessuno può tirarsi indietro dalla difesa della propria terra e delle proprie istituzioni, sul campo di battaglia come in assemblea. Per via di questa origine esemplare, i cittadini sono infine 'naturalmente' distinti da tutti gli altri Greci, dagli stranieri e dalle donne. La comunità politica può così dirsi una, unita, omogenea, democratica.

La 'famiglia civica' neutralizza contemporaneamente sia il conflitto che minaccia l'ordine della *polis*, sia la donna in quanto portatrice di differenza. Non senza un paradossale ritorno: infatti, lo stesso sangue che assicura il legame all'interno della parentela, *haima*, si ribalta nel sangue dell'assassinio senza nemmeno mutare il proprio nome, come se l'ambiguità del legame di sangue tra cittadini fosse evidente fin dai suoi sintagmi. «È la *stásis emphylos* della poesia arcaica, espressione formulare in cui è ben difficile decidere se la famiglia sia evocata per ciò che essa effettivamente condivide con la guerra civile o al contrario per meglio far risaltare lo scandalo di una guerra in cui ci si affronta tra parenti»²⁷. Tale ambigua vicinanza tra la *stásis* e la famiglia trova spazio nell'orizzonte tragico, in cui quasi ogni autore sembra aver colto l'evidenza della loro connessione. Alla Città dunque non rimarrebbe che contenere la famiglia e il legame di sangue attraverso l'idea della 'famiglia civica', e prevenire così la *stásis*, mentre la scena tragica disloca il dissidio altrove, in un tempo e luogo lontani.

La stessa logica si ritrova al cuore dell'orazione funebre al Ceramico, attraverso la quale *He polis* e i suoi cittadini vengono innalzati a paradigmi. Nata probabilmente attorno al 460 a.C., con la democrazia di Clistene ed Efialte, l'istituzione dell'orazione funebre trova immediatamente un impiego ideologico. Puntando sulla propria superiorità e sull'elogio del suolo civico che ha dato vita ai valorosi cittadini morti per la propria terra, Atene combatte nel proprio cimitero tanto quanto sul campo di battaglia. Questa funzionalizzazione della morte del combattente va però di pari passo con la censura e il divieto di lutto privato, esperienza ritenuta veicolo di risentimento, di odio e dunque di sedizione.

²⁷ EAD., *La main d'Antigone*, in «Métis», n. 1, 1986, p. 179.

La città depotenzia tale rischio, implicito nella stessa memoria, attraverso due strategie fondamentali: la sublimazione politica nel discorso ufficiale che elogia pubblicamente i morti regolando gli accessi di dolore privati dei familiari, soprattutto delle donne²⁸ e il teatro, in cui il lutto, si è visto, viene fatto defluire in lacrime riservate a vicende lontane²⁹.

Il teatro, in particolar modo la tragedia, si fa carico di ciò che la politica esclude dai propri luoghi, reintegrandolo nello spazio civico in forma neutralizzata e funzionalizzata³⁰. Il teatro e la tragedia portano sulla scena il «legame della divisione»³¹ che per Loraux rappresenta il cuore originario di ogni spazio condiviso, e che l'ideologia civica ateniese maschera nella concordia. Tutto questo, ovviamente, a una condizione ben precisa: volgere le spalle al presente, dislocare la narrazione nello spazio e nel tempo, porre una distanza ben precisa tra il Sé e l'Altro. La tragedia esprime in un contesto ufficiale e socialmente controllato gli elementi che il discorso civico non può ammettere, permettendo alla Città di conciliare la prescrizione della dimenticanza, per Loraux pratica politica greca per eccellenza, e la messa in scena del lutto che risveglia la memoria, e di tutto ciò che resiste all'ingerenza della città³².

²⁸ Cfr. EAD., *Le madri in lutto*, cit.

²⁹ EAD., *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, trad. it. di M. Guerra, Einaudi, Torino 2001, p. 32 (ed. orig., *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard, Paris 1999).

³⁰ *Ivi*, p. 25.

³¹ EAD., *La città divisa*, cit.

³² Il controllo sociale della memoria civica è esplicito in casi come quello della rappresentazione teatrale della presa di Mileto portata in scena da Frinico, in seguito vietata dalla Città per aver trasgredito al dovere civico di non rievocare le sventure. Portando sulla scena avvenimenti recenti della storia ateniese, il testo toccava la Città troppo da vicino ricordando pesanti sconfitte. Si racconta che durante la messa in scena l'intero pubblico scoppiò in lacrime, colto da un eccesso di *pathos* che la vicinanza temporale e spaziale degli eventi avevano contribuito ad accentuare. Nel caso di Frinico l'interdizione della memoria venne proclamata in modo pubblico e solenne, divenendo paradigmatica. I cittadini inflissero al poeta una multa di mille dracme e ogni ulteriore rappresentazione dell'opera venne proibita. Da quel momento le sofferenze portate in scena dalla tragedia sarebbero state tali solo per i suoi personaggi. Quel giorno, commenta Nicole Loraux, può esser definito come «il giorno in cui la democrazia ateniese ha deciso di porre un limite all'espressione del lutto nella tragedia» (LORAUX, *La voce addolorata*, cit., p. 73), imponendo alle successive rappresentazioni una dislocazione spazio-temporale che rendesse impossibile ogni immedesimazione. Quel giorno, all'inizio del V secolo, in modo ufficiale e manifesto, venne a tutti proibito il ricordo del cordoglio civico e si diede avvio ad una sorveglianza oculata della memoria cittadina.

Il tema di Babel

La pratica politica della dimenticanza è ciò che maggiormente garantisce il discorso dell'Uno e dell'identità dello spazio civico ateniese³³. *He polis*, si è visto, è sempre impegnata, attraverso molteplici strategie e pratiche, a negare i propri conflitti, le proprie spaccature, negando in questo senso se stessa, «come se la memoria della città si fondasse sull'oblio del politico in quanto tale»³⁴. «La politica è fare come se non fosse successo nulla»³⁵: se la politica, come sostengono Isocrate e Aristotele, è davvero ciò che comincia dove finisce la vendetta, allora la negazione della divisione e del conflitto attraverso il controllo della memoria e la dimenticanza istituzionalizzata devono essere innalzate a pratiche politiche fondamentali. L'Oblio assume il ruolo di valore civico, fino alla coincidenza dell'aggettivo *politikos* con «colui che è capace di dimenticare». 'Politico' è infatti il dio Poseidone che, sconfitto da Atena nella contesa per il dominio dell'Attica, abbandona ogni risentimento, divenendo paradigma esemplare di concordia civica. Come Poseidone, il cittadino deve saper obliare il male subito in nome della concordia civica³⁶.

Si dimenticano le fazioni, le opposizioni, e per mezzo degli dèi, davanti ai quali si giura l'oblio delle sventure, si trasforma il conflitto in consensualità e unione. Gli dèi vengono chiamati a suggellare il giuramento di ogni singolo cittadino, il quale si impegna a non ricordare, mai più, in alcun modo, il conflitto che ha diviso la Città. In questo quadro acquista senso l'ambigua amnistia del 403 a.C. quando, sconfitti i Trenta, il *demos* ateniese sceglie di restaurare la democrazia tramite un'amnistia in favore dei suoi – fino a poco tempo prima – nemici, liberandoli da ogni accusa e suggellando l'unione dei cittadini in un

³³ *Ivi*, p. 47.

³⁴ EAD., *La città divisa*, cit., p. 94.

³⁵ *Ivi*, p. 242.

³⁶ La paradigmaticità del racconto dell'*eris* divina è rintracciabile nei numerosi atti civici che tendono a scongiurare la *stásis* sulla base dell'oblio della disputa divina. Il dissidio tra gli dei, che la Città ricorda nel secondo giorno del mese di boedremione, viene ricordato attraverso un'interessante doppia negazione. La Città, infatti, dichiara tale ricorrenza, poiché ricordo funesto per il dio, giorno vietato del calendario e passa così dal primo al terzo giorno di boedremione. L'assenza sottolineata da tale pratica riafferma la vicenda, ricordando al cittadino ateniese il suo esito 'politico'. Negando ed affermando a un tempo il dissidio divino e il suo superamento tramite la dimenticanza, la Città scongiura la *stásis* umana e elegge l'oblio a pratica civica.

giuramento solenne davanti agli dèi, in cui ciascuno si impegna alla concordia e all'oblio del conflitto. Tramite il giuramento, il risentimento è neutralizzato e i cittadini si riconciliano. Amnistia/Amnesia: così, il divieto di *mnesikakein* diviene istituzione.

Giuramento è figlio di Eris, dea del conflitto e della discordia. In virtù di questo legame materno (senza più stupirci del nesso tra donna, maternità e sedizione che la tradizione greca arriva ancora una volta a stabilire) il giuramento è individuato dalla Città come la prevenzione più efficace contro la discordia; «nato dalla discordia, dunque arma contro il conflitto»³⁷. Giurare, spiega Loraux, nello spazio pubblico ateniese è un atto che ricorre sempre in correlazione al dissidio, sia per prevenire che per porre fine alla *stásis*.

In questa dinamica memoria e vendetta si intrecciano. La memoria, contrariamente all'oblio, è impolitica per natura. *Politikos* è infatti colui che dimentica³⁸. Senza alcuna sorpresa, memoria e vendetta finiscono con il legarsi ancora una volta al femminile. In virtù di un legame costante e prevedibile, la donna diviene figura del ricordo, della memoria, del dolore che rischia costantemente di tramutarsi in *menis*. Il rifiuto della dimenticanza assegna alla donna il ruolo antipolitico della continua presenza a sé che rischia di spaccare lo spazio politico tramite rabbia, rancore, la ripetizione del lamento e il ricordo nel lutto³⁹. Memoria, vendetta, donna, madre: sono termini che si intrecciano pericolosamente, giocando l'uno sull'altro, e che vanno reintegrati nel suolo civico. A partire da questo intreccio si può cogliere il senso della presenza, nel cuore della città, del tempio del *Metròon*, eretto dai cittadini in onore della dea Madre (madre degli dei), come luogo civico e sede dei buletti⁴⁰. Tale

³⁷ *Ivi*, p. 223.

³⁸ «Donde il rifiuto della memoria quando essa vorrebbe conservare la traccia di un equilibrio spezzato: la città vuole vivere e perpetuarsi senza discontinuità, è importante che i cittadini non si consumino in lacrime», EAD., *Le madri in lutto*, cit., p. 12.

³⁹ EAD., *La voce addolorata*, cit., pp. 56-57.

⁴⁰ Il racconto della costruzione del tempio, tramandato dall'imperatore Giuliano, narra di come questo fosse stato costruito in onore della dea Madre al fine di placarne la *menis*, l'ira devastante che aveva colto la divinità all'uccisione – forse semplice esilio – del Gallo, suo sacerdote, da parte degli ateniesi poco rispettosi. La dea, abbandonata la sua ira, divenendo dunque 'politica' prende posto all'interno del corpo civico; il suo tempio diviene luogo di conservazione degli archivi pubblici di Atene, proprio in virtù di quel legame intrinseco che lega la figura materna alla memoria e alla scrittura.

Il tema di Babel

vicenda, commenta Loraux, mostra perfettamente la pratica ateniese di asservimento dell'eccesso femminile e di tutto ciò che tormenta il *kosmos* civico, convertendolo in figure civiche. Integrando la Madre e la memoria nello spazio civico, la Città procede a scongiurare la terribile *menis* femminile che, veicolata dal ricordo, minaccia gli uomini.

L'ideologia di *He polis* raggiunge la divisione e il conflitto in tutti i luoghi della città, controllando le pratiche e la memoria civica. Seguendo però il percorso tracciato da queste pratiche di derealizzazione arriviamo, con grande sorpresa, fino al cuore delle istituzioni di Atene, fin dentro le sue pratiche. Comprendiamo così, con Loraux, la radicalità dell'intreccio, solo apparentemente paradossale, tra il conflitto e le forme più sorvegliate della democrazia, tra la divisione e lo stesso esercizio del potere, a cui corrisponde sempre la vittoria di una parte del corpo civico sull'altra – il *kratos* implicito nel nome stesso della democrazia –. Risulta comprensibile allora che nel discorso civico questo potere venga sostituito da «la Città». Allo stesso modo, l'idea di giustizia e della politica come *agon*, e la stessa pratica del voto (*diaphora*) si rivelano quali momenti politici di divisione, presa di posizione, conflitto. Questo porta Loraux a evidenziare la paradossalità dell'ideologia civica che continuamente nega e derealizza ciò che la fonda, obliando così il fatto che la divisione è connaturata al politico. Alla ricerca di ciò che l'ideologia civica nega in nome dell'Uno, occorre dunque – sostiene Loraux – lavorare con l'assenza, con il rimosso e il deliberatamente cancellato. Si dovrà fare esercizio di contro-memoria.

Nella *polis*, infatti, il modello civico della donna coincide con il suo legame con la riproduzione, laddove riprodurre acquista un significato letterale di produzione di una copia conforme all'originale paterno, senza che di lei resti minima traccia sul figlio. Cfr., EAD., *Le madri in lutto*, cit., pp. 67-79.

Maria Eleonora Sanna

*L'autonomie indéterminée ou le politique à l'épreuve des expériences d'Antigone la séditeuse**

Abstract:

A reading of Nicole Loraux's work, *La main d'Antigone* and Judith Butler's, *Antigone's claim: Kinship between life and death*, proposing us a reflection on Antigone's agency as an impure political subject. What are today the conditions and modalities of inclusion in the political space for a subject resisting to the action of power relations shaping him/her – such as gender, sexuality, age, class, nationality, and «race»?

Key-words: Loraux; Butler; Political Subjectivity; Autonomy; Agency; Gender

Mon propos est une invitation à re-lire ensemble les études de Nicole Loraux sur l'*Antigone* de Sophocle (je fais référence à *La main d'Antigone* qui date de 1986 et au texte écrit en guise d'introduction à l'édition Les Belles Lettres 1997 de la pièce¹) et l'étude de Judith Butler sur cette tragédie (essai qui date de l'année 2000 et qui est intitulé *Antigone: la parenté entre vie et mort*²).

Ce qui émerge de cette lecture croisée est, à mon sens, une réflexion sur l'ambiguïté et l'impureté de l'autonomie

* Una versione precedente di questo articolo è stata pubblicata con il titolo *L'autonomie paradoxale ou le politique à l'épreuve des expériences d'Antigone la séditeuse*, negli atti del convegno *Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux*, apparso online sul sito del Centre for Hellenic Studies at Harvard University nel 2009.

¹ N. LORAUX, *Introduction à SOPHOCLE, Antigone*, Les Belles Lettres, Paris 1997, pp. VII-XIV; EAD., *La main d'Antigone* [1986], in SOPHOCLE, cit., pp. 105-145.

² J. BUTLER, *Antigone: la parenté entre vie et mort*, Paris, EPEL, 2003, [ed. orig., *Antigone's claim: Kinship between life and death*, 2000].



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

Il tema di Babel

politique du personnage d'Antigone. Je voudrais mobiliser cette réflexion pour interroger notre capacité d'agir face à l'interaction *simultanée* des rapports de pouvoir de genre, de sexe et d'âge, ainsi que de classe, de nationalité et de 'race'. Cette réflexion me semble pertinente pour re-penser aujourd'hui les formes d'opposition, de revendication, de résistance et/ou de négociation contre le sexisme, l'homophobie et le racisme. Mon article portera, plus précisément, sur la question des conditions et des moyens de l'inclusion-exclusion dans le politique.

Une prémisse est nécessaire. Je fais appel ici à la *dimension heuristique* de l'anachronisme tel que le développe Nicole Loraux³, c'est-à-dire de l'intérêt qu'il y a d'aller des problématiques du présent vers la compréhension du passé et d'y «revenir vers le présent, lesté de problèmes anciens»⁴ en empruntant les voies traversières des «traditions sédimentées qui nous travaillent sans même que nous nous en avisions»⁵. Rossana Rossanda, dans son essai intitulé «Antigone récurrente»⁶ (*Antigone ricorrente*), publié en 1978 en guise d'introduction à la tragédie de Sophocle, souligne que si nous revenons souvent sur les tragédies grecques pour les analyser d'avantage et dévoiler leurs nouvelles significations, la tragédie d'Antigone, elle revient à signifier l'écart entre les différentes acceptions du politique⁷. Les différentes lectures et représentations de cette tragédie dans l'histoire, ses sédimentations, sont des 're-interprétations' de ce que dans cette pièce de théâtre et dans la mise en scène de son personnage fait allusion aux mécanismes d'inclusion-exclusion des individus dans l'organisation de la société⁸. Combien, se demande alors Rossanda, les différentes versions 'récurrentes' de cette pièce nous parlent de la tragédie sophocléenne et combien, en revanche, les multiples présences d'Antigone⁹ nous parlent de nous?¹⁰ Qu'est-ce que de ce qu'est dit dans l'*Antigone* de Sophocle sur les conflits fondamentaux

³ LORAUX, *Éloge de l'anachronisme en histoire* [1992], in «Clio», *Les voies traversières de Nicole Loraux*, 2005, 87/88, pp. 127-139.

⁴ *Ivi*, p. 135.

⁵ *Ivi*, p. 131.

⁶ Cfr. R. ROSSANDA, *Antigone ricorrente*, in SOFOCLE, *Antigone*, Feltrinelli, Milano 1978.

⁷ *Ivi*, p. 12.

⁸ *Ivi*, pp. 12-13.

⁹ Cfr. G. STAINER, *Les Antigones*, Gallimard, Paris 1984.

¹⁰ ROSSANDA, *cit.*, p. 14.

entre 'l'individu' et la communauté nous parle à travers les siècles et nous rend emu-e-s encore aujourd'hui? Combien l'épaisseur des versions d'*Antigone* est à la fois pournous «un miroir déformant et signifiant»?¹¹.

La polysémie inépuisable d'*Antigone* permet de reconsidérer *les impensées* du politique. D'une part, selon l'analyse de la pièce de Sophocle proposée par Loraux, Antigone crie la douleur de l'exclusion qui est spécifiquement constitutive du politique au cinquième siècle avant J.-C.¹² D'autre part, selon l'usage butlerien d'*Antigone*, son personnage «[...] rend audible une opposition *pré-politique*¹³ à la politique, représentant la parenté comme la sphère qui conditionne la possibilité de la politique, sans jamais y entrer»¹⁴. Antigone invoque les lois de la parenté contre les lois de la *polis* pour *revendiquer un droit*¹⁵, celui d'avoir enterré son 'frère-neveu' en dépit de l'édit souverain qui interdit la sépulture pour les ennemies de Thèbes. Puisqu'elle incarne des relations de parenté incestueuses, Antigone ne représente pas les valeurs et les préceptes familiales 'traditionnelles' qui ont été délaissées par l'édit de Créon; en revanche, elle représente 'le trouble' dans les normes de la famille¹⁶. Son personnage, l'*infamie* de sa lignée, perturbent les 'principes normatifs' de la parenté; en même temps, sa revendication et son invocation, impliquées dans la rhétorique du pouvoir qu'elles défient, menacent l'autorité de l'Etat. Si le pouvoir politique impose les formes intelligibles de parenté responsables des modes de vie viables et condamne les modes de vie fondés sur des formes politiquement inintelligibles de parenté¹⁷, la figure d'Antigone désigne alors, selon Butler, «les possibilités de la politique» quand les limites de la représentation de la famille en tant que institution fondatrice de l'Etat sont franchies.

Dès lors, comment penser cette mise en perspective de l'Antigone 'de Loraux' à partir de l'interprétation qu'en fait Judith Butler?

Dans son *Antigone: la parenté entre vie et mort*, Judith Butler focalise

¹¹ *Ivi*, p. 22.

¹² LORAUX, *Introduction*, cit., p.XIV.

¹³ C'est moi qui souligne.

¹⁴ BUTLER, cit., p.10.

¹⁵ *Ivi*, p. 93, note n. 1.

¹⁶ *Ivi*, p. 10.

¹⁷ *Ivi*, p. 37.

Il tema di Babel

son attention sur la question de la relation entre la parenté et l'Etat. Selon sa relecture de la pièce sophocléenne, la tragédie d'Antigone pose la double question, d'une part, de la possibilité de la parenté «sans le support et la médiation de l'Etat», d'autre part, de la possibilité que l'Etat existe «sans *la famille* en tant que support et médiation»¹⁸. Est-ce que les liens de parenté qui ne sont pas reconnus en tant que légitimes par l'Etat parce qu'ils bouleversent la structure normative de la famille, sont des liens viables pour les individus qui les nouent?¹⁹

Antigone invoque des lois non écrites qui précèdent les interdits de la politique courante et qui règlent les droits et les devoirs entre les consanguins pour affirmer que, dans son droit, elle a accompli son devoir envers son frère. Si les liens de parenté sont invoqués comme étant des liens fondamentaux, précédant les rapports politiques, dans ce cas de figure c'est des liens incestueux dont il s'agit. L'appel à la parenté d'Antigone menace l'autorité de Créon et dans sa forme et dans sa substance: d'une part, parce que les liens de parenté sont invoqués comme plus fondamentaux de liens politiques, de l'autre parce que Antigone invoque une espèce de parenté dont les normes sont troublées par l'inceste. La question (dans l'héritage hégélien des interprétations d'Antigone) relative à la relation entre la parenté et l'Etat est reformulée par Judith Butler en ces termes: «quand la parenté en vient à constituer une menace pour l'autorité de l'Etat et que l'Etat lui-même s'engage dans une lutte violente avec la parenté... ceux des termes peuvent-ils encore soutenir leur indépendance l'un vis-à-vis de l'autre?»²⁰.

Le geste *queer* d'Antigone, tel que Judith Butler l'interprète, met en mouvement une re-configuration de la parenté alternative qui interpelle notre vision hétéronormée.

Cette re-configuration pourrait être pensée comme un espace 'pre-politique' turbulent où des stratégies anti-homophobes de la parenté seraient élaborées par ceux et celles qui sont 'conventionnellement' discriminé-e-s à travers certaines politiques de la famille. Je pense notamment à la parenté étendue aux lesbiennes, aux gays, aux bisexuel-le-s, transsexuel-le-s et

¹⁸ *Ivi*, p. 13. C'est moi qui souligne.

¹⁹ *Ivi*, p. 32.

²⁰ *Ivi*, p. 13.

aux individualités *queer*.

Judith Butler parle de la «scandaleuse impureté» politique²¹ d'Antigone qui s'approprie le langage du pouvoir auquel elle s'oppose. Pour revendiquer la souveraineté de son acte Antigone utilise le langage 'viril' propre à l'autorité souveraine²²: elle s'approprie la rhétorique de Créon pour lui désobéir. Cette appropriation lui permet de dire devant le tyran ce que, dans la cité, tout le monde pense mais n'ose pas formuler²³: elle dit ce que c'est qu'une politique tyrannique. Au moyen d'une «volonté obstinée», souligne Butler, Antigone avec ses actes linguistiques illégitimes rejette et adopte *simultanément* la parole despotique qu'elle conteste. Ce faisant elle se dresse contre les divisions arbitraires, autoritaires et hiérarchiques du politique.

Elle ne représente pas non plus un sujet politique *insurrectionnel* qui agit et qui parle à partir d'une position située *en dehors* du politique²⁴: par exemple, elle n'est pas identifiable, selon Butler, avec 'la différence sexuelle' qui a été ensevelie par le pouvoir du 'masculin' tel que Luce Irigaray²⁵ l'interprète, ni avec «une altérité radicale» dans les mots d'Adriana Cavarero²⁶.

Nicole Loraux pour sa part nous suggère combien le personnage polymorphe d'Antigone est en réalité un sujet politique peu autonome et combien, en revanche, son action tragique ainsi que son action politique dépendent, elles, des relations de pouvoir mises en scène dans la tragédie²⁷.

Antigone joue plusieurs rôles à la fois. Celui d'«une femme» qui ne se pense pas elle-même comme telle²⁸: elle ne se reconnaît pas dans le modèle de féminité 'dominante' représenté par sa sœur Ismène qui, en tant que femme, ne veut pas agir contre la communauté²⁹. Elle joue

²¹ *Ivi*, p. 13.

²² *Ivi*, p. 14 et p. 18.

²³ SOPHOCLE, cit., 509-510: «Ils pensent comme moi, mais ils tiennent leur langue».

²⁴ BUTLER, cit., p.12.

²⁵ L. IRIGARAY, *Ethique de la différence sexuelle*, Les éditions de minuit, Paris 1984, pp. 105-106.

²⁶ A. CAVARERO, *Corpi in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 18-20.

²⁷ LORAUX, *Introduction*, cit., p. 9 et EAD., *La main d'Antigone*, cit., p. 113.

²⁸ LORAUX, *Introduction*, cit., p. 9.

²⁹ SOPHOCLE, cit., pp. 49-66.

Il tema di Babel

aussi le rôle d'«une enfant» qui ne deviendra pas adulte car, dans l'économie de la tragédie, elle mourra avant de le devenir. Elle joue simultanément le rôle d'«une vierge» qui se comporte de manière «virile». Tout au long de la pièce, on se réfère à elle comme à «une fiancée» avant qu'elle n'endosse réellement, à la fin, ce rôle spécifiquement féminin; notamment, au moment où elle se suicide. L'autonomie tragique d'Antigone est dite, souligne Loraux, par des «termes éminemment relationnels» qui montrent combien ce personnage est pris – englué presque – dans des relations de pouvoir (de genre, de sexe, d'âge, de filiation) qui le prédétermineraient à agir et à parler de façon 'stéréotypée'.

En revanche, Butler focalise son attention sur une Antigone qui s'affirme en tant qu'agent 'pre-politique' au moyen de 'son genre', de son âge et de sa sexualité équivoques. Puisqu'elle n'est pas un sujet autorisé à agir politiquement par ses actes de parole – puisqu'elle n'est pas un mâle adulte et possédant –, elle représente la possibilité, pour ceux et celles qui, dans la tragédie grecque, sont mis-e-s en scène comme des personnages flottants entre 'les genres', les âges et les identités sexuelles, de discuter – de mettre en cause pour imaginer autrement – ce que le politique pourrait être³⁰ ainsi que ce que pourraient être ses mesures et ses formes d'actuation.

Quand Antigone met en scène la transgression des limites de la division de genre, de classes d'âge, des normes de la filiation, elle met en scène, à mon sens, l'indétermination constitutive de son autonomie en tant que sujet 'déplacé'. Ce dernier parle et agit de façon illégitime contre la *polis*, contre la parenté et la famille (comme nous le fait remarquer Judith Butler), en jouant, et Loraux nous le montre bien, du 'masculin' et du 'féminin' et en se re-appropriant les lois de la cité.

L'autonomie dont fait preuve Antigone est problématique à plus d'un titre: d'un côté, penser avec Loraux et Butler l'inintelligibilité politique d'Antigone me permet de re-penser le déploiement de l'autonomie des sujets politiques non en termes de 'pureté oppositionnelle', par exemple, en termes de pure opposition civique, politique et idéologique aux institutions, mais en termes d'appropriation et d'«inversion» de la

³⁰ BUTLER, cit., p. 91.

logique et des normes du pouvoir, ainsi qu'entremes de 'mélange' et de détournement des pratiques institutionnelles de l'inclusion-exclusion. De l'autre côté, le geste *queer* d'Antigone dont nous parle Butler quand elle l'interprète de façon anachronique en tant qu'acte discursif contre la parenté et la famille hétérosexuelles pose le caractère politique du 'pré-politique' qui passerait, selon Loraux cette fois, par la conflictualité qui constitue l'autonomie du personnage. Un personnage qui répond aux interpellations discursives et au même moment les conteste.

Antigone, interdite d'agir et de parler, se re-approprie la loi et le discours qui lui dénie le droit d'enterrer l'un de ses frères; des plusieurs positions elle 'dit non': elle dit non à la loi de la cité, au tyran son oncle, à la complicité et au soutien sororaux, à la perspective de fonder un foyer³¹. Elle entre ainsi en conflit avec la communauté, avec l'autorité souveraine, avec les structures de la parenté et de la famille. Son personnage se débat dans tous ces conflits³² qui entraînent sa capacité de réagir contre les formes courantes de la politique de sorte que la mise en scène de son combat est lourde de possibilités pour imaginer le politique.

Interroger avec Nicole Loraux et Judith Butler le statut *indéterminé* et l'actualisation contradictoire de la capacité d'agir d'Antigone en tant que sujet *excentrique*³³ du politique permettrait de re-penser les processus de subjectivation et d'auto-subjectivation qui déterminent l'accès à la citoyenneté. Je pense ici à la *agency* de ceux et celles qui, stigmatisé-e-s par le sexisme et le racisme, sont repoussé-e-s aux bords de 'la polis' et ne prennent pas part à l'élaboration des critères et marges de manœuvre selon lesquels telle ou telle autre conception de la citoyenneté est adoptée. Interroger les modalités de l'*agency*, par exemple, des immigré-e-s, des ex colonisé-e-s, des précaires, des musulmanes voilées, dans la cité, interpellerait à la fois notre *entendement* de ce qu'est le politique, mais aussi et surtout sur *les voies de sa transformation* dans le sens de processus d'auto-subjectivation *disloqués*.

Il serait intéressant de penser une citoyenneté, à la fois, antisexiste

³¹ LORAUX, *Introduction*, cit., p.10.

³² EAD., *La main d'Antigone*, cit., p.106.

³³ Je fais ici clairement référence à la notion de 'sujet excentrique' tel que Teresa De Lauretis la théorise dans son ouvrage. Cfr. T. DE LAURETIS, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.

Il tema di Babel

et antiraciste, à partir de l'*agency* d'un sujet excentrique et non de juger si sa capacité d'agir est conforme ou non aux critères préétablis qui déterminent l'accès à la citoyenneté.

Les expériences de 'la division des sexes' telles que Nicole Loraux les inscrit dans le passé à travers ses analyses des mythes et des tragédies grecs, interrogent la complexité des stratégies de *sédition* contre l'interaction *simultanée* des rapports de pouvoir de la part de ceux et celles qui veulent penser et agir en tant que *sujets politiques autonomes*. En ce sens, le travail pionnier de Nicole Loraux a dévoilé la pluralité des configurations du 'féminin' et du 'masculin' à l'œuvre dans l'imaginaire grec du corps et de 'la sexualité'. Dans *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Nicole Loraux affirme que quand les Grecs réfléchissent sur la division de l'humanité en «femmes-femelles», «hommes-virils», «femmes qui font l'homme»³⁴, ils réfléchissent sur la manière dans laquelle la cité a, à la fois, pensé l'individu comme un être sexué et institué la division des sexes comme une «réalité sociale»³⁵. Nicole Loraux nous montre que, pour les Grecs, réfléchir sur 'la division des sexes' signifie réfléchir sur les corps et sur 'la sexualité' des sujets à travers l'analyse des comportements et des rôles des hommes et des femmes dans la cité (par exemple, à travers l'analyse de la façon de combattre et d'enfanter). La tragédie grecque, nous dit Loraux, représente, met en scène, cette réflexion sur la division de sexes.

Dans la tragédie, la mise en scène des femmes, par exemple celle de leur mort³⁶, est souvent l'occasion de mettre en scène la transgression des frontières «qui divisent et opposent» les sexes. En montrant notamment quelles sont les procédures par lesquelles les femmes brouillent la division des sexes, cette mise en scène est l'occasion de montrer 'les limites' de la détermination entre 'le masculin' et 'le féminin'. D'une part, pendant l'espace-temps d'une représentation, on joue la subversion de «l'ordre civique des valeurs»³⁷: par exemple, Antigone met en scène «une jeune fille», une enfant presque, qui fait l'homme, qui agit,

³⁴ LORAUX, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989, p. 53.

³⁵ EAD., *Façon tragique de tuer une femme*, Hachette, Paris 1985, p. 48.

³⁶ *Ivi*, p. 9.

³⁷ *Ivi*, p. 97.

qui parle en tant qu'homme. D'autre part, à la fin de la représentation, la division des sexes qui a été brouillée auparavant se retrouve réaffirmée de nouveau: Antigone se tue comme «les femmes très féminines», dit Loraux³⁸. Certes, elle est condamnée à mort – condamnée à être enterrée vivante – pour avoir «virilement» défié l'Etat; mais *in fine*, elle se pend avec son voile. Elle se suicide à la façon des épouses. Comme Nicole Loraux nous le montre à plusieurs reprises³⁹, le suicide par pendaison est «la façon tragique de tuer les femmes», quand celles-ci sont des épouses. Or, en tant que vierge, Antigone incarne un type de femme dont le degré d'autonomie est supposé moins élevé que celui dont les épouses sont dotées: ces dernières, sur scène comme dans les mythes, peuvent se tuer elles-mêmes comme des hommes courageux; les autres, sous-entendues les vierges, ne peuvent qu'être mises à mort. Avec son dernier geste, Antigone se re-approprie les normes du 'féminin' dont la mise en cause lui a servi pour se révolter: son autonomie est sacrifiée au moment même où elle est affirmée.

L'analyse de Nicole Loraux montre que l'ambiguïté tragique d'Antigone, puisqu'elle est représentée par les mouvements, les déplacements et les inversions du 'féminin' – par l'indétermination du genre de son personnage –, elle représente le paradoxe de son autonomie politique.

Antigone est 'une femme'. Elle est une femme pour sa sœur Ismène qui lui rappelle, au début de la pièce, qu'elles «ne sont que des femmes» dans la cité des hommes et que, «par nature», elles ne peuvent pas lutter contre des hommes⁴⁰. Mais, *quelle femme* est Antigone?⁴¹ Quel est son statut de femme? S'agit-il d'une reconnaissance octroyée par la cité ou, au contraire, s'agit-il d'un statut adopté par Antigone même? Comment, sur scène, performe-t-elle 'son genre', sa sexualité, son âge? A quoi sa capacité d'agir... en tant que 'femme-femelle'... en tant que «femme qui fait l'homme»... donne-t-elle lieu?

Les autres personnages de la pièce voient Antigone, certes, comme 'une femme' (par exemple, le Chœur, le garde, Hémon se réfèrent à An-

³⁸ *Ivi*, p. 61.

³⁹ EAD., *Façons tragiques de tuer une femme*, cit., p. 61; EAD., *Les expériences de Tirésias*, cit., p. 126; EAD., *La grâce au féminin*, pp. XXVI-XVII.

⁴⁰ SOPHOCLE, cit., pp. 50-65.

⁴¹ Cfr. LORAUX, *Les expériences de Tirésias*, cit.

Il tema di Babel

tigone comme à «une jeune fille», à «une fiancé») mais, en même temps, ils la regardent comme une femme ‘masculine’ car, à cause de son acte, nous dit Loraux, «elle a dépassé les limites imparties à son genre»⁴². Parmi tous ces personnages, Créon dit le genre incongru d’Antigone: pour lui, Antigone est, à vrai dire, «une femme qui fait l’homme». Certes, à plusieurs reprises Créon se réfère explicitement ou implicitement aux rôles ‘féminins’ qu’il attribue à Antigone – dans son dialogue avec Ismène, par exemple, Créon se réfère à Antigone comme à «la femme de son fils»... «un champ à labourer»⁴³ –, mais dès qu’Antigone avoue ce qu’elle a fait – dès qu’elle dit avoir enterré Polynice et avoir ainsi désobéi à la loi – Créon déclare: «Désormais, ce n’est plus moi, mais c’est elle qui est l’homme, si elle doit s’assurer impunément un tel triomphe»⁴⁴. Antigone, *la séditeuse*⁴⁵, a accompli un acte ‘viril’. Sa façon d’avouer ce qu’elle a fait ainsi que sa façon d’assumer son propre acte vis-à-vis de Créon met en scène: «l’émiettement en individualités dont – nous dit Loraux – le genre féminin est tragiquement caractérisé»⁴⁶.

Loraux montre ainsi que, dans la cité, la division des sexes est articulée au politique sur le terrain du conflit et que mettre en scène son brouillage signifie prendre le risque de forclure la capacité d’agir déjà peu autonome d’une femme comme Antigone. Toutefois, l’autonomie autant indéterminée que relationnelle d’Antigone, telle que Nicole Loraux la pense, ne dessine pas, à mon sens, un espace vide de réaction politique. Je fais clairement ici référence à l’exemple mis en exergue par Judith Butler. Antigone pourrait représenter un sujet anachroniquement incarné et situé ‘en dehors’ de la logique et des normes de la parenté hétérosexuelle qui s’approprie ces normes, les répète et les inverse, pour démonter la structure de la parenté hétéronormée et mettre en échec l’emprise du genre⁴⁷. Certes, Antigone «va jusqu’au but de son désastre» – pour le dire avec Rossana Rossanda⁴⁸ –. Elle destituerait, selon Butler,

⁴² EAD., *La Grèce au féminin*, cit., pp. XXVI-XVII.

⁴³ SOPHOCLE, cit., pp. 570-571.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 480-485, p. 39.

⁴⁵ LORAUX, *Introduction*, cit., p. X.

⁴⁶ EAD., *Les expériences de Tirésias*, cit., p. 298.

⁴⁷ BUTLER, cit., pp. 64-66.

⁴⁸ ROSSANDA, cit., p. 15.

Il tema di Babel

les structures de l'hétérosexualité, mais elle se suicide – nous venons de le voir avec Loraux – sans mettre en place des structures alternatives, qui ne seraient pas hétérosexuelles⁴⁹. Pourtant, ses actes de parole illégitimes, puisqu'ils posent la question cruciale du déploiement de l'autonomie d'un sujet qui occupe une position mobile, précaire et inévitablement compromise avec les rapports de pouvoir qui l'identifient, représentent un personnage dont l'action est susceptible de conditionner les transformations de la politique⁵⁰.

⁴⁹ BUTLER, cit., p. 85.

⁵⁰ *Ivi*, cit., p. 10.



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

Riccardo Chiaradonna

Il Socrate di Nicole Loraux

Abstract:

This article focuses on Nicole Loraux's reading of Plato's *Phaedo*. Against the established spiritualist reading of this dialogue, Loraux emphasizes the crucial importance of its political background. So Loraux argues that Socrates' views about the individual immortal soul should be understood as a criticism (and philosophical appropriation) of the civic values concerning death and courage. In addition to this, Loraux shows that Socrates' body with its ugly, fascinating and singular features plays a crucial role in the dialogue, so that it can be regarded as a kind of memorial of Socrates' person (i.e. of Socrates' soul and *logos*). Loraux's interpretation is interestingly similar to that developed by Paul Zanker about the peculiarities of Socrates' portraits in classical art.

Key-words: Loraux; Socrates; Soul; *Polis*; Immortality; *Phaedo*

Platone, ha scritto Nicole Loraux, «si compiace di rivelare agli ateniesi le parole che i loro discorsi ufficiali rimuovono»¹. Per questo egli

«nella democrazia evidenzia a volontà tutto ciò che deriva dal *kratos* e, perché le cose siano ben chiare, egli nella prosa istituzionale dell'orazione funebre [cfr. PLATO, *Menex.*, 238d], ossia nel cuore stesso dell'elogio del regime, insinua l'affermazione reiterata del *kratos* che, in Tucidide, Pericle limitava strettamente agli sviluppi militari del suo discorso»².

«Rivelare le parole che i discorsi ufficiali rimuovono» è una formula che non descrive soltanto l'atteggiamento

¹ N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. di S. Marchesoni, Neri Pozza, Vicenza, 2006, p. 132 (ed. orig. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris 1997).

² *Ibid.*

di Platone: è il modo stesso in cui Nicole Loraux ha concepito e condotto i suoi studi sul mondo antico³. In questo breve contributo non si prenderanno in esame i temi più noti della ricerca di Loraux – l'ideologia espressa nei discorsi funebri, il conflitto, l'autoctonia, ecc. – ma si considererà quello che l'autrice stessa descrive come un «interludio filosofico», costituito dai suoi contributi dedicati al *Fedone* di Platone e, in particolare, dall'articolo *Donc Socrate est immortel*⁴. Anche in questo caso, Loraux pone in luce il rimosso di un testo. Si potrebbe dire che Loraux rivela al lettore il rimosso che secoli di letture del *Fedone* hanno occultato: la città e il corpo. Per prima cosa è opportuno ripercorrere il contenuto del saggio. Il *Fedone* è considerato lo scritto più spiritualistico di Platone. Esso ricostruisce gli ultimi momenti della vita di Socrate. Le discussioni che vi sono contenute riguardano l'anima e la sua immortalità. L'anima è presentata come l'identità autentica di Socrate; la vita del filosofo consiste nell'anticipare la separazione del corpo non col suicidio, ma attraverso la pratica della purificazione attraverso la filosofia.

A prima vista non v'è più nulla da dire su un'opera che per secoli ha

³ Si vedano a questo riguardo le osservazioni di G. PEDULLÀ, *Introduzione*, in LORAUX, *La città divisa*, cit., pp. 7-57, cit. p. 11: «All'orazione funebre Nicole Loraux chiede insomma di rivelare la proiezione esemplare che la democrazia antica aveva di se stessa. Naturalmente, proprio perché l'autrice dell'*Invention d'Athènes* è una storica marxista e considera l'ideologia innanzitutto come lo scarto tra i *verba* e le *res*, questo sarà soltanto il primo passo. Le convinzioni dei cittadini greci del quinto e del quarto secolo devono fungere da reagente e permettere di intravedere ciò che si cela dietro le parole, ammettendo lo storico al piano delle cose. L'ideologia, correttamente studiata, dovrebbe in altre parole permettere di evidenziare le assenze e di dare finalmente voce (per via indiretta) a quanti sono stati lasciati ai margini della storia ufficiale: le donne, gli schiavi, i proletari. Dovrebbe offrirsi cioè come via d'accesso (nel peggiore dei casi: come disciplina propedeutica) a una verità per definizione extralinguistica ed extratestuale». Il contributo di Pedullà è un'eccellente introduzione alla figura di Loraux e al suo pensiero. Per un'approfondita contestualizzazione nell'ambiente culturale francese, cfr. anche M. LEONARD, *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

⁴ LORAUX, *Donc Socrate est immortel*, «Le temps de la réflexion», III, 1982, pp. 19-46 di cui si cita qui la traduzione italiana pubblicata col titolo *Dunque Socrate è immortale* in LORAUX, *Il femminile e l'uomo greco*, trad. it. di M.P. Guidobaldi, P. Botteri, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 152-176 (ed. or. *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris, 1989). Il titolo del saggio rinvia a un celebre esempio di sillogismo usato nelle scuole: Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è uomo; Dunque Socrate è mortale. Nel suo studio Loraux si propone di spiegare che cosa implichi l'immortalità di Socrate e che tipo di uomo egli precisamente sia (LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 159).

Il tema di Babel

attirato l'attenzione dei lettori e il cui significato appare definitivamente fissato. Proprio con questa constatazione si apre il contributo di Loraux che, però, comincia subito a smantellare gradualmente i presupposti della lettura tradizionale. Di quale immortalità discute il *Fedone*? Loraux ne distingue tre tipi. La prima è quella dell'eroe omerico caduto gloriosamente in battaglia; la seconda quella del cittadino; la terza quella, fatta propria da Platone, dell'anima individuale. Cominciamo dalla prima. Se la collettività a cui egli appartiene ne tratta il cadavere in modo appropriato, il guerriero omerico deceduto ottiene una gloria immortale che si associa alla fama delle sue imprese. La sua *psychê* raggiungerà le ombre del passato nell'Ade, ma nel mondo di Omero il corpo è molto più reale rispetto all'anima evanescente nell'oltretomba⁵. La dottrina platonica dell'anima è del tutto diversa. Fin qui niente di nuovo: in effetti si è spesso sottolineata la polarità tra la concezione debole dell'anima, propria del mondo omerico, e quella forte, tipica della tradizione orfica e sviluppata da Platone, secondo cui sarebbe invece l'anima la realtà più autentica e il corpo ne sarebbe soltanto la temporanea prigionia⁶.

Loraux, però, introduce un terzo elemento tra polarità Omero/Platone: l'immortalità del cittadino-soldato morto in battaglia. È un tema che rimanda agli argomenti centrali della ricerca condotta da Loraux sul mondo antico e che costituisce senza dubbio uno degli aspetti più interessanti del saggio su Socrate⁷. L'immortalità dell'anima teorizzata nel *Fedone* è caratterizzata non soltanto nel contrasto rispetto a quella omerica, ma nel complesso rapporto di assimilazione e rovesciamento rispetto all'immortalità del cittadino e ai valori che quest'ultima riflette. Come mostra Loraux, Platone si riappropria di questi valori per assegnare a essi un significato del tutto nuovo, associato a un diverso tipo

⁵ *Ivi*, p. 153.

⁶ Lo studio classico è E. ROHDE, *Psiche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it. di E. Codignola, A. Oberdorfer, Laterza, Roma-Bari 2006; ed. orig. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 voll., Freiburg i. Br. 1890-1894. Per una recente esposizione sintetica, cfr. B. Centrone, *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 150-169.

⁷ Cfr. LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 154. Il riferimento obbligato è alle celebri analisi di LORAUX, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Éd. de l'EHESS, Paris 1981: esse sono largamente presupposte nell'articolo su Socrate.

d'immortalità. Nella ricostruzione di Loraux, la morte gloriosa del cittadino appartiene fondamentalmente alla città: la sua vita stessa è di scarsa importanza ed è, per così dire, presa a prestito dalla comunità. Dopo la morte ciò che davvero importa è la costruzione della cerimonia pubblica costituita dai riti funebri: qui l'oratore ufficiale celebra la città attraverso coloro che per essa sono morti. Tutto ciò che conta sono le sue parole. Pericle d'altronde, nel discorso funebre per i caduti nella guerra del Peloponneso, antepone esplicitamente la città al ricordo stesso dei cittadini defunti (cfr. THUC., II, 43, 1-3)⁸. Malgrado tutte le loro diversità, l'etica omerica e l'etica della città si trovano unite almeno su questo punto: la gloria nella memoria dei posteri, derivante dalla fama e dal successo delle imprese compiute in vita, è sola vera garanzia di immortalità. Essa giustifica, in ultima analisi, la vita conforme a virtù, ossia la vita eccellente⁹.

È precisamente questa concezione dell'immortalità che costituisce, non per analogia ma per contrasto, il retroterra del *Fedone*. Platone, secondo Loraux, mostra che il filosofo è l'individuo capace di riappropriarsi della sua morte sottraendola alla società in cui vive. L'autonomia della sua anima immortale è connessa all'autonomia rispetto ai riti e alle pratiche della città: a mostrarlo sono le parole e le azioni stesse di Socrate in procinto di morire. I riti sono di fatto ignorati (cfr. PLATONE, *Phaed.*, 115 a). A

⁸ Una recente discussione si trova in M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Einaudi, Torino 2017, pp. 95-99.

⁹ Si vedano a questo proposito le osservazioni di M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 32: «[...] poema della virtù agonale, del *kratos*, l'*Iliade* tornerà ogni volta a rappresentare l'eccellenza e il successo nelle prestazioni competitive come il marchio della *arete*, della virilità autentica. Anche nel contesto della *polis*, che esige strutturalmente la pacificazione e la collaborazione fra concittadini, in sua memoria continuerà ad agire in senso opposto, a offrire una giustificazione immediata, intuitiva, ai comportamenti ispirati alla vecchia virtù, e al contrario a far sembrare segno di debolezza, di virilità incompiuta, quelli richiesti dalla nuova situazione». Su questi temi lo studio di riferimento è A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford 1960. Particolarmente importante è, a questo proposito, il passo dell'*Apologia* nel quale Socrate sovrappone la sua condizione a quella di Achille (cfr. Plato, *Apologia*, 28 bd) ribaltando la scala dei valori comune al mondo omerico e alla *polis*. Come osserva A. Taglia, «[...] nella lettura che Socrate dà della vicenda di Achille, l'accettazione della morte non solo non è segno di debolezza e motivo di vergogna, ma ennesima dimostrazione della forza dell'eroe, è il prezzo da pagare per difendere i propri valori e sottrarsi perciò alla vergogna» (cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di A. Taglia, in PLATONE, *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, a cura di B. Centrone e A. Taglia, Einaudi, Torino, 2010, p. 124.

Il tema di Babel

contare è invece il *logos*, il discorso, che riguarda l'immortalità dell'anima: è così che il filosofo può, già in questa vita, liberare l'anima dal corpo anticipando la sua morte. Tutto il saggio di Loraux suggerisce la presenza nel *Fedone* di una sostanziale equivalenza tra Socrate, la sua anima, il suo *logos*: Socrate, mentre ancora è vivo, in realtà esiste realmente nel suo *logos* e non è nient'altro che la sua anima. Per questo al momento della morte l'anima lascia immediatamente il corpo, senza bisogno che sia accompagnata dalle cerimonie istituite dalla comunità¹⁰.

Socrate, però, è soltanto un essere umano che muore? A questo interrogativo risponde la sezione centrale del saggio, dedicata al coraggio del filosofo¹¹. Loraux dimostra come sia all'opera nel dialogo una vera e propria sovversione dei valori civici, dei quali Socrate si riappropria conferendo a essi un nuovo significato all'interno della sua concezione della filosofia. Socrate non è soltanto un essere umano (*anthrôpos*), ma è un uomo virile (*anêr*) ripetutamente messo in contrasto con gli uomini comuni che non capiscono il suo stile di vita e lo considerano superficialmente come se fosse una specie di moribondo. Ora, il filosofo del *Fedone* si appropria di un aspetto centrale dell'atteggiamento dell'uomo virile, sia di quello omerico sia del guerriero cittadino, i quali scambiano la morte con la gloria che deriva da essa: da uomo virile, infatti, il filosofo accetta la morte, sa come morire. Tuttavia, egli lo fa in nome di priorità del tutto diverse rispetto a quelle del guerriero e del cittadino. Così chiarisce Loraux:

«Il filosofo è un *anêr* come l'oplita, come il cittadino, e sa morire come l'eroe e il cittadino-soldato. Per dirla con parole più chiare: se Platone deriva la propria lingua dalla tradizione civica, è perché a un modello intende sostituirla un altro, al cittadino-soldato l'*anêr philosophos*»¹².

Da queste constatazioni Loraux trae conseguenze particolarmente notevoli. Il *Fedone* è letto in parallelo con le orazioni funebri collettive che, secondo la prospettiva di Platone, commettono il fondamentale

¹⁰ Cfr. LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., pp. 156-167.

¹¹ *Ivi*, pp. 159-168.

¹² *Ivi*, p. 160.

errore di livellare l'uomo buono e quello cattivo nella misura in cui entrambi partecipano della gloria della città. Il riferimento è sia alla critica delle orazioni funebri proposta da Platone nel *Menesseno*, sia alla stessa orazione funebre di Pericle riportata da Tucidide. Molto acutamente Loraux contrappone alla famosa esortazione di Pericle agli Ateniesi affinché essi diventino amanti della città (THUC., II, 43, 1) il mito di Diotima nel *Simposio* e il *Fedone*. Nel *Simposio* Diotima presenta la gloria come l'oggetto d'amore più basso, quello adatto alla maggioranza degli uomini (cfr. PLATO, *Symp.*, 208 c); nel *Fedone* l'unico tipo di amore è l'amore del pensiero (*eros phronêseôs*: cfr. *Phaed.*, 66 e). All'*antrôpos* sono dunque riservate la città e la sua gloria; all'*anêr philosophos* è invece assegnata la pratica della riflessione che nutre l'anima. In questo modo Platone si riappropria del vocabolario e dei valori della città, ma pone uno scarto incolmabile tra la gloria da una parte e l'immortalità dell'anima dall'altra: «Exit il coraggio civico, si faccia posto all'*andrea* del filosofo, che non è scambio [ossia lo scambio della vita offerta alla città con la gloria che ne deriva] ma purificazione»¹³.

Loraux pone in luce tutti i numerosi riferimenti del *Fedone* al vocabolario della guerra, a cominciare dalle descrizioni del corpo come *phroura* dell'anima (cfr. PLATO, *Phaed.*, 62 b): il significato principale da assegnare alla parola greca non sarebbe qui, come spesso si suppone, «prigione», ma «servizio di guarnigione», una sorveglianza sotto sorveglianza¹⁴. Da un lato, quindi, ci sono gli uomini i cui corpi e le cui anime sono legati insieme e che non possono sfuggire al corpo mediante il suicidio perché così facendo annullerebbero tutto quello che sono; dall'altro lato c'è l'*anêr philosophos* il quale, pur condividendo la condizione degli uomini, è capace di liberare la sua anima. Nelle varie allusioni del dialogo, osserva Loraux, la discussione dialettica diventa una vera battaglia e il linguaggio della guerra è usato in modo coerente¹⁵. Riprendendo e sovvertendo i valori del coraggio in guerra, dunque, Platone separa una volta per tutte l'immortalità dell'anima dalla gloria civica a cui era stata associata fino

¹³ *Ivi*, p. 163.

¹⁴ Si veda PLATONE, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, trad. it. di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011, p. 23 nota 30 dove si propone la traduzione del termine con «custodia».

¹⁵ Cfr. LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 166.

Il tema di Babel

ad allora: «La lunga storia occidentale dell'anima comincia qui»¹⁶. Non è dunque una genesi religiosa della concezione dell'anima immortale quella che ricostruisce Loraux, ma una genesi *politica*¹⁷. Vi sarebbe, insomma, una dimensione politica soggiacente al discorso del *Fedone*, occultata e rimossa da tanti secoli di letture in senso spiritualistico e religioso: è questo ciò che l'analisi di Loraux fa riemergere.

Il secondo termine rimosso dal *Fedone* è il corpo. In questo caso Loraux dimostra come sia all'opera nel dialogo una sorta di duplice movimento. Da un lato, attraverso il *logos* Socrate procede a separare l'anima dal corpo mortale. Dall'altro lato il *logos* stesso non è altro se non Socrate: nel dialogo Socrate e il suo discorso appaiono come del tutto intercambiabili. Per questo, osserva Loraux, è sbagliato considerare le prove dell'immortalità dell'anima come semplici argomenti logici più o meno cogenti: in realtà, la persona e il *logos* di Socrate si rafforzano reciprocamente allo scopo di convincere gli interlocutori che l'anima è immortale¹⁸. Se così stanno le cose, per comprendere il contenuto del *Fedone* diventa inevitabile chiedersi chi mai sia Socrate. Certamente Socrate è la sua anima: tutto il *Fedone* sta a dimostrarlo. Tuttavia, non è così semplice espellere il corpo di Socrate dal dialogo: nel corso della discussione, l'identità di Socrate ha molto a che fare con il suo corpo, ossia il corpo simile a quello di un Sileno descritto da *Alcibiade* nel Simposio: «[...] questo corpo che nasconde l'uomo interiore e la bellezza della sua anima, ma su cui grava incontestabilmente il peso dell'affetto dei discepoli verso il filosofo»¹⁹. La figura di Socrate esemplifica questa situazione paradossale. In realtà, è proprio il suo corpo a

¹⁶ *Ivi*, p. 167.

¹⁷ A questo proposito è interessante citare le osservazioni sulla critica mossa da Loraux alla lettura dell'*Antigone* formulata da Lacan in LEONARD, *Athens in Paris*, cit., p. 113: «[...] I want to suggest that Loraux's critique of Lacan, her accusation that he leaves theatre out of the *Antigone*, can be read as a criticism of Lacan's lack of attention to the politics of Athenian drama – when Loraux tries to put the 'théâtre' back into Lacan's commentary she finds herself reintroducing the 'cité' into the 'âme' of Lacan's *Antigone*». La lettura del *Fedone* riflette un atteggiamento del tutto simile: si tratta di reintrodurre la città nell'anima di Socrate, anche se come un termine di riferimento contrastivo.

¹⁸ *Ivi*, p. 168. Un'affermazione simile circa il limitato valore delle prove del *Fedone* si trova anche in ROHDE, *Psiche*, cit., p. 488-489. Molto diverso è però l'intento di Rohde, che rinviene nel dialogo di Platone un'ispirazione religiosa.

¹⁹ LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 170.

fornire le indicazioni più chiare sul dialogo e sul modo in cui bisogna leggerlo. Nel dialogo Socrate è seduto: è una posizione, osserva Loraux, chiaramente simbolica, giacché è sia quella del condannato a morte sia quella dell'iniziato²⁰. Nel corso del dialogo, il corpo è dunque una sorta di specchio della discussione dialettica e questo diventa palese nel resoconto dell'avvelenamento mediante la cicuta. Loraux si sofferma sugli effetti del veleno sul corpo di Socrate discutendo, sulla base di studi già condotti sull'argomento, i caratteri del resoconto platonico in rapporto agli altri resoconti antichi sull'effetto della sostanza²¹. La dispersione del veleno nel corpo del filosofo diventa un fatto simbolico: la testa, nelle parole di Platone, non ne è toccata: i piedi e le gambe sono paralizzati, l'addome diventa freddo (*Phaed.*, 118 a), ma sul resto – ossia sulla testa dove, secondo Platone, ha sede ciò che di divino è nell'uomo – si lascia cadere il silenzio. Come osserva Loraux, il corpo freddo di Socrate continua a svolgere un ruolo nel dialogo: «[...] Il *Fedone* è esso stesso un *sêma*, una stele commemorativa per questo corpo-tomba che, per tutto il dialogo, è stato innanzitutto un corpo-segno»²². Da qui la conclusione dell'articolo: l'anima è immortale, ma all'immortalità è offerto sostegno dal memoriale costituito dall'indimenticabile corpo di Socrate.

Nella ricostruzione di Loraux, l'*anêr* filosofico ha una condizione duplice e, in qualche modo paradossale. Il filosofo s'identifica con la sua anima ma, proprio per questo, si riappropria del corpo e lo sottrae al possesso della città. Il filosofo, d'altronde, ha bisogno di un corpo, fosse pure solo per separarsi da esso mediante una pratica ben condotta e meditata di asceti. Infine, se è vero che il suo scopo è separare se stesso, ossia la sua anima, dal corpo, è però altrettanto vero che così facendo il filosofo si riappropria di esperienze essenzialmente connesse alla corporeità: l'eros, la stessa esperienza femminile del parto che viene ripresa e trasformata nella maieutica. Ci si può forse chiedere se sia

²⁰ *Ivi*, p. 172.

²¹ *Ivi*, p. 173: «[...] la progressione della cicuta nel corpo del filosofo è simbolica». L'idea, fatta propria anche da Loraux, secondo cui Platone offra un resoconto volutamente infedele degli effetti del veleno ingerito da Socrate è stata però contestata: cfr. M. RASHED, *Aristophanes and the Socrates of the Phaedo*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXXVI, 2009, pp. 107-136: p. 128 nota 50.

²² LORAUX, *Dunque Socrate è immortale*, cit., p. 174.

Il tema di Babel

del tutto corretto rappresentare lo sforzo del filosofo come una pratica ascetica volta a separare l'anima dal corpo. Loraux osserva giustamente che le prove dell'immortalità dell'anima fornite del *Fedone* non sono semplici argomenti logici²³. Tuttavia, è innegabile che esse siano *anche* argomenti logici formulati in modo raffinato: se è vero che il *logos* prende vita attraverso la persona di Socrate, è però altrettanto vero che la persona di Socrate sarebbe impensabile senza i complessi argomenti che egli formula. Una persuasiva lettura del *Fedone* interpreta il dialogo come una critica rivolta contro ogni tipo di purificazione che non sia strettamente intellettuale. Attraverso le allusioni e la cornice pitagorizzante del dialogo (Simmia e Cebete, i due principali interlocutori di Socrate, sono dei Pitagorici) Platone metterebbe in luce il contrasto tra un cammino di salvezza orfico-pitagorico e una versione intellettualizzata della purificazione. Proprio come i Pitagorici, Platone intende la salvezza come l'iniziazione a dei misteri; ma si tratta di misteri intellettuali e filosofici²⁴.

Simili questioni sono forse lasciate nell'ombra da Loraux, che però ha il merito di rivisitare in modo fecondo e originale, attraverso il *Fedone*, la questione del rapporto tra Socrate e la città di Atene. È un tema classico delle interpretazioni di Socrate, almeno a partire dalla famosa sezione nelle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel, nella quale Socrate è associato all'emergere della coscienza e del principio della soggettività: in questo modo egli scardinerebbe l'oggettività etica della *polis* e da questo deriverebbe la sua inevitabile condanna a morte²⁵. In Loraux l'analisi del rapporto tra Socrate e la città è mediato da due temi strettamente collegati: da un lato la morte, che è al centro del dialogo platonico; dall'altro lato uno dei temi conduttori della ricerca di Loraux, ossia la pratica delle orazioni funebri, vista dalla studiosa come l'elemento cruciale nella rappresentazione dell'identità democratica. Per Loraux, come si è prima osservato, la morte di Socrate rovescia il modello della morte del cittadino: il filosofo, o per meglio dire l'*anêr philosophos*, si riappropria della sua morte e la sottrae alla città. Socrate è insieme dentro

²³ Cfr. *supra*, nota 18.

²⁴ Cfr. RASHED, *Aristophanes and the Socrates of the Phaedo*, cit., p. 125.

²⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pp. 441-456.

e fuori la *polis*: ne è dentro, perché ne condivide e ne incarna il valore del coraggio davanti alla morte; ne è fuori, perché il coraggio è trasposto in un ambito, quello della filosofia, in cui il suo significato cambia del tutto. L'altro tema è quello del corpo. Anche in questo caso, Loraux mette in luce la presenza di un doppio movimento. Il Socrate del *Fedone* s'identifica con il *logos* e con l'anima. D'altra parte, è proprio il corpo, il suo corpo indimenticabile simile a quello di un Sileno, a incarnarne una figura simbolica e a costituire una vera stele commemorativa.

Può essere interessante mettere in parallelo l'analisi di Loraux, appena ripercorsa, con quella proposta da Paul Zanker, il quale prende in esame l'immagine di Socrate trasmessa dai busti antichi superstiti che riproducono la testa di una statua-ritratto andata perduta²⁶. I tratti marcati sono ben noti. Essi sono conformi alle informazioni trasmesse da Platone e Senofonte, in cui Socrate è paragonato nelle sue fattezze ai Sileni e ai Satiri. Forse – suppone Zanker – il paragone era stato introdotto proprio dagli avversari e dai derisori di Socrate: secondo le norme della *kalokagathia* ellenica, infatti, i tratti menzionati in un simile paragone – la figura panciuta, il viso largo e piatto, gli occhi sporgenti, la fronte calva, la bocca grande con labbra tumide – erano non solo brutti, ma anche un segnale d'inclinazioni cattive²⁷. Fin qui l'origine del motivo del Socrate-Sileno, che tuttavia Platone trasforma profondamente. Il corpo di Socrate diventa infatti il simbolo della persona indimenticabile di Socrate, brutta e insieme provvista di fascino magnetico. Ma vi è forse qualcosa di più perché, come osserva Zanker, la decisione di ritrarre Socrate nelle sue fattezze quasi caricaturali contrasta con gli altri ritratti del periodo classico di cui sono pervenute copie: tutti, meno che il ritratto di Socrate, rappresentavano corpi composti, ben proporzionati e configurati armonicamente, tanto da seguire una sorta di canone standardizzato. In questo modo celebravano la bellezza come incarnazione delle capacità e delle qualità morali. Ora, la copie più fedeli dell'effigie di Socrate a noi pervenute ci presentano una figura ben diversa,

²⁶ Cfr. P. ZANKER, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, trad. it. di F. De Angelis, Einaudi, Torino 1997, pp. 35-44; ed. orig. *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley 1996.

²⁷ *Ivi*, p. 38.

Il tema di Babel

dai tratti volutamente e marcatamente brutti. Con il suo stesso corpo, Socrate è fuori dei canoni della città. Tuttavia, questa è solo una parte della storia, secondo la penetrante ricostruzione di Zanker. In effetti, un rilievo bronzeo di Pompei conservato nel Museo Nazionale di Napoli, che raffigura probabilmente l'introduzione di Socrate ai misteri di Eros da parte di Diotima, potrebbe restituire un'idea del corpo di Socrate unito originariamente alla testa di cui ci sono pervenute copie²⁸. Si tratta di una figura in piedi che si appoggia al bastone con un braccio mentre l'altro è portato sull'anca in posizione di riposo. È un motivo che compare occasionalmente nelle stele funerarie del IV secolo, mentre cessa in epoca ellenistica: da qui, secondo Zanker, la possibile datazione alta del prototipo del rilievo. Ora, questo schema figurativo riflette i valori della conversazione e dell'inoperosità agiata che erano così importanti nella percezione di sé tipica degli Ateniesi in età classica. Come osserva Zanker, esso «contraddistingue il cittadino aristocratico ateniese adulto, il quale non si dedica ad alcun lavoro, dispone di molto tempo libero, se ne sta comodamente in ozio e discute di tutto ciò che succede in città»²⁹.

Se l'analisi di Zanker è corretta, ci troviamo di fronte a una situazione molto simile a quella descritta da Loraux. Il ritratto di Socrate riprende uno schema tipico dei valori cittadini ateniesi: quello del cittadino inoperoso e dedito alla discussione. Tuttavia, il ritratto di Socrate insieme sovverte queste norme e questi canoni: il suo viso non risponde affatto ai parametri di misura e compostezza tipici dell'ideale della *kalokagathia*, ma li rovescia. La bruttezza di Socrate non è affatto mitigata: essa è, anzi, il simbolo stesso della sua filosofia sovvertitrice dei valori tradizionali³⁰. Da qui l'importante conclusione di Zanker:

«In questo schema figurativo [...] Socrate sarebbe rappresentato come un cittadino che si comporta rispettando le norme, ma al

²⁸ *Ivi*, pp. 41-42.

²⁹ *Ivi*, p. 42.

³⁰ Si vedano anche, a questo proposito, le osservazioni di M.M. SASSI, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015, pp. 15-25, spec. p. 17: «Socrate si deve essere dunque presentato, nel combinarsi della bruttezza fisica con il fascino intellettuale, come la falsificazione vivente di quell'ideale di congruenza fra bellezza esteriore e nobiltà d'animo che si attesta come nucleo vitale della cultura greca fin dal prototipo dell'eroe omerico [...]».

contempo dotato di tratti inequivocabilmente brutti e contrari alle norme stesse, ossia tarchiato, con la pancia prominente e la larga faccia da sileno, in completo accordo con le caratterizzazioni letterarie»³¹.

Attraverso la sua bruttezza, Socrate finisce dunque per esprimere una gerarchia di valori antitetica a quella della *polis* a cui pure appartiene e nella quale è inserito: è la scala di valori propria dell'intellettuale, la cui attività è vista come sconveniente e volutamente provocatoria rispetto ai canoni accettati dalla città (uguaglianza e *kalokagathia*).

Il corpo di Socrate si rivela così carico di elementi ambivalenti: è insieme negato e affermato; se ne raffigura volutamente la bruttezza per porre in luce il carattere del tutto eccezionale della sua persona. È il simbolo vivente della sua stessa filosofia che sovverte dall'interno i valori e le norme della città. Lo stesso rapporto ambivalente si riscontra tra Socrate e Atene: Socrate è insieme il cittadino esemplare e l'uomo inassimilabile ai valori propri della *polis* democratica. Egli, inoltre, è maestro di uomini avversi alla democrazia o, comunque, pericolosi e controversi, a cominciare da Alcibiade³². È molto interessante soffermarsi sull'illuminante parallelo proposto da Loraux tra l'eros per Atene proclamato nel discorso di Pericle e l'amore di Socrate per la sapienza. Pericle, rivolgendosi al suo pubblico, enuncia la necessità che i cittadini considerino giorno dopo giorno la potenza di Atene fino addirittura a innamorarsene³³. Osserva a questo proposito Mauro Bonazzi:

«Pericle sta parlando a un uditorio composto di madri, padri, figli che hanno perso qualcuno e li esorta ad amare [...] non i loro cari, ma la “potenza della città” [...]. Il ragionamento è lineare,

³¹ ZANKER, *La maschera di Socrate*, cit., p. 42.

³² Sul complesso tema del rapporto tra socratismo e circoli oligarchici, si veda ora l'analisi di L. CANFORA, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari 2014.

³³ THUC., II, 43, 1: «Questi uomini dunque si comportarono così, come si addiceva alla città: coloro che restano devono pregare che lo spirito con cui affronteranno il nemico conduca a una sorte più sicura, ma devono esigere che il loro spirito non sia meno audace. Dovete considerare non solo a parole l'utilità di questo comportamento (su ciò ci si potrebbe dilungare, benché voi stessi ne siate altrettanto consapevoli), dicendo quanti vantaggi ci siano nel difendervi contro il nemico: ma dovette piuttosto contemplare la potenza della città ogni giorno nelle sue manifestazioni concrete, e divenirne amanti [...]» (trad. G. Donini).

Il tema di Babel

geometrico nella sua provocatorietà: il solo modo per tenere in vita i loro cari è sublimarlo nella potenza della città per cui sono morti, in un progetto che si rinnova continuamente»³⁴.

Solo così gli Ateniesi potranno tenere in vita eternamente i loro defunti. È il tipo d'immortalità tipico del cittadino che Loraux così sottilmente contrappone all'immortalità del filosofo. Nella scala di valori difesa da Socrate, osserva Loraux, la gloria è un oggetto d'amore basso, adatto agli uomini comuni³⁵. *L'anêr philosophos* rovescia la scala dei valori cittadina e vede l'unico vero amore nella pratica della filosofia. Il punto è che per Socrate la pratica della filosofia inevitabilmente allontana dalla città, ne sconvolge i valori condivisi. Anche in questo caso, è interessante il parallelo con l'epitafio di Pericle. Com'è noto, nel discorso la filosofia stessa vi appare come una pratica condivisa da tutti gli Ateniesi: «Amiamo il bello senza esagerazione e la cultura [*philosophoumen*] senza mollezza. [...] Riassumendo, affermo che tutta la città è un esempio di educazione per la Grecia [...] (THUC., II, 40, 1; 41, 1 trad. G. Donini). Queste parole sono spesso citate come attestazione di un significato corrente del verbo *philosophhein*, associato a un generico amore per l'attività intellettuale. Esso precede la connotazione specifica assunta da *philosophia* con Socrate e con Platone: nel loro pensiero la filosofia diventa una forma di sapere diversa da tutte le altre, tale da rivendicare una legittimazione e forme argomentative proprie. Tutto ciò è certamente vero, ma se ci si ferma a una simile osservazione si rischia di sottovalutare il contrasto tra il programma democratico di Pericle e la posizione di Socrate. Il punto non sta soltanto nel distinguere un'accezione generica dei termini «filosofare»/«filosofia» rispetto a una più specificamente connotata. C'è una questione più profonda: il possesso del sapere da parte dell'intera città è un elemento centrale dell'ideologia democratica che emerge nell'epitafio di Pericle. Anche per questo motivo tutti

³⁴ BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, cit., pp. 98-99.

³⁵ Sull'uomo amante dell'onore e della gloria (*philotimos*), cfr. PLATO, *Phaedo*, 68 c e 82 c. Platone propone una divisione di tre generi di vita: il filosofo, l'amante dell'onore, l'amante dei desideri corporei e del guadagno. Nel suo articolo Loraux tende a presentare l'amore per l'onore e la gloria come un tratto del cittadino comune in opposizione al filosofo, ma questo non sembra accordarsi del tutto con la caratterizzazione del *philotimos* offerta da Platone nel *Fedone* e, soprattutto, nella *Repubblica*.

gli Ateniesi sono, in qualche modo, «filosofi». È l'intera Atene a presentarsi, nelle famose parole di Pericle, come la «scuola della Grecia». Ora è proprio rispetto a questo modello di possesso collettivo del sapere, e d'inserimento del sapere nei valori della *polis*, che Socrate presenta se stesso come alternativo. Per riprendere un'efficace espressione, rispetto al mondo della *polis* Socrate è un outsider filosofico³⁶. Anche in questo caso la persona di Socrate si rivela inseparabile dal *logos*. Ancora una volta, il sovvertimento avviene dall'interno. Socrate non si ritiene detentore di un sapere superiore e riservato a pochi. Il suo interrogare sarebbe impossibile al di fuori di Atene: la sezione dell'*Apologia* in cui Socrate respinge la commutazione della sua condanna con l'esilio sta a dimostrarlo (cfr. PLATO, *Apol.*, 37 c-38 a). D'altra parte, è proprio attraverso l'interrogazione condotta nella città che Socrate compie la distruzione interna del sapere collettivo su cui la *polis* si fonda. Com'è noto, questo accade, secondo il resoconto dell'*Apologia*, dopo che Cherefonte ha comunicato il responso dell'Oracolo di Delfi in accordo a cui Socrate sarebbe l'uomo più sapiente. Socrate cerca di comprenderne il significato interrogando quelli che erano reputati sapienti (PLATO, *Apol.*, 21 b): così avrebbe potuto mostrare all'oracolo che vi era qualcuno più sapiente di lui. Nessuno però soddisfa l'esame: né i politici, né i poeti, né gli artigiani (che pure sono gli unici a detenere un sapere controllabile sull'oggetto della loro arte). Da qui la conclusione: Socrate ritiene che gli convenga rimanere com'è, nella sua consapevolezza di non sapere. Lo stesso Socrate osserva: «Da questa indagine appunto, Ateniesi, si sono originati nei miei confronti molti odi, asperrimi e profondissimi, sì che da essi sono sorte molte calunnie e ho ricevuto questo nome di sapiente» (PLATO, *Apol.*, 22 e-23 a, trad. Taglia).

Questo celeberrimo episodio può fruttuosamente essere riletto in base alle osservazioni di Loraux. Con il suo interrogare Socrate rovescia dall'interno il valore democratico della sapienza detenuta dalla città, esattamente come, con la sua morte, egli rovescia dall'interno i valori che definivano la morte gloriosa del cittadino. Ne emerge una visione nuova dell'attività intellettuale. Essa è propria del singolo filosofo ed

³⁶ Cfr. A. W. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 40-59.

Il tema di Babel

egli, proprio in virtù della sua ricerca razionale (non in virtù di uno statuto quasi-divino come accadeva per sapienti come Pitagora o Empedocle), si rivela come inassimilabile rispetto alla città, irriducibile a essa. La ricerca razionale, la pratica della filosofia, non sono valori in possesso della generalità dei cittadini. Sono, invece, il valore e la pratica che rendono il filosofo diverso dagli altri, ossia *atopos*, strano e inclassificabile, secondo la descrizione che Platone riserva al suo maestro (cfr. *Symp.*, 175 a; 215 a)³⁷. Com'è noto, nell'*Apologia* Socrate pronuncia davanti ai giudici parole di distacco e di disimpegno rispetto alla vita politica della città: «[...] è necessario che colui che veramente si batte per la giustizia, se vuole salvarsi anche solo per poco, viva da privato e non prenda parte alla vita politica» (PLATO, *Apol.*, 32 a, trad. Taglia). Il distacco dalla città, però, è solo l'aspetto superficiale di un atteggiamento più profondo, autenticamente politico e inseparabile dalla *polis*. Come mostra Loraux, a ben guardare Socrate si appropria completamente della città e dei suoi valori. Li afferma, ma insieme li traspone in una dimensione diversa costituita dalla vita filosofica: è attraverso questa mossa che nasce la concezione dell'anima immortale. In modo analogo il corpo è negato da Socrate, ma proprio attraverso quest'apparente negazione esso emerge nella sua singolarità irriducibile, del tutto eccentrica rispetto ai canoni standardizzati e imposti dalla città: il corpo diventa così il simbolo vivente e la stele immortale del pensiero incarnato da Socrate.

³⁷ Sull'*atopia* di Socrate, si veda quanto finemente osserva M. Nucci in PLATONE, *Simposio*, Introduzione di B. Centrone, Traduzione e commento di M. Nucci, Einaudi, Torino 2009, p. 17 nota 33: a Socrate appartiene una «apparentemente incomprensibile discrepanza fra l'apparire e l'essere. Un uomo che viene al banchetto e che però indugia nel portico dei vicini, chiuso in se stesso, ignaro dei richiami. Un uomo apparentemente ben disposto con tutti, socievole e 'alla buona' che improvvisamente mostra un altro lato di sé: chiuso, estraneo».

a cura di *Maria Teresa Pansera*

*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.*

Patrizia Cipolletta

*Il pensiero di Ernst Bloch nelle atmosfere politiche e teologiche
del XX secolo in Italia*

Mariannina Failla

*Il ciclope morale. A partire dalla Riflessione 903
del Nachlaß kantiano*

Giuseppe D'Acunto

Adorno e lo stile della Filosofia



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



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

Patrizia Cipolletta

*Il pensiero di Ernst Bloch nelle atmosfere
filosofico-politiche e teologiche
del XX secolo in Italia**

Abstract:

The paper presents different receptions of Ernst Bloch's thought in Italy. Different political and religious atmospheres have given life to different interpretations of Blochian themes. Sometimes his reflections have found great followings. Sometimes they have been forgotten. This paper is preliminary to a rethinking of the *Geist der Utopie's* legacy in the centenary of its publication.

Key-words: Utopia; Communism; Hope; Religion

A 100 anni dalla prima pubblicazione di *Spirito dell'Utopia* di Ernst Bloch, che nel 1918 portò a parola tensioni e speranze vissute all'inizio del secolo passato in Germania e forse in tutta Europa, occorre ripensare il valore ancora attuale del pensiero dell'utopia. In occasione dell'avvicinarsi di questo anniversario è opportuno ripensare anche al modo come è stato accolto il pensiero di questo filosofo tedesco nella cultura italiana esaminando le diverse prospettive interpretative che hanno evidenziato i molteplici temi di quel ricco e conciso pensiero. Ogni volta questa filosofia ha acquisito per la cultura italiana un'importanza strettamente legata agli interessi culturali, politici e religiosi in Italia, che nell'arco di un secolo sono cambiati, che hanno portato in primo piano ogni volta in modo diverso il pensiero utopico blochiano. Si sono alternate fasi

* Rielaborazione di una conferenza tenuta all'Ernst-Bloch-Zentrum di Ludwigshafen.

in cui ha avuto molta diffusione a fasi in cui il suo pensiero è caduto in declino. Questo saggio non intende andare nel dettaglio di ogni singola interpretazione, perché questo richiederebbe uno spazio molto più ampio considerando che da quasi un secolo il pensiero di Bloch è stato oggetto di considerazione nell'ambito accademico e non. Qui si vuole solo raccogliere atmosfere della cultura italiana che hanno ascoltato questo pensiero. È evidente che si procederà senza chiosare le singole letture, simili e diverse, che si sono succedute in questo periodo. Per questo è stato dato ampio spazio a chi all'inizio ha saputo cogliere il nesso con il clima culturale italiano degli anni '60-'70 e il pensiero di Bloch. La distanza temporale permette meglio di comprendere perché ha avuto una certa accoglienza che in seguito si è di molto ridotta. Così si è dato meno spazio alle interpretazioni successive dopo la caduta del muro di Berlino, perché purtroppo, per la storia della nostra cultura, quelle letture non hanno inciso sull'atmosfera generale della cultura italiana. Meno spazio ancora è stato dato alle letture che stanno piano piano diffondendosi in Italia negli ultimi anni. E questo dipende dal fatto che manca la distanza temporale sufficiente per comprendere la loro capacità di corrispondere a esigenze che urgono nel nostro mondo e di incidere sul clima culturale: si spera che quelle letture non si limitino a battaglie tra interpretazioni accademiche, ma che quel lavoro intellettuale di confronto con il pensiero blochiano possa avere presa su un ampio pubblico, come era accaduto negli anni d'oro per il pensiero utopico.

I primi approcci al pensiero di Ernst Bloch

Per iniziare questo percorso che potrebbe aiutarci a comprendere i molteplici modi in cui è stato recepito il pensiero di Ernst Bloch in Italia, occorre prima di tutto una breve indagine nelle biblioteche italiane per vedere quali le opere del filosofo sono state accolte e in che periodo storico.

Sappiamo che nel 1920 Bloch scrisse a Benedetto Croce¹ e gli inviò

¹ Cfr. E. BLOCH, *Lettera a Croce*, in E. GIAMMATTEI, *La biblioteca e il drago. Croce, Gentile e la letteratura*, in Editoriale scientifica, Napoli 2001, p. 297. Cfr. ID. *Per una lettera di Ernst Bloch. Ermeneutica di un silenzio crociano*, *ivi*, pp. 233-239. Cfr. anche G. CACCIATORE, *Sul concetto di progresso. L'interpretazione di Hegel in Croce e in Bloch*, in P. CIPOLLETTA (a cura di), *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero*

una copia del *Geist der Utopie* annunciando la prossima pubblicazione della seconda edizione. Questa copia è conservata nella biblioteca del Fondo Croce. Oltre questa copia, soltanto la 'Biblioteca della Fondazione Istituto Gramsci' conserva una copia della prima edizione del *Geist der Utopie* pubblicata dalla Duncker & Humblot di Leipzig nel 1918, arrivatagli chissà come da qualche fedele sostenitore privato². Se Croce non recensì né fece recensire la prima opera di Bloch, però le biblioteche di Napoli hanno acquisito due copie del *Thomas Münzer* (Wolff München 1921), e questa opera è presente anche a Reggio Emilia nel fondo donato da Emilio Sereni, partigiano ebreo che probabilmente aveva avuto interesse per il pensiero di Ernst Bloch.

La biblioteca di Storia moderna e contemporanea, fondata nel 1880, nella sezione che si occupa della guerra del 1914-1918, possiede *Schadet oder nützt Deutschland eine Niederlage seiner Militärs?* pubblicato in Svizzera a Bern da Der Freie Verlag nel 1918 e *Vademecum für heutige Demokraten*, sempre di Der Freie Verlag nel 1919. Questo indica che almeno su questo argomento era stato considerato interessante ascoltare una voce dissidente su quella guerra.

Troviamo un'edizione di *Spuren* (Paul Cassirer, Berlin 1930) a Milano a casa di Guido Lodovico Luzzatto, un critico d'arte raffinato, un commentatore politico socialista, antifascista e europeista. Ma inquietante è il fatto che nella biblioteca del Ministero dell'Interno a Roma sia presente una copia di *Erbschaft dieser Zeit* (Oprecht & Helbling, Zürich 1935), quasi ad indicare che il governo fascista volesse controllare le idee che circolavano sul nazismo nei fuoriusciti politici dalla Germania.

Facciamo un salto nel dopoguerra. Nel 1949 Giangiacomo Feltrinelli inaugura a Milano una biblioteca che nel 1961 si trasforma in Istituto e poi nel 1974 in 'Fondazione per lo studio dei movimenti sociali in Europa'. Solo qui troviamo sia l'edizione americana del 1946 di *Freiheit und Ordnung: Abriss der Sozial-Utopien* sia l'edizione tedesca del 1947 della Aufbau-Verlag di Berlin.

In quel periodo, pur con qualche differenza, il Partito Comunista Italiano era in sintonia con la Russia e il mondo dell'Est europeo, e Bloch,

di Ernst Bloch, Mimesis, Milano 2003, pp.113-130.

² Consultata la biblioteca, non si è potuto risalire alla donazione.

prima conosciuto solo da pochi studiosi, appena approda all'Università di Leipzig, comincia a suscitare interesse nei pensatori comunisti italiani.

La Fondazione Gramsci istituita nel 1950 ha ereditato i libri di Ernst Bloch nelle prime edizioni pubblicate nella Repubblica democratica tedesca. Così troviamo qui *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* del 1951 (Aufbau, Berlin) e la prima edizione di *Das Prinzip Hoffnung* vol. I del 1954 (Aufbau, Berlin) e il secondo volume del 1955 come anche lo scritto inaugurale per il 70esimo del filosofo nel 1955 *Ernst Bloch zum 70. Geburtstag. Festschriften* a cura di Rugard Otto Gropp (è quel famoso collega di Leipzig che poi con la sua critica a Bloch, gli creerà non pochi problemi).

Ma è proprio il testo su Hegel del 1951, che comincia ad interessare gli studiosi italiani, e che appare in alcune biblioteche universitarie. Il primo scritto che abbiamo su Ernst Bloch è proprio una recensione di questa opera. Nicolao Merker³, allievo di Galvano della Volpe, traduttore di molte opere di Marx in italiano, comunista convinto, ha trascorso un periodo di studi tra il 1954 e il 1955 in Germania Est e presenta per la prima volta il pensiero di Ernst Bloch agli studiosi italiani in una recensione a *Subjekt-Objekt*. Si nota qui una certa reticenza ad abbandonare le interpretazioni usuali di Marx. Merker ha difeso la posizione scienziata del marxismo, condivide allora l'interpretazione blochiana della contaminazione della dialettica hegeliana con la mistica, già sottolineata da Marx, ma rimane basito che il carattere mistico non venga completamente bandito da Bloch in una dialettica materialistica. In seguito, in uno scritto del 1956, fa sue le posizioni critiche di Gropp⁴ verso le interpretazioni revisioniste e borghesi del rapporto Hegel-Marx e cita solo una volta il *Subjekt-Objekt* di Bloch, schierandosi ovviamente e tacitamente contro le sue posizioni.

Tuttavia comincia una capillare diffusione di alcune opere del filosofo tedesco, soprattutto *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, del 1955 pubblicato in *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften*, della Akademie-Verlag di Berlin.

³ N. MERKER, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Aufbau-Verlag, in «Società», 1955, 11, n. 2, pp. 340-346.

⁴ N. MERKER, *Una discussione sulla dialettica*, poi pubblicato in Id., *Dialettica e Storia*, La Libbra, Messina 1971, pp. 105-151: unico riferimento a Bloch p. 129.

Ma sarà dopo il 1956, dopo gli eventi dell'Ungheria, che si farà più attenzione a quel filosofo della DDR, che era caduto in disgrazia per la sua interpretazione di Hegel e che disturbava i docenti integrati nel sistema stalinista di quella parte della Germania assoggettata alla Russia.

Nel 1958 Cesare Caeses⁵, che si trovava a Leipzig nei giorni della rivolta del 1956 in Ungheria, e che dopo questo episodio era diventato un 'comunista diffidente', scrive nel 1958 un articolo sulla situazione culturale nella DDR. Racconta degli eventi politici, della prigionia di Harich, l'assistente di Bloch. Ripercorre le tappe della cultura marxista dell'espressionismo all'epoca di Weimar e sottolinea come nella Germania democratica la cultura si era cristallizzata in un'interpretazione economicista del pensiero di Marx e si era chiusa a tutte le altre forme culturali. In questo contesto presenta al pubblico italiano Ernst Bloch come il filosofo che era riuscito a canalizzare disposizioni irrazionalistiche, religiose o esistenzialistiche verso il marxismo. Osserva che forse il contributo di Bloch all'elaborazione di una dottrina marxista poteva forse non essere di grande rilievo, ma conclude con una frase, divenuta famosa: «dal punto di vista della politica culturale se egli non fosse esistito lo si sarebbe dovuto inventare»⁶. In questa maniera illustra ai lettori italiani l'attività culturale messa in atto da Bloch a Leipzig e il terrorismo culturale che aveva imposto di distruggere tutti i frutti del suo insegnamento.

Quando *Das Prinzip Hoffnung* nel 1959 viene pubblicato dalla Suhrkamp, moltissime biblioteche lo acquisiscono. Però solo Giuseppe Bevilacqua, che era stato lettore di lingua italiana a Tübingen dal 1958, pubblica nel 1960 una recensione di questo libro⁷. Gli studiosi italiani sono titubanti a recensire opere di così difficile lettura. Il trasferimento di Bloch nella Germania Ovest però aveva avuto una forte risonanza nella stampa italiana.

La prima traduzione in lingua italiana è del 1962. Giancarlo Scorza traduce *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*⁸. Scorza presenta

⁵ C. CAESES, *Alcune vicende e problemi della cultura nella RDT*, in «Nuovi Argomenti», IV, n. 34, 1958, pp. 1-49.

⁶ *Ivi*, p. 32. Cfr. anche M. MARTINA, *La cultura all'ombra del muro. Relazioni culturali tra Italia e DDR (1949-1989)*, il Mulino, Bologna, 2007.

⁷ G. BEVILACQUA, *Nota sul "Das Prinzip Hoffnung" di Bloch*, in «Studi Urbinati», 1960, n. 30.

⁸ E. BLOCH, *Differenze*, a cura di G. SCORZA, Armando Argalia Editore, Urbino 1962. È il

il pensiero di Ernst Bloch con un'acquaforte, da lui stesso dipinta e con poche parole, e lascia alla traduzione di testi di Hans Heinz Holz e Günter Albrecht Zehem la presentazione del pensiero di Bloch. Trova grande risonanza nel mondo accademico la discontinuità temporale che Bloch propone. La filosofia italiana ha acquisito la messa in discussione dell'unità lineare del tempo e dell'unità di senso della storia. La concezione blochiana del tempo viene salutata come un modo di conservare il progresso verso la dignità umana, tenendo tuttavia conto della decostruzione di senso della storicità, che da più parte già all'inizio secolo era stata avviata. Una recensione di Umberto Eco a questo libretto viene pubblicata nel 1963 sul «Corriere della sera»⁹. Segue un articolo di Luciano Amodio nei *Quaderni piacentini* nel 1963-1964¹⁰. E anche «L'Unità», organo ufficiale del Partito Comunista Italiano pubblica una recensione di questo libro¹¹.

Sempre nel 1964 Franco Totaro pubblica una recensione a *Philosophische Grundfrage I*¹² e nel 1967 proprio questo testo viene tradotto per essere pubblicato in *Filosofi tedeschi d'oggi*¹³. In questa maniera Ernst Bloch entra a pieno titolo a far parte dei filosofi tedeschi del Novecento, presi in considerazioni dagli studiosi italiani.

Nel 1967 viene tradotto a cura di Livio Sichirollo, *Dialettica e speranza*¹⁴, con l'introduzione originale di Hans Heinz Holz. Nella nota Sichirollo esprime tutta la difficoltà nel revisionare la traduzione del 1962 di Scorza e ringrazia per l'aiuto nella revisione Giuseppe Bevilacqua, che per il suo lungo soggiorno a Tübingen aveva grossa familiarità con Bloch e il suo linguaggio. Da quando poi Bloch era diventato Gastprofessor a Tübingen, molti giovani studiosi italiani frequentano i suoi seminari. Remo Bodei era già Germania per i suoi studi su Hegel,

primo volume di una rivista intitolata appunto «Differenze» e «Quaderni di Differenze», che però ha avuto solo un breve seguito a Roma dal 1976 al 1982.

⁹ U. ECO, Recensione a E. BLOCH, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in «Corriere della sera», 18 agosto 1963.

¹⁰ L. AMODIO, *Ernst Bloch. Un autore da conoscere*, in «Quaderni piacentini», n. 14, 1963-1964.

¹¹ L. RICCI GARROTTI, *La metà finale del progresso in Bloch*, in «L'Unità» 11 febbraio 1964.

¹² F. TOTARO, *Ernst Bloch. Philosophische Grundfrage I*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 164, n.1.

¹³ E. BLOCH, *Gli strati della categoria della possibilità*, in F. Battaglia (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, il Mulino, Bologna 1967, pp. 33-70.

¹⁴ E. BLOCH, *Dialettica e speranza*, a cura di L. SICHIROLLO, Vallecchi, Firenze 1967.

sarà uno dei primi a conoscere Bloch dopo il suo trasferimento nella Repubblica Federale e a diffondere il pensiero blochiano in Italia. Nel 1968 viene pubblicata la traduzione di *Über Karl Marx*¹⁵ a cura di Bodei che nell'introduzione sottolinea la cooperazione tra uomo e natura auspicata da Bloch, la trasformazione del concetto di scienza del marxismo oltre le usuali interpretazioni del realismo socialista, e soprattutto la valorizzazione della corrente calda del marxismo. Bodei mostra come il pensiero blochiano abbia dato grande risalto alla religione, perché ancora non sono stati realizzati i contenuti nascosti nel guscio mistico¹⁶. Tornerà su questi temi in un articolo del 1972¹⁷, dove indicherà che la speranza non è solo una tonalità emotiva dell'uomo, ma ha il suo correlato nella materia, nella natura che nasconde nel suo grembo la possibilità della dignità umana.

Nel 1968 viene pubblicato in «De Homine», una rivista dell'Università «La Sapienza» di Roma un testo di Ernst Bloch: *L'uomo Giobbe*¹⁸, cui segue un articolo di Franco Lombardi¹⁹, che aveva curato la voce Ernst Bloch per *The Encyclopedia of Philosophy*²⁰. In questo articolo viene auspicato un nuovo modo di intendere il marxismo, che instaura un legame tra le religioni della salvezza e il pensiero di un trascendere senza trascendenza.

Gli anni d'oro della diffusione del pensiero di Ernst Bloch

Dopo il 1968 e i movimenti studenteschi, il pensiero di Bloch si diffonde in maniera più capillare e inizia una vasta letteratura, con diverse linee interpretative del suo pensiero. Apre le danze, Gianni Vattimo con un memorabile interpretazione della concezione blochiana della dialettica

¹⁵ E. BLOCH, *Karl Marx*, a cura di R. BODEI, il Mulino, Bologna 1968.

¹⁶ R. BODEI, *Introduzione*, *ivi*, p. 14.

¹⁷ R. BODEI, *Ernst Bloch e la "scienza della speranza"*, in «il Mulino», 1972, n. 224, pp.1102-1116.

¹⁸ E. BLOCH, *L'uomo Giobbe*, in «De Homine», 1968, n. 24-25, pp. 3-19.

¹⁹ F. LOMBARDI, *Ernst Bloch e la speranza*, in «De Homine», 1968, n. 26.

²⁰ F. LOMBARDI, *Ernst Bloch*, in *The encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, New York-London, 1966, vol. I, pp. 321-323.

di Hegel²¹. Evidenzia la polemica anti-positivistica e anti-hegeliana di Bloch, che gli aveva fatto sperare nel recupero della dialettica del filosofo idealista senza l'*anamnesis* e oltre la riduzione marxista del semplice rovesciamento della dialettica hegeliana. Nel 1971-1972 tiene un corso su 'Arte e Utopia'²², dove mostra la lettura di Bloch e Benjamin sulle avanguardie artistiche del primo Novecento. Viene sottolineato che questi autori non considerano, come il marxismo ortodosso, quelle avanguardie come segno di decadenza. Anzi queste vengono considerate come ispirazione per un pensiero rivoluzionario che mira anche alla trasformazione dell'uomo, per arrivare all'uomo nuovo, nato dalla conciliazione con la natura²³. Mette in risalto il particolare rapporto con la natura nell'ontologia del non-ancora-essere. La prospettiva di Vattimo si muove nella direzione di un superamento della modernità e della metafisica del soggetto. Per questo prova interesse per la concezione blochiana dell'individualità soggettiva come maschera, e probabilmente crede di individuare in Bloch un altro esponente del crepuscolo del soggetto e dello smascheramento della metafisica.

Vattimo abbandona però presto il pensiero di Bloch. Troppo preso dalle tematiche heideggerdiane e gadameriane, trova molto più facile percorrere le strade asfaltate della decostruzione. In seguito riconosce a Bloch di non mirare all'unità dell'uomo e afferma che il suo soggetto riappropriato ha più le caratteristiche del *clown* che quello dell'umano della tradizione²⁴, tuttavia non sente la necessità di approfondire questa che ritiene una via poco decostruttiva della soggettività umana. Un allievo di Vattimo, Ugo Ugazio già traduttore di opere di Heidegger, studia a Tübingen. Ma rimane legato agli interessi heideggeriani e non dà peso al pensiero di quel professore ospite. E d'altronde i colleghi di Tübingen non erano molto favorevoli alla diffusione del pensiero di quel *Gastprofessor* della loro Università. Ho sperimentato io stessa che agli

²¹ G. VATTIMO, *Ernst Bloch interprete di Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. TESSITORE, Marano, Napoli 1970, pp. 913-926; cfr. soprattutto le conclusioni a p. 925.

²² G. VATTIMO, *Arte e Utopia*, Dispense pubblicate da Litografia artigiana, Torino 1972. Interessante è anche il suo saggio *Spengler e Bloch. Il tramonto dell'Occidente e l'utopia della speranza*, in «Terzo programma», 1973, n.1, pp. 114-123.

²³ *Ivi*, p. 39.

²⁴ G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p. 47.

S *pazio aperto*

iscritti all'Università di Tübingen, veniva costantemente sconsigliato di frequentare i seminari di Bloch.

Ma ormai il pensiero di Bloch ha una lunga fila di seguaci in Italia. Molti giovani italiani frequentano ormai le sue lezioni. Per molti Bloch rappresenta la risposta socialista al nazista Heidegger. Era stata tradotta la *Grundfrage* perché con la sua ontologia del non-ancora-essere poteva essere una risposta diversa alla stessa domanda heideggeriana dell'essere.

In questo arco di tempo sono molti gli articoli che appaiono sulle riviste italiane che è difficile seguirli e citarli tutti. È possibile però individuare prospettive comuni e indicare due vie interpretative.

Infatti le correnti di pensiero in Italia che si accingono a leggere e interpretare Bloch dopo il 1968 sono da una parte gruppi di studiosi cristiani, che, sulla via aperta dai teologi tedeschi, avevano accolto il tema dell'utopia e della liberazione, cercando un nuovo modo di rinviare il cristianesimo con i temi dell'epoca rivolti al sociale. E il pensiero di Bloch viene visto come la possibilità di una nuova forma di Cristianesimo.

Dall'altra pensatori, vicino al comunismo, credono di trovare nella filosofia della speranza un nuovo modo di sviluppare il marxismo al di fuori delle interpretazioni dominanti nei paesi dell'est Europa. Vedevano in Bloch un compagno di strada nel tentativo di riformulare un pensiero marxista sulla via aperta da Gramsci, aperto al folklore, ai sentimenti popolari.

E si delineano così le due correnti che approcciano il pensiero di Bloch in Italia: la visione laica, interessata al progresso e alla messa in crisi dell'idea di progresso, e la visione religiosa. La prima scorge nel pensiero di Bloch un esponente della secolarizzazione dei tesori rimasti nascosti nella religiosità ebraica e cristiana. Sono gli anni in cui il comunismo italiano cercava di conciliare religiosità e politica, per salvaguardare ed accogliere nelle sue fila seguaci del Partito Comunista Italiano, che non volevano rinunciare alla fede cattolica in cui erano stati educati. Sono gli anni in cui quasi il 35% degli italiani votarono PCI, nel periodo in cui Enrico Berlinguer era segretario del partito. Dall'altra parte altri intellettuali comunisti rimangono diffidenti nei riguardi di Bloch, come Giuseppe Vacca²⁵,

²⁵ G. VACCA, "Dialettica e speranza", in ID., *Marxismo e analisi sociale*, De Donato, Bari 1969, pp. 17-19.

Roberto Racinaro²⁶, Luciano Parinetto, che addirittura definisce il pensiero di Bloch un discorso per anime belle che presta poca attenzione ai problemi e alla critica del presente²⁷.

Nel 1971 Francesco Coppelotti²⁸, studioso dell'Università di Torino traduce *Ateismo nel Cristianesimo*²⁹. È la prima traduzione di un intero libro di Bloch. Nell'introduzione il traduttore mette in evidenza l'*homo absconditus* con il suo legame con il 'Terzo Testamento' e l'Apocalisse, ma soprattutto discute del rapporto speranza e religione nella Bibbia, dove, seguendo la lettura blochiana, è evidente che abbia implicito il principio utopico, ma sottolinea come in quell'opera primigenia possiamo evidenziare la negazione dell'utopia. Trovo interessante la sua affermazione che con Bloch anche in Italia la teologia esce dal getto degli specialisti³⁰.

Milano diventerà un cospicuo centro di diffusione del pensiero blochiano. Nel 1971 esce un numero di «aut aut», dove apre il discorso Enzo Paci che sottolinea il legame della speranza con la carità intersoggettiva. Vede l'ontologia blochiana come un paradosso, che «nega se stessa come tale, come scienza dell'ens per porsi come vita fenomenologica del *verum*³¹. Studiosi dell'esistenzialismo e del marxismo, da Gramsci a Sartre, porteranno in questo numero della rivista i primi contributi per la diffusione del pensiero blochiano: Franco Fergnani, che ritorna sul tema della dialettica hegeliana chiusa nel incantesimo dell'anamnesis, facendo un confronto tra la concezione di Lukács nel *Il giovane Hegel* e la concezione della dialettica hegeliana di Bloch. Tito Perlini discute il concetto del negativo in Hegel e in Bloch, e considera la negazione come la forza che spinge a trascendersi. Come Enzo Paci, mostra diffidenza nei riguarda dell'utopia concreta che gli appare come una contraddizione in termini. Curatore e promotore di questo numero monografico della rivista, era stato Stefano Zecchi, amico di

²⁶ R. RACINARO, *Hegel nella prospettiva di Bloch e Adorno*, in «Critica marxista», 1, 1974, pp. 127-141.

²⁷ L. PARINETTO, *Introduzione a K. MARX, Sulla religione*, Sapere, Milano 1971.

²⁸ È curioso che i primi traduttori Sforza e Coppelotti siano rimasti fuori della vita accademica, come anche Ernst Bloch per gran parte della sua vita.

²⁹ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, a cura di F. COPPELLOTTI, Feltrinelli, Milano 1971.

³⁰ F. COPPELLOTTI, *Ernst Bloch: il Terzo Evangelo e il suo Regno*, ivi, p. 14.

³¹ E. PACI, *Considerazioni attuali su Bloch*, in «aut aut», 1971, n.125.

Rudi Dutschke. Durante il suo soggiorno di studio in Germania, era entrato in contatto con Bloch rimanendo affascinato dalla sua ampia visione culturale, che ha portato un vento di novità rispetto al marxismo diffuso in Italia, che si cimentava sulle interpretazioni testuali di Marx. Zecchi prende spunto dalla conferenza di Bloch sulla libertà del marzo del 1956, per muovere la sua critica al socialismo dell'Est, che ha dimenticato proprio la libertà. Ma il concetto materia-possibilità è al centro della sua riflessione che in questa fase gli sembra che possa indicare una via per la ricomprensione del marxismo, per far nascere una nuova forma di comunismo. Sarà Zecchi che pubblicherà in Italia la prima monografia del pensiero di Bloch. Come lui stesso scrive, cerca di far accettare la prospettiva di Bloch all'interno del marxismo italiano e cerca di difendere l'utopia dall'accusa di ideologia, mostrando la sua valenza politica nella realizzazione del comunismo.

Se Torino è stata la sede che ha lanciato il Bloch cristiano e filosofo della religione, sarà poi Genova con Gerardo Cunico che raccoglierà questa linea interpretativa di Bloch. Anche l'Università Cattolica Gregoriana presta attenzione alla concezione blochiana della religione. Nel 1973 viene pubblicato *Filosofia e teologia della speranza*³², dove vengono raccolti contributi di laici e religiosi ad un convegno del 1972, dove molti studiosi cattolici erano intervenuti sul tema dell'utopia. Vengono proposti annualmente a Gallarate e poi a Padova dei convegni per giovani assistenti interessati al connubio tra religione e marxismo, e Bloch naturalmente è uno dei più gettonati filosofi.

Intanto nel 1975 viene pubblicato in italiano con un'introduzione di Remo Bodei, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*³³, che permette una cospicua diffusione del pensiero blochiano fra gli studiosi di Hegel e soprattutto fra i loro studenti.

Sul versante teologico non possiamo dimenticare Italo Mancini,

³² B. BIANCO (a cura di), *Filosofia e teologia della speranza*, Gregoriana, Padova 1973. Sulla teologia della speranza discutono anche Carmelo FAILLA (*La parabola del marxismo occidentale*, Queriniana, Brescia 1973 e *Marx-Bloch. Crisi e futuro della religione*, Coines, Roma 1976) e Pierangelo SEQUERI (*Escatologia e teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su Dio come futuro*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1975).

³³ E. BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. BODEI, il Mulino Bologna 1975.

studioso dell'Università Cattolica di Milano e poi docente di Filosofia della religione di Urbino, che è sicuramente quello che ha meglio messo in evidenza l'incontro tra messianismo cristiano e il marxismo nel pensiero blochiano. Lontano sia dalla concezione del sacro alla Rudolf Otto e fervente sostenitore del messaggio che viene da Altro dell'uomo, incentra la sua ricerca sull'ermeneutica e proprio la sua rivista intitolata «Hermentica» non tralascia un numero senza pubblicare un articolo su Bloch e l'utopia. Nel 1974 pubblica *Teologia Ideologia Utopia*, dove, sfidando l'integralismo cattolico di quell'epoca, illustra che l'incontro tra il marxismo e il cristianesimo effettuato da Bloch si basa sul trascendimento verso il *regnum venturum*, ma trova nel suo pensiero un limite nel centrare tutto sull'uomo di oggi, che dovrebbe operare la vittoria sul male e trasformarsi nell'uomo nuovo, ribadendo così l'esigenza di una salvezza garantita dalla trascendenza³⁴.

Nel 1976 Gerardo Cunico pubblica una monografia³⁵ sul fondamento ontologico del non-essere-ancora. Discute della relazione tra teoria e prassi, dal momento che il pensiero utopico rinvia all'azione in nome della ricerca della verità. In questa fase sente ancora importante la fondazione ontologica, dove però il *Grund* è *Abgrund* dell'esistere dell'uomo, e quindi è nella relazione tra essere e uomo, tra *materia-mater* e il nocciolo del *homo absconditus* e indica l'attimo oscuro come il momento dell'incontro. Sul versante di filosofia della religione Cunico, rispetto alle problematichità riscontrate da Italo Mancini nel pensiero utopico marxista, osserva che in Bloch c'è una forte battaglia contro il male che non si accontenta di una liberazione solo mondana, anche se la possibilità di una soteriologia trascendente, rimane però nel pensiero di Bloch solo come pensabile. In seguito traducendo *Experimentum mundi*³⁶ e raccogliendo gli scritti giovanili³⁷ indirizzerà i suoi interessi al problema del linguaggio e sulla categoria

³⁴ I. MANCINI, *Teologia Ideologia Utopia*, Queriniana, Brescia 1974, p. 655.

³⁵ G. CUNICO, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Le Monnier, Firenze 1976.

³⁶ E. BLOCH, *Experimentum mundi. La domanda centrale, le categorie del portar fuori, la prassi*, a cura di G. CUNICO, Queriniana, Brescia 1980.

³⁷ E. BLOCH, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden aus dem Nachlass 1923-49*, hg. von G. CUNICO, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

del portare fuori, che non si limita solo a pensare le possibilità, ma tenta anche di portare a parola l'intento.

Partendo da un iniziale interesse per la filosofia di Georg Lukács sia Elio Matassi³⁸ a Roma che Laura Boella³⁹ a Milano scoprono la ricchezza del pensiero di Bloch. Matassi pubblicherà un denso articolo sul problema del *Sollen* e sulla posizione di Bloch a metà strada tra Kant e Hegel⁴⁰. Nel 1977 ancora sul versante religioso Pirola pubblica *Religione e utopia concreta in Ernst Bloch*⁴¹. Preoccupandosi di analizzare i possibili rapporti pratici tra cristiani e marxisti, sottolinea che il pensiero di Bloch va oltre il cristianesimo e il marxismo, ma sicuramente è il possibile promotore di un dialogo tra loro.

La morte di Bloch nel 1977 ha una vasta risonanza in tutti i giornali italiani e apre ad altri studi sul suo pensiero. Ormai il problema diventa come ereditare da Bloch, che cosa può essere ancora attuale del suo pensiero. Laura Boella, interessata da subito alle tonalità emotive, scrive un denso articolo sull'ortopedia del camminare eretti⁴² in un nuovo numero monografico della rivista «aut aut» sull'eredità di Bloch, che raccoglie saggi sull'aspetto politico e religioso del pensiero blochiano. Il numero è curato da lei e da Guido David Neri, che nel suo articolo⁴³ centra l'attenzione su *Il principio speranza*, dove individua il problema del resto utopico in ogni realizzazione. Non si ferma però solo ad analizzare le figure fenomenologiche della speranza che Bloch propone, come la doppia Elena e Pamina, ma il suo intento è quello di mettere in evidenza la malinconia in ogni realizzazione e la delusione della mancata realizzazione nei paesi cosiddetti socialisti.

³⁸ E. MATASSI, *Su alcuni aspetti della formazione del pensiero politico di G. Lukács negli anni Venti*, in «De Homine», n.45-46, 1973. Poi seguirà ID., *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Guida 1979.

³⁹ L. BOELLA, *La via a Marx del giovane Lukács*, in «Storia e politica», 1971, n. 3, pp. 365-422; EAD., *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*, De Donato, Bari 1977.

⁴⁰ E. MATASSI, *Ernst Bloch o del fraintendimento della polemica hegeliana contro il "sollen"*, in «Bollettino Bibliografico per le scienze morali e sociali», n. 33-36, 1976.

⁴¹ G. PIROLA, *Religione e utopia concreta in Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1977.

⁴² L. BOELLA, *Ortopedia del camminare eretti. Il diritto naturale nella filosofia politica di Bloch*, in «aut aut», 1979, n. 173-174, pp. 29-69.

⁴³ G.D. NERI, *Realtà e realizzazione. Bloch e il socialismo "realmente esistente"*, *ivi*, pp. 89-105.

Sicuramente una grossa svolta nelle interpretazioni del pensiero di Bloch in Italia è portata da un seminario tenuto da Remo Bodei presso l' 'Istituto Italiano di Studi Filosofici' di Napoli, dal quale uscirà la pubblicazione *Multiversum*⁴⁴, che fa un confronto radicale del pensiero utopico blochiano con le concezioni del tempo del Novecento. Viene sottolineato il *pathos* del discontinuo temporale, la crisi del progresso, la crisi dello storicismo e di un senso unitario della storia che Bloch condivide con i suoi contemporanei. Come Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Bloch sottolinea l' incontemporaneità temporale e lo *Jetztzeit*: solo nell' attimo del tempo-ora si può mettere in moto il progresso. Sottolinea però Bodei che l' attimo blochiano a differenza di quello di Benjamin contiene un' insoddisfazione che mira al futuro piuttosto che a benjaminiane *Illuminationen*⁴⁵. Bodei confronta la concezione del tempo di Bloch con altri filosofi, come Bergson, James e soprattutto Heidegger, cui dedica molte pagine. Ma ritengo che il confronto con Benjamin sia quello più gravido, perché ha portato in primo piano una critica alla concezione blochiana che tuttora funge nel pensiero italiano, che rende ancora attuale il pensiero di Benjamin, lasciando in ombra quello di Bloch. Si pensa, infatti, che Bloch, nella via utopica in cui insiste, indebolisce l' attimo di illuminazione messianica, riproponendo così un' idea di unità futura che condiziona il molteplice del tempo-ora. E sempre nel 1979 esce l' opera di Giuseppe Cacciatore, studioso di Hegel e Croce, esperto dei problemi del socialismo nell' Italia meridionale: scrive su Bloch unendo la speranza alla ragione, necessaria per una vera prassi rivoluzionaria⁴⁶.

Negli anni ottanta vengono pubblicate in italiano i volumi più significativi di Ernst Bloch. Nel 1980 appaiono, infatti, *Experimentum mundi* a cura di Cunico, *Geist der Utopie*⁴⁷ a cura di Cappellotti, *Thomas Münzer*⁴⁸ a cura di Zecchi, e negli anni seguenti *Filosofia del Rinascimento*⁴⁹, dalle

⁴⁴ R. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch. Il confronto di Bloch con la tradizione da Platone a Heidegger*, Bibliopolis, Napoli 1979, 1982².

⁴⁵ *Ivi*, p. 78.

⁴⁶ G. CACCIATORE, *Ragione e speranza nel marxismo. L' eredità di Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1979.

⁴⁷ E. BLOCH, *Spirito dell' utopia*, a cura di F. COPPELLOTTI, La Nuova Italia, Firenze 1980.

⁴⁸ E. BLOCH, *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione*, a cura di S. ZECCHI, Feltrinelli, Milano 1980.

⁴⁹ E. BLOCH, *La filosofia del Rinascimento*, a cura di R. BODEI, il Mulino, Bologna 1981.

Leipziger Vorlesungen a cura di Bodei, e anche le interviste a Bloch⁵⁰.

Nel 1985 come in Francia e in Germania, anche in Italia viene celebrato il centenario dalla nascita di Bloch e di Lukács, con un convegno internazionale a Milano⁵¹. Da questo convegno emerge che il pensiero del filosofo ungherese, che aveva rappresentato la grande speranza, negli anni dopo la fine della guerra, per ereditare la cultura tedesca dei primi del Novecento nel pensiero comunista in accordo con la politica dei paesi dell'Est, non era più attuale. Questo sicuramente rilancia il pensiero di Bloch, non solo per la sua rottura con la DDR, ma per la ricchezza che può offrire anche il suo pensiero successivo agli anni venti del secolo XX. Egli, infatti, non ha mai dimenticato l'orizzonte sociale e la speranza comunista, lasciando vivere l'utopia che non può andare delusa, ma che rimette in gioco.

Da questo convegno viene l'indicazione di prestare attenzione al marginale e all'arte, come luogo di cifre per ascoltare il nuovo che avanza, per trovare indicazioni per sperimentare nuove vie per il raggiungimento della comunità di tutti. Su questa linea lavoreranno di nuovo lontani, ma vicini negli intenti Laura Boella e Elio Matassi, che abbandoneranno definitivamente gli studi su Lukács. Laura Boella pubblica nel 1989 una densa monografia⁵², che pone l'accento sulle tracce che il pensiero di Bloch ci ha lasciato per mettere in moto il pensare e per uscire fuori dal deserto, che già si era annunciato nei primi anni del secolo passato, ma che verso la sua fine aveva dato larghi segnali di forte crescita. Inizia così a curare la traduzione di alcune opere di Bloch importanti per aprire questa via⁵³, per rendere tutti i lettori italiani capaci di accogliere questo pensiero del marginale.

Elio Matassi⁵⁴ invece centerà la sua attenzione alla filosofia della musica di Ernst Bloch presente in *Geist der Utopie*. Specialisti musicologi si erano già interessati all'interpretazione blochiana della musica⁵⁵,

⁵⁰ E. BLOCH, *Marxismo e Utopia*, a cura di V. MARZOCCHI, Editori Riuniti, Roma 1984.

⁵¹ Gli atti del convegno vennero pubblicati solo nel 1989. *Filosofia e prassi. Atti del Convegno internazionale: Verso una nuova filosofia politica. A cent'anni dalla nascita di György Lukács e di Ernst Bloch*, a cura di R. MUSILLAMI, Diffusioni '84, Milano 1989.

⁵² L. BOELLA, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1987.

⁵³ E. Bloch, *Tracce*, a cura di L. BOELLA, Coliseum, Milano 1989; Id., *Geographica*, a cura di L. BOELLA, Marietti, Genova 1992.

⁵⁴ E. MATASSI, *Bloch e la musica*, edizioni marte, Salerno 2001.

⁵⁵ Per esempio Michela GARDA, *La fenomenologia della coscienza musicale. Musica e*

ma Matassi centra la sua indagine sul nesso etica e musica. Questo lo porterà ad un bisogno di indagare il tema della musica in tutti i suoi ambiti e sulla via aperta da Bloch, di espandere le ricerche musicali alla luce del tema etico e politico.

Periodo dopo la caduta muro di Berlino

Negli ultimi anni del secolo XX vengono a maturazione libri che interpretano i temi fondamentali del pensiero di Bloch. Infatti gli articoli e i libri di questo periodo mostrano un maggiore approfondimento e una discussione ad ampio raggio del tema utopico e messianico. Tuttavia contemporaneamente in questo periodo avviene anche un declino dell'interesse che aveva suscitato il pensiero di Bloch nel pubblico al di fuori degli studiosi: l'abbattimento del muro di Berlino, la crisi in Italia del partito socialista indagato dall'inchiesta *Mani Pulite*, la perdita di orientamento del Partito Comunista Italiano e la sua trasformazione, sicuramente hanno inciso nella perdita di interesse per la filosofia blochiana.

Nel 1994 Tommaso Cavallo, che aveva curato anche l'edizione italiana di *Volti di Giano*⁵⁶ finalmente, riesce a far pubblicare la traduzione di *Das Prinzip Hoffnung* che aveva curato con la collaborazione di Enrico De Angelis⁵⁷. La pubblicazione era stata ritardata da titubanze degli editori⁵⁸. L'opera in italiano era da tempo attesa, fu accolta dal pubblico, ma non con l'entusiasmo che avrebbe potuto suscitare qualche anno

utopia nello "Spirito dell'utopia" di Ernst Bloch, in «Musica/Realtà», 1984, n.15, pp. 109-134, e Carlo MIGLIACCIO, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch*, Guerrini e Associati, Milano 1995. Migliaccio mette in evidenza come per Bloch la musica surclassa la parola nella possibilità di aprire squarci di luce e di anticipare intenti nascosti (*ivi*, p. 145).

⁵⁶ E. BLOCH, *Volti di Giano*, a cura di T. CAVALLO, Marietti, Genova 1994.

⁵⁷ E. BLOCH, *Il principio speranza*, tr. it. di E. DE ANGELIS e T. CAVALLO, Introduzione di R. BODEI, Garzanti, Milano 1994.

⁵⁸ Giuseppe Bevilacqua, per la casa editrice Il Saggiatore, aveva proposto negli anni sessanta del secolo scorso la traduzione a Ettore Brissa, che rinunciò per le difficoltà incontrate. Bloch teneva in particolare a questa traduzione, perché dopo la pubblicazione in Germania degli scritti di Gramsci, riteneva importante partecipare al dibattito in Italia sul marxismo (cfr. G. BEVILACQUA, *Postfazione. Appunti su Ernst Bloch e l'Italia*, in E. BLOCH, *Sul progresso*, a cura di L. SICHIROLLO, Guerrini e Associati, Milano 1990, p. 78-79).

prima. Gerardo Cunico organizza tuttavia un convegno sul principio speranza⁵⁹.

Walter Benjamin rimane ancora popolare presso la sinistra italiana, per questo si tenta di riattualizzare il pensiero di Bloch indagando la matrice ebraica del messianismo. Così nel 1991 la rivista «Hermeneutica» pubblica un numero monografico dal titolo *Ernst Bloch. Considerazioni sull'ebraismo*⁶⁰, dove di fatto solo in due saggi viene preso in considerazione l'ebraismo di Bloch alla luce del fenomeno filosofico del neo-ebraismo, come quello di Buber, Rosenzweig, Lévinas. La figura del Messia, spesso dimenticata nel cristianesimo, diviene tema principale nella prospettiva in cui l'ebraismo ha, riguardo a questo tema, una specie di 'potestà di controllo' sul cristianesimo. Il tema della filosofia della religione accompagna così ancora tutte le riflessioni ontologiche, tutte le domande sul problema dell'essere e non ancora essere.

Cunico in una serie di articoli ribadisce che Bloch per *Logos* non intende connessioni logiche, ma il racconto. Nella sua vita Bloch parte da tracce e tenta in *Experimentum mundi* un sistema, ma questo non ha niente a che vedere con sistema hegeliano, né con una logica calcolante: *Logos* è la narrazione dell'essere e questa è una vicenda ancora aperta e non precostituita. Questo porterà Cunico a curare l'edizione dei manoscritti blochiani: *Logos der Materie*⁶¹. Ma non sono solo importanti per la ricezione del pensiero di Bloch gli scritti di Cunico che fanno direttamente riferimento al filosofo tedesco, ma l'intera sua ricerca procede nella via aperta da Bloch: esamina il messianismo in tutte le sue forme, in Kant⁶²,

⁵⁹ G. CUNICO (a cura di), *Attualità e prospettive del principio speranza: l'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch*, La città del sole, Napoli 1998.

⁶⁰ I. MANCINI (a cura di), *Ernst Bloch. Considerazioni sull'ebraismo*, «Hermeneutica», n. 10, 1991. Sul tema del Messianismo va poi ricordato G. CUNICO, *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento. Bloch Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas, Milella*, Lecce 2001; il numero 1-2 del 2005 di «Humanitas», numero monografico su *Messianismo. Ebraismo Cristianesimo Filosofia*, a cura di F. CAMERA e G. CUNICO, Morelliana, Brescia e *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo in eredità*, a cura di P. CIPOLLETTA, numero monografico di «B@elonline/print», n. 4, 2008.

⁶¹ E. BLOCH, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, cit.

⁶² G. CUNICO, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001; ID., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.

e in Nietzsche⁶³, confronta il tema del linguaggio confrontando Bloch e Habermas⁶⁴ affronta il tema del tempo plurale⁶⁵ in un aspetto teoretico, che va oltre qualsiasi riferimento a specifici autori. Cunico pensa e sperimenta sempre sulla via aperta da Bloch.

Sul versante religioso-politico va ricordato l'opera di Stefano Ganis⁶⁶, che centra il suo studio sul problema dello Stato in Bloch. Ganis ripropone il tema dell'utopia dopo il crollo del muro di Berlino e vuole essere una risposta alle critiche di Manfred Riedel e alle sue affermazioni di una relativizzazione del principio della politica nella filosofia di Ernst Bloch. Ganis vuole andare oltre la relativizzazione etica della politica che Riedel avanza per riabilitare il pensiero di Bloch, per questo insiste sulla continuità tra gli scritti etici del secondo periodo e i primi scritti politici del periodo svizzero. Vuole ricongiungere etica e politica, teologia e politica, mostrando che solo su questa via si può evitare sia il socialismo di Stato sia la rivendicazione solo etica del diritto. È convinto che dividere etica e politica è uno dei tanti modi per trovare sì un antidoto al rischio totalitario delle ideologie, ma poi di fatto è una forma di ideologia per conservare lo status quo del presente. E aggiungerei che questo non è solo il rischio dell'etica avulsa dalla politica, ma anche di una politica che resta nello *Jetztzeit* di benjaminiana memoria e che rischia di esaltare il presente dell'*Illuminationen* e di fatto ci trattiene nel presente senza uno sguardo al futuro.

Verso la fine del secolo comincia anche a calare l'interesse per Heidegger: ormai hanno preso la scena mondiale del pensiero la filosofia analitica, la filosofia della mente, quelle correnti di pensiero i cui rappresentanti con una punta di orgoglio sostenevano «di non aver mai letto una pagina di Hegel».

⁶³ G. CUNICO, *Messianismo dionisiaco. Percorsi apocrifi per una rilettura di Nietzsche*, Marietti, Genova 1992.

⁶⁴ G. CUNICO, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988.

⁶⁵ G. CUNICO, *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, in particolar modo pp. 53-71, ma anche l'introduzione dove Cunico mostra come la sua ricerca sia partita proprio da osservazioni di Bloch, pp. 11-14. Cfr. anche ID, *Il Gioacchino di Ernst Bloch*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6. Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore*, a cura di G.L. POTESTÀ, Viella, Roma 2005.

⁶⁶ S. GANIS, *Utopia e Stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Unipress, Padova 1996.

Il XXI secolo

Tuttavia studi avviati da molto tempo vengono pubblicati, non lasciando completamente nell'oblio il pensiero di Bloch. Nel 2001 esce e anche il mio volume sulle assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger⁶⁷, che voleva mostrare come il pensiero di Bloch abbia per primo pensato certi temi e problematiche offrendo, per la situazione del XX secolo, altre vie rispetto a quelle proposte dal filosofo di Freiburg. Ma la crisi in cui ormai era caduto il pensiero di quest'ultimo, lascia nel dimenticatoio anche il pensiero blochiano che per molto tempo era stato l'antagonista di Heidegger.

Esce contemporaneamente anche il libro di Elio Matassi⁶⁸ su Bloch e la musica, che raccoglie i suoi studi sulla verticalità ascensionale della 'seconda musica'. È l'arte, infatti, che caratterizza questo periodo della diffusione del pensiero di Bloch in Italia. Ed è proprio nella musica – secondo Matassi – che si realizza il paradossale rovesciamento della forma-tempo nella forma spazio: nel tempo musicale si perde la distinzione tra suono e immagine.

Anche il convegno realizzato su ereditare e sperare non coinvolge un gran pubblico. Nella pubblicazione degli atti⁶⁹ si può scorgere come Bloch sia stato un maestro nella disseminazione delle immagini dell'arte e contemporaneamente come abbia proposto anche un raccogliere tutte queste tracce nell'utopia.

Nel 2005 esce il libro di Sandro Mancini⁷⁰ che, sebbene riconosca il precoce distacco di Bloch dalla fenomenologia di matrice husserliana, osserva tuttavia che sono presenti molte assonanze con Husserl⁷¹. Inserendosi nella annosa disputa su una possibile distanza tra il Bloch giovane

⁶⁷ P. CIPOLLETTA, *La tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger*, FrancoAngeli, Milano 2001; soprattutto pp. 17-42 e pp. 98-146.

⁶⁸ E. MATASSI, *Bloch e la musica*, edizioni marte, Salerno 2001.

⁶⁹ P. CIPOLLETTA (a cura di), *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, cit.

⁷⁰ S. MANCINI, *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Mimesis, Milano 2005, soprattutto cfr. p. 15 e ss.

⁷¹ «Se il raccordo con il trascendentalismo kantiano è esplicito, rimane invece inconfessata l'interessante convergenza ideale con la fenomenologia trascendentale di Husserl, a motivo di una diffidenza ideologica verso Husserl che nel tempo si trasformerà in aperta ostilità» (*ivi*, p. 45).

e quello della maturità, che abbandona la trascendenza per l'immanentismo, sottolinea che questo abbandono del Totalmente Altro affida solo al possibile ascolto di una misteriosa natura e alla soggettività operante dell'uomo la possibilità di riuscita del Noi⁷². Il libro avrebbe potuto avere una maggiore eco nella cultura italiana per le assonanze fenomenologiche riscontrate con Enzo Paci. Ma il velo caduto da tempo proprio sulla fenomenologia non ha potuto portare il pensiero di Bloch ad incidere nel clima culturale italiano di quegli anni.

Roma in ogni modo è diventata – proprio per merito di Matassi – un centro di consultazione di molti dottorandi, che avevano avuto interesse al pensiero di Bloch. Soprattutto i dottorandi che facevano riferimento all'Università del centro Italia e del Sud Italia.

Ha contribuito a mantenere vivo il pensiero di Bloch in Italia anche Anna Czajka⁷³, che sebbene non italiana ha soggiornato a lungo da noi e ha pubblicato articoli e libri nella nostra lingua.

In questo periodo sulla via percorsa da Czajka, anche Micaela Latini si interessa delle tracce dell'umano, cercando di evidenziare le indicazioni di Bloch nella ricerca della carica utopica nell'immagine. Per questo va alla radice dell'interesse del giovane Bloch per tutte le correnti dell'avanguardia pittorica, che permettono ancora di rappresentare l'incontro con il sé e di indicare così la via per raggiungere il 'sé che potremo essere'. Mette in evidenza così l'arte che apre altre dimensioni, che lascia vivere lo spaesamento facendo nascere un dialogo tra quello che si desidera e il reale, tra il possibile e il reale⁷⁴. E accoglie così l'invito di Bloch a guardare nel margine, nelle cose di scarto. Su questa via poi indaga l'ornamento⁷⁵, che è produzione umana e contemporaneamente viene dall'invisibile che noi siamo, e può mostrare così il volto ignoto a noi stessi. E sul tema della narrazione interessante è il lavoro di Chiara

⁷² Cfr. *ivi* p. 203 e ss.

⁷³ Basti ricordare A. CZAJKA, *Tracce dell'umano. Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Diabasis, Reggio Emilia 2002.

⁷⁴ M. LATINI, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2015

⁷⁵ Cura la raccolta e la traduzione italiana di alcuni saggi blochiani su questo tema: E. Bloch, *Ornamenti. Arte, Filosofia, Letteratura*, a cura di M. LATINI, ARMANDO, Roma 2012.

S spazio aperto

De Luzenberger⁷⁶, e sul versante della religione il libro di Daria Daria Dibitonto⁷⁷. Mauro Farnesi Camellone all'Università di Padova riprende i temi cari a Ganis e pubblica un lavoro dove coniuga arte e politica. Le immagini utopiche non realizzate rimangono in latenza per una possibile realizzazione⁷⁸.

Nel 2005 viene pubblicata la traduzione italiana a cura di Giovanni Russo di *Naturrecht und menschliche Würde*⁷⁹, ultima opera tradotta nella sua interezza. Questo rinnova in parte gli studi e speranze politiche che avevano sempre suscitato la filosofia di Bloch. Nel 2010 e nel 2011 escono parti del IV volume delle *Leipziger Vorlesungen* a cura di Vincenzo Scaloni⁸⁰.

La speranza di una nuova scoperta del pensiero di Ernst Bloch tra i giovani

Negli ultimi anni sembra rinascere un certo interesse per Bloch nella sua pienezza e nella molteplicità di temi che il suo pensiero raccoglie. Le case editrici cominciano di nuovo a ripubblicare le opere di Bloch. Per anni abbiamo tenuto corsi con fotocopie, perché i libri in lingua italiana erano esauriti e nessuna casa editrice accettava il rischio di ripubblicarli per paura di poche vendite.

Nel 2009 è uscita addirittura un'edizione di *Geist der Utopie*⁸¹ in italiano con la prefazione di Gianni Vattimo. Sottolinea qui che la parola 'spirito' è la parola delle avanguardie dell'inizio del XX secolo, e ricostruisce così le amicizie di Bloch, le eredità culturali che ha assunto e i semi che ha gettato nella filosofia successiva alla pubblicazione di quel libro sull'utopia. Da uno sguardo retrospettivo di quell'epoca sottolinea

⁷⁶ C. DE LUZENBERGER, *Narrazione e utopia. Saggio su Ernst Bloch*, Ler, Napoli 2002.

⁷⁷ D. DIBITONTO, *Luce, oscurità e colore del desiderio: un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*, Mimesis Milano 2009.

⁷⁸ M. FARNESI CAMELLONE, *La politica e l'immagine. Saggio su Ernst Bloch*, Quodlibet, Macerata 2009.

⁷⁹ E. BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, tr. it. di G. RUSSO, G. Giappichelli Editore, Torino 2005.

⁸⁰ E. BLOCH, *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen* a cura di V. SCALONI, Mimesis, Milano-Udine 2010; e ID., *L'idealismo tedesco e dintorni. Dalle Leipziger Vorlesungen*, a cura di V. SCALONI, Mimesis, Milano-Udine 2011.

⁸¹ E. BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, a cura di Cappellotti, Prefazione di G. VATTIMO, BUR, Milano 2010.

le radici comuni dell'utopismo blochiano e della meditazione ontologica heideggeriana. Alla fine della prefazione poi affronta la situazione odierna e considera la lezione di Bloch una forte critica del 'realismo' e dell'oggettivismo scientifico. Sembra quasi un richiamo a questo filosofo contro le prospettive di un 'nuovo realismo'. Specifica così che il materialismo a cui fa appello Bloch è proprio l'opposto del piatto realismo. Termina individuando in Bloch uno dei pensatori capaci di dare indicazioni per discriminare chi oggi possa meritare il nome di filosofo⁸².

Nuovi studiosi si stanno affacciando sulla scena filosofica italiana: sul versante politico, religioso ed estetico- musicale.

Fra questi ricordo solo Nicola Alessandrini, allievo di Tommaso La Rocca, studioso di Gramsci e dei rapporti tra religione e marxismo⁸³. Alessandrini ha pensato che la cosa migliore per diffondere l'opera di Bloch sarebbe stata mettere su YouTube, Facebook e Twitter interviste a noi studiosi di Bloch di antica data, per diffondere su Social Network e fra i giovani un pensiero che apre alla speranza e al futuro. E queste interviste⁸⁴ sul pensiero di Bloch hanno costretto alcuni, che come Bodei⁸⁵ e Zecchi⁸⁶, si erano allontanati dal pensiero di Bloch, a fare di nuovo i conti con il pensiero dell'utopia.

⁸² «[...] come dire che solo chi sta “dalla parte” di Bloch, dello spirito esistenzialistico e ontologico dell'avanguardia, merita oggi il nome di filosofo» (*ivi*, p. XVI e s.).

⁸³ Ricordiamo qui il volume: T. LA ROCCA, *La critica marxista della religione da Karl Marx a Ernst Bloch*, Cappelli, Bologna 1985.

⁸⁴ Queste interviste hanno avuto anche una edizione cartacea: N. ALESSANDRINI/ C. CARANTONI, *I sogni di cui è fatta la materia*, SUSIL edizioni, Carbonia 2013.

⁸⁵ Nell'intervista Remo Bodei osserva che, con il cambiamento storico, oggi abbiamo altre conoscenze della natura e altri problemi che non potevano che essere ignoti a Bloch, pertanto il suo pensiero risulta inattuale (*ivi*, p. 18). Tuttavia anche la ricerca di Bodei si è estesa nell'indagine delle tonalità emotive, del desiderio dell'uomo. Molti suoi libri trattano della fenomenologia delle passioni, che non è molto lontana da quella trattata da Bloch in *Il principio speranza*. Anzi mi viene da considerare che le sue ricerche sono state un modo per riattualizzare il pensiero di Bloch, il cui nucleo può vivere ancora anche se le immagini di desiderio cambiano nel cambiamento storico.

⁸⁶ Stefano ZECCHI nel 2008 ha ripubblicato la sua monografia su Bloch (ID., *Utopia e speranza nel comunismo. La prospettiva di Bloch*, Anake, Torino 2008. Nel 2010). È stato anche riedito E. BLOCH, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010. Nel 2015 è stato anche pubblicato con un nuovo titolo *Erbschaft dieser Zeit*: E. BLOCH, *Eredità di questo tempo*, a cura di L. BOELLA, Mimesis, Milano-Udine 2015.



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

Mariannina Failla

Il Ciclope morale. A partire dalla Riflessione 903 del Nachlaß kantiano

Abstract:

This paper aims to analyze the benevolence starting from the Reflexio 903 of Kant's anthropological *Nachlaß*, that depicts the figure of the Cyclops as a subject shun from sociality. The autor wants to raise the issue whether the virtue of benevolence could contribute to overcome the condition of those Cyclops, who nowadays maintain a hyper-liberal conception of justice. According to the *Grundlegung der Methaphysik der Sitten*, benevolence should be interpreted as the result of a phenomenological path of moral consciousness, whose figures can be represented by the four duties of love. The phenomenology of benevolence is then accompanied by the analysis of its conceptual structure. Starting from Kant's *Methaphysik der Sitten* benevolence involves in fact the juridical, communicative, and ethical dimension of social coexistence. The analysis intends also to highlight that Kant's ethical thought should not be understood as formalistic but as socially-oriented.

Key-words: Benevolence; Suicide; Lie; Wish; Sympathy; Love

Conoscersi come esercizio del limite

Fra i filosofi che nel Novecento si sono avvicinati a Kant credo se ne possano segnalare alcuni che hanno cercato di dare senso all'espressione 'antropologia trascendentale', contenuta nella *Riflessione 903 del Nachlass* antropologico di Kant. Penso a Gilles Deleuze, il quale nel suo lavoro *La philosophie critique de Kant*¹ ha voluto individuare la missione antropologica di Kant nella riflessione trascendentale sulle tre facoltà della ragione teoretica, pratica e del Giudizio, interpretandole come

¹ Si veda G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant - Doctrine des facultés*, P.U.F., Parigi 1971²; trad. it., *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cappelli Editore, Bologna 1979.

sistema unitario della ragione stessa. Egli ha sviluppato così in senso antropologico il concetto riflessivo di sistema, in favore del quale Kant si è espresso nella *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*². Ma ancor più di Deleuze credo che nella direzione dell'antropologia trascendentale si siano incamminate le riflessioni del giovanissimo Walter Benjamin nella misura in cui egli propone una visione spirituale, ideal-razionale di esperienza. Ne *Sul programma della filosofia futura*, interno a *Metafisica della gioventù, Scritti 1910-1918*, Benjamin usa il termine kantiano di 'tipica' decontestualizzandolo e mettendolo in relazione all'architettonica della ragione pura per ricavarne un concetto spirituale d'esperienza che sia esperienza del mondo nella sua totalità, i cui presupposti vengono rinvenuti nelle idee trascendentali della ragione pura. È dunque un'esperienza meta empirica (superiore), che riguarda l'idealità della ragione nel suo complesso e il suo rapporto con la religione, a indurre il giovane Benjamin a valutare ciò che si può mantenere, scartare oppure ancora trasformare della filosofia kantiana. La sua trasformazione, o forse trasfigurazione, del pensiero kantiano si avvale tuttavia di un elemento fondamentale dell'antropologia trascendentale ossia della struttura architettonica della ragione stessa, offerta da Kant nella *Critica della ragione pura*³.

Per aggiungere un altro tassello alla riflessione sull'antropologia trascendentale, bisogna, tuttavia, rivolgersi al ruolo assunto dal concetto di limite nella filosofia kantiana. Riflettere su esso può, infatti, contribuire a chiarire il senso dell'espressione «conoscenza di sé», usata da Kant nella *Riflessione* 903.

Sono molto famosi i passi dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza* nei quali Kant distingue fra limite

² Un altro approccio ai temi estetici di Kant, sulla base di concetti centrali per l'antropologia trascendentale quali 'architettonica', 'riflessione', 'sistema' è offerto da J.-F. LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986: trad. it., *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e Associati, Milano 1989.

³ Si veda W. BENJAMIN, *Über das Program der zukunfitger Philosophie*, in *Metaphysik der Jugend, Schriften 1910-1918*, in *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhauser; Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 191-215; trad. it., *Sul programma della filosofia futura*, in *Metafisica della gioventù, Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 214-228.

S spazio aperto

e confine (fra *Grenze* e *Schranke*). *Die Schranken* sono delimitazioni dell'ambito di applicabilità delle regole e delle leggi dell'intelletto e rappresentano i confini dell'uso non problematico, ma conoscitivo, empirico delle regole dell'intelletto. *Die Grenzen*, i limiti, rimandano, invece, ad una totalità assoluta, la quale ha in se stessa la relazione a ciò che le è immanente e a ciò che la trascende. Il concetto di limite sembra essere qui quello del crinale di una montagna che consente di volgere lo sguardo al mondo dei fenomeni e a quello dei noumeni; quel crinale, cioè, che permette di distinguere l'uso immanente da quello trascendente della ragione.

Il compito funambolico di percorrere la linea sottile che divide e al tempo stesso mette in relazione la terra e il cielo non è affidato propriamente né all'operatività conoscitiva dell'uomo, né alla sua riflessione metafisica. Eppure se attuato, tale compito rende possibile la «limitazione del campo dell'esperienza con qualcosa che le è sconosciuto». Ed è proprio la «limitazione», l'arte critica del limitare, a essere di per sé «conoscenza», scrive Kant, conoscenza che «resta alla ragione» (*der Vernunft übrig bleibt*) nel punto grazie al quale essa, «non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto»⁴. La filosofia è 'conoscenza' del limite e se vuole essere critica deve mantenersi su quel crinale che né la fa identificare con i metodi e con la meccanica delle scienze della natura né la fa volare libera e priva di regole nel mondo della metafisica. Per fare questo, l'esercizio del limite non può che essere esercizio riflessivo della coscienza trascendentale su di sé. La coscienza filosofica del limite si lega così a doppio filo con quel conoscere se stessi auspicato dalla *Riflessione* 903.

Se deve essere conoscenza di sé l'antropologia trascendentale non può però trascurare l'esercizio del limite in senso duplice e correlativo chiarito da Kant nei passi A502/B 590 della *Critica della ragione pura*:

«[...] Allo stesso modo che noi limitiamo la ragione, perché non

⁴ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *Kant's Werke*, Bd. IV, G. Reimer, Berlin 1911, p. 361; trad. it. a cura di P. Carabellese con introduzione di H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari 2009, p. 247.

abbandoni il filo delle condizioni empiriche, e non si perda in spiegazioni trascendenti e incapaci di essere rappresentate in concreto, così, d'altra parte noi intendiamo[...] limitare la legge dell'uso semplicemente empirico dell'intelletto perché essa non voglia decidere sulla possibilità delle cose in generale, e non voglia dichiarare l'impossibilità dell'intelligibile per il fatto che questo non ci serve per la spiegazione delle apparenze»⁵.

In queste righe la limitazione delle pretese della ragione (*Zumutungen*) viene affidata all'uso empirico dell'intelletto [al limite come *Schranke*], dotando al tempo stesso l'intelligibile di una funzione critica nei confronti del finito. Il noumenico inconoscibile si esprime anch'esso come esercizio del limite, ed esercizio critico: l'intelligibile può infatti smantellare la presunzione del fenomenico di essere un'assolutezza irrelata abbandonata alla meccanicità della natura⁶ e direi, sulle tracce di Leibniz, abbandonata all'omogeneo, alla visione esclusivamente geometrico-quantitativa, cartesiana della natura⁷.

⁵ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant's Werke, Bd. III, G. Reimer, Berlin 1904, A 562, B 590; trad. it. *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 2004, A 562, B 590; per la *Critica della ragione pura* verrà sempre indicata la numerazione della Akademie Ausgabe A e B.

⁶ Interessante è l'uso antimaterialista e antideterminista che Bloch fa del kantiano esercizio del limite. Bloch parte dalla cosa in sé come esistente riconducendola alla teologia negativa di derivazione plotiniana. L'*ousia* plotiniana non è forse quel limite posto al di là di ogni divisione, di ogni azione diairetica dei *logoi* – domanda Bloch – ? Essa non corrisponde all'uso kantiano del noumeno come limite invalicabile dalle categorie dell'intelletto, regno del *logos*? Proprio il divieto di accesso posto dall'Uno all'intelletto spingerebbe a riflettere sull'importanza della delimitazione dell'ambito materiale meccanico (l'ambito dell'uso empirico dell'intelletto) rispetto a quello spirituale-intelligibile. Il noumeno kantiano, come esercizio del limite, diviene così una riflessione preziosa per criticare quel materialismo dialettico che confondeva e fondeva insieme il piano fisico-materiale e quello spirituale. Si veda E. BLOCH, *Neuzeitliche Philosophie II – Deutscher Idealismus*, in *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1985, p. 69; trad. it. *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, Mimesis, Milano 2010, p. 74.

⁷ Per sottolineare, in ambito teoretico, la radice leibniziana dei limiti della concezione della natura come mera omogeneità spazio-temporalmente misurabile si potrebbe segnalare – sulla scia di H. Cohen e del suo studio sul metodo infinitesimale – una priorità del qualitativo (inteso come grado intensivo della percezione del reale) sulla visione omogenea, quantitativa della natura. H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal Methode und seine Geschichte*, F. Dümmler, Berlin 1883, poi in Id., *Werke*, Bd. 5, Olms, Hildesheim 1984, pp. 26 e ss.; trad. it. a cura di Niccolò Argentieri, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 69 e ss.

Accanto a questa via di ricerca, la *Riflessione* kantiana 903, offre un altro percorso di indagine, tratteggiato dalla figura del Ciclope:

«Un dotto lo chiamo Ciclope. Egli è un egoista della scienza e ha bisogno di un altro occhio che gli consenta di osservare il proprio oggetto anche dal punto di vista degli altri. Su questo si fonda l'umanità delle scienze, ovvero la socievolezza del giudizio, grazie alla quale ci si sottopone al giudizio degli altri»⁸.

La mia scelta ricade sul Ciclope proprio per la sua chiusura egoistica. Il Ciclope ha orrore della socialità, tanto quanto l'erudito si ostina a non sottoporre il proprio pensiero al giudizio dell'altro. Proprio la condanna all'autoreferenzialità dei saperi e al loro iperspecialismo, cui è soggetto l'erudito-Ciclope, induce a domandare se riflettere sulla sua figura debba limitarsi all'ambito delle scienze o possa e debba coinvolgere anche l'ambito etico-sociale. Ci aiuta ad andare in questa direzione la riflessione immediatamente successiva alla 903, in cui Kant collega alla moralità la socievolezza qualora quest'ultima venga intesa come modalità non sensibile, ma «rischiarata» e «buona» di apertura e relazione all'altro⁹. Il riferimento critico al Ciclope della prassi non solo è possibile grazie all'idea di una socialità basata sul modo di pensare morale, testimoniata dalla *Riflessione* 904, ma aiuta anche ad affrontare problemi che dominano l'attualità politica e sociale, aiuta, cioè, a cercare risposte alle seguenti domande: come contribuire a emancipare l'uomo dalla condizione ciclopica in cui oggi – ad esempio – spinge o costringe una concezione iperliberista della giustizia, o forse sarebbe più opportuno dire in cui oggi possono imprigionare il fraintendimento e la degenerazione dello stesso pensiero liberale kantiano?

La riflessione kantiana sulla benevolenza, di seguito analizzata, può aiutare ad andare oltre il particolarismo autoreferenziale, cui, in definitiva, rimanda la figura del Ciclope morale?

⁸ La *Riflessione* 903 Ms. 326, 326' si trova in KANT, *Kant's Nachschriftlicher Nachlass Anthropologie, Gesamtausgabe*, Bd. XV, II, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig 1923, pp. 394-395 [traduzione mia].

⁹ *Ivi*, *Reflexio* 904, p. 396 «Es giebt eine Leutseeligkeit der Sinnesart und eine der Denkungsart. Die letzte ist nur in einem aufgeklarten, aber zugleich gutartigen Charakter; also ist die moralitaet der Grund dieser Leutseeligkeit».

Partendo dal presupposto che la libertà del singolo è tanto maggiore quanto minori sono i condizionamenti da parte degli altri, dunque da un concetto già distorto di autonomia, perché caratterizzato come indipendenza da tutti i partner dell'interazione sociale, la teoria della giustizia sociale, rivendicata dallo stesso kantiano Rawls, mette in atto un processo di isolamento del destinatario dei diritti sociali che non ha affatto superato ma al contrario ripropone in ambito pratico l'egoismo ciclopico denunciato da Kant per i saperi delle scienze e deleterio per l'intera filosofia.

Mi propongo dunque di individuare in Kant la strada che consenta di andare oltre quella visione che concepisce le relazioni intersoggettive solo come relazioni conflittuali fra interessi particolari, secondo la quale, poi, l'altro fuori di me non è un «cooperante» – come direbbe Axel Honneth¹⁰ – riconosciuto come eguale, ma un concorrente, un avversario.

Un'analisi della benevolenza, interessante e critica nei confronti della teoria rawlsiana di giustizia è stata offerta già da Paul Ricoeur in *Sé come un altro*; egli suppone una struttura tripartita della vita etica (le prospettive della vita buona, il rapporto di sollecitudine verso gli altri e la giustizia intesa come diritti di ciascuno) per poi fare della sollecitudine, nata nella *philia* di origine aristotelica, l'elemento di mediazione fra l'etica dei beni, la sfera concreta del vivere comune, e la morale normativa kantiana. Proprio perché la sollecitudine consente la formazione della stima di sé nella dialettica di potenza e fragilità di sé e dell'altro, essa – sostiene Ricoeur – rappresenta per l'*ethos* (per i costumi e la saggezza pratica) ciò che la formulazione categorica della persona come fine in sé rappresenta per la normatività morale. Sulla base di un concetto di derivazione cristiano-aristotelica: l'analogia, la sollecitudine può così svolgere il ruolo di termine medio fra la vita buona, basata sull'amicizia, e l'autonomia morale della persona, intesa come fine in sé.

Questo saggio intende mostrare come la mediazione ricercata da Ricoeur fra Aristotele e Kant, fra *ethos* (la prassi della vita buona) e intelligibilità (normatività morale) sia già presente nello stesso Kant

¹⁰ Si veda H. HONNETH, *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*, in, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 2, 3-22; trad. it, *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo*, Trauben, Torino 2010, pp. 9-30.

e possa essere offerta proprio dalla sua concezione della benevolenza.

Fenomenologia dell'amore

Stando alla *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, la benevolenza è innanzitutto interpretabile come risultato di un percorso fenomenologico della stessa coscienza morale, le cui figure possono essere rappresentate dai quattro doveri «reali» dell'amore¹¹.

La coscienza morale deve, infatti, passare attraverso la condanna del suicidio, della menzogna e deve esercitare la forma più elevata dell'amore di sé, ossia la promozione della propria persona come finalità razionale nel medium delle proprie doti ed attitudini, per essere pronta alla prodigalità verso gli altri, alla benevolenza amorosa. Così si può spiegare come mai nella *Grundlegung* Kant anteponga all'analisi della benevolenza, quella del suicidio, della menzogna e della coltivazione del proprio sé.

Mi soffermo, per il momento, al rifiuto del suicidio. Conservare la propria vita è, ad esempio, un dovere, ma è anche un'inclinazione naturale, è allora legittimo chiedere quando conservare la vita è testimonianza di un movente morale e quando invece è conformità ad una legge del tutto esterna alla volontà, quale è ad esempio l'istinto biologico di sopravvivenza.

Conservare la vita acquista un significato morale quando non abbiamo più alcun gusto per essa. Per arrivare a scegliere moralmente la vita dobbiamo fare esperienza dell'opposizione reale fra apprezzamento e disprezzo della vita, fra felicità e disperazione. E sarà il momento negativo, la mancanza di felicità, a permettere di passare dalla conservazione biologica della vita alla sua scelta morale in quanto vita che ha valore in se stessa.

Allora, posso ipotizzare che non sia del tutto verace l'abbandono kantiano della teoria degli affetti di Spinoza secondo la quale sono gli oggetti mondani causa della rappresentazione dell'incremento o decremento del

¹¹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kant's Werke*, Bd. IV, G. Reimer, Berlin 1911, pp. 423-424; trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2010: «Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen angeführten Princip klar in die Augen fällt».

nostro senso vitale, della nostra potenza e perfezione. Kant sembra infatti considerare tale teoria interna alla dimensione istintiva naturale dell'uomo e sembra voler partire proprio da essa per costruire nella *Grundlegung* la sua idea di dovere in sé.

La negazione della propria forza vitale, del proprio sé, la lesione ultima della propria forza vitale (la disperazione indignata) diviene la leva capace di far oltrepassare le dinamiche naturali per farci raggiungere il valore esclusivamente morale della vita. Solo la disperazione consente di cogliere il valore in sé della conservazione della vita. Quando contrarietà ed afflizione senza speranza hanno tolto ogni gusto per la vita, quando l'infelice forte nell'anima, più indignato che scoraggiato o abbattuto per il suo destino [l'indignazione era per Spinoza una passione riflessa rivolta a chi ledeva il proprio oggetto d'amore], desidera la morte e tuttavia conserva – per dovere, non per inclinazione o paura – la vita, pur senza amarla, allora la sua massima ha un significato morale. La coscienza deve, così, sperimentare la piena negatività del rapporto mondano vitale, la piena negatività degli oggetti del desiderio per cogliere il valore morale della vita. Kant in fondo ci dice: nel momento in cui gli oggetti mondani non causano più alcun tipo di incremento vitale, l'uomo ha di fronte a sé due possibilità o sceglie la morte (e questa rimarrebbe una scelta del tutto conforme alla sua indole naturale e non sarebbe una scelta morale) o sceglie il valore della vita in sé, valore acquisito attraverso un processo di de-oggettivazione del desiderio cui solo l'esperienza della negatività può preparare. Senza passare attraverso l'esperienza del mondo – anzi attraverso l'esperienza della negatività del rapporto fra desiderio e mondo – l'uomo non arriva a cogliere il valore morale della vita. Bisogna fare l'esperienza della contrarietà, dell'afflizione, dell'indignazione, della mancanza di speranza, bisogna in fondo fare esperienza dello stesso desiderio naturale della morte per arrivare a scegliere la vita in se e per sé. Bisogna esperire i conflitti del desiderio per scegliere la vita. All'affermazione di Spinoza per cui l'amore non è senza l'idea delle 'cose amate', Kant oppone senz'altro la convinzione che il valore morale dell'amore (per la vita) nasce solo se le si abbandonano. C'è sicuramente un capovolgimento della dottrina spinoziana, che si avvale però della potenza rivelatrice del negativo

S spazio aperto

preparato proprio da quel commercio mondano con gli oggetti su cui si basa la teoria spinoziana degli affetti. Abbandonare il rapporto istintivo con il desiderio implica e non esclude la sperimentazione dei suoi oggetti mondani, si tratta di sperimentarli nella loro negatività¹².

In Kant, inoltre, la condanna del suicidio serve a garantire non solo il valore morale della vita, ma anche il valore morale della integrità fisica dell'uomo; diventa così morale non solo la scelta di vivere, ma anche quella di salvaguardare l'uomo dall'uso strumentale ed offensivo della propria corporeità. Nel passaggio dalla prima alla seconda formulazione dell'imperativo categorico il divieto del suicidio si trasforma infatti nella messa al bando di qualsiasi abuso della propria e dell'altrui persona, pertanto anche nella messa al bando dell'autolesionismo, della tortura e del commercio di organi. La persona è così intesa come unità psicofisica.

Se l'uomo – scrive Kant – «per sfuggire ad uno stato penoso, disstrugge se stesso, allora si serve di una persona semplicemente come un mezzo per la conservazione di uno stato sopportabile fino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, quindi non è una cosa che possa essere [adoperata] come semplice mezzo, bensì deve essere considerato in tutte le sue azioni sempre come fine in se stesso. Dunque non posso disporre [per nulla] dell'uomo nella mia persona, *non posso mutilarlo, recargli danno o ucciderlo* [corsivo mio]¹³.

Togliersi la vita, come torturare e amputare, significa usare il proprio corpo come una cosa senza avere la capacità di mettere in relazione

¹² Una riflessione sull'accrescimento e/o decremento del senso vitale naturale che lascia trasparire una significativa fusione delle parole d'ordine di Spinoza e di Leibniz si ritrova nel *Nachlaß* kantiano di filosofia morale, del diritto e della religione: «Alla fine dipende tutto dalla vita: ciò che vivifica (o il sentimento dell'incremento della vita) è piacevole. La vita è unità; perciò ogni gusto ha per principio l'unità delle sensazioni che vivificano. Libertà è la vita originaria e nel suo contesto la condizione della concordanza di ogni vita, di conseguenza ciò che promuove, [accresce] il sentimento della vita generale, o il sentimento della promozione della vita generale causa un piacere. Ci sentiamo bene, però, nella vita generale? La generalità fa sì che tutti i nostri sentimenti armonizzino, sebbene per questa generalità non ci sia una specie particolare di sensazione. È la forma del *consensus*». KANT, *Handschriftlicher Nachlaß Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, Bd. XIX, De Gruyter, Berlin 1971, *Reflexio* 6862, p. 183; trad. it., *Riflessioni sul suicidio*, in *Sull'etica del suicidio*, a cura di A. APORTONE, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 101-102.

¹³ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 429, trad. it., cit., p. 93, traduzione lievemente modificata.

la propria natura corporea con la razionalità finalistica del proprio io.

Salvaguardata la moralità della vita e dell'integrità psico-fisica dell'individuo, la seconda figura di quella fenomenologia della virtù che prepara all'amore per l'altro è il divieto di mentire.

Mentire prepara per via negativa l'esercizio della benevolenza nella misura in cui con la messa al bando della menzogna Kant stigmatizza come moralmente riprovevole e inammissibile l'isolamento sociale dell'uomo, la sua riduzione a Ciclope moralmente perverso¹⁴. Il Ciclope, già restio al contatto sociale in ambito logico, nella sfera della prassi trova nella figura del mentitore l'esempio che lo potrebbe trasformare da essere insocievole in un vero e proprio nemico morale della società, suo sabotatore.

Se tramite il test d'universalizzazione delle singole azioni, si innalzasse a legge universale la promessa menzognera, la massima che ne deriverebbe: 'tutti possono mentire quando promettono per loro convenienza', ossia per il loro benessere e felicità futuri, non consentirebbe più di distinguere fra falsità e veridicità, impedirebbe di credere nel vero e nel falso. E proprio non poter più credere (*glauben*), pur nascendo

¹⁴ L'analisi della menzogna e del suo potenziale disgregante nei confronti della società risponde all'esigenza di fondo di considerare le teorie kantiane della prassi come un esempio di teoria sociale. Un valido sottotitolo di questo saggio, alternativo a quello indicato, potrebbe essere infatti, 'Kant teorico sociale' poiché ritengo sempre valida l'ipotesi di origine critico-francofortese secondo la quale le costruzioni teoriche rispondono sempre ai bisogni concreti della società. Sono dunque ben consapevole del fatto che l'interpretazione sociale della menzogna si debba confrontare con quelle riflessioni della *Metaphysik der Sitten* in cui essa viene considerata come trasgressione dei doveri rivolti a se stesso e dunque nella sua matrice intra-soggettiva e non come fenomeno sociale, intersoggettivo, cui in fondo può rimandare il test d'universalizzazione della *Grundlegung*. Nella *Metaphysik* il vizio del mentire trova il proprio principio nella negazione del rapporto interiore dell'uomo con la propria dignità morale. Per la valutazione complessiva del tema della menzogna devo però asserire che rimane forse estrinseca e surrettizia la netta separazione della valenza sociale della menzogna dai principi soggettivi che la generano, ossia dalla corruzione intra-soggettiva del rapporto fra sensibilità e intelligibilità. La reificazione della dignità del soggetto, messa in opera dalla menzogna, in una parola la reificazione della propria intelligibilità morale non può non avere 'effetti' nei rapporti intersoggettivi. Mentire interiormente nella propria relazione intrapsichica significa non solo ridursi a cosa, ma anche rinunciare al potenziale comunicativo del linguaggio veridico e ledere così alla radice ogni possibilità di stabilire relazioni sociali solide e solidali. Per l'interpretazione della natura esclusivamente soggettiva della sincerità e per una fine analisi storico-filosofica del suo legame con i doveri verso se stessi e con la sincerità di cuore cfr. S. BACCIN, *The Perfect Duty to Oneself Merely as a Moral Being*, in *Kant's «Tugendlehre»*, A. Trompota, O. Senser, J. Timmermann (Eds.), De Gruyter, Berlin-Boston, 2013 pp. 245-268.

S spazio aperto

come atto cognitivo, ha una immediata ricaduta pratica poiché rende impossibile ‘fidarsi’ dell’altro. Senza la possibilità morale di avere fiducia nell’altro non si può avviare la convivenza sociale e tanto meno si possono mettere le basi per la speranza moralmente attiva richiesta dalla virtù della benevolenza. Il cammino verso l’esercizio della benevolenza non può, allora, non passare attraverso l’acquisizione di comportamenti morali basati sulla fiducia reciproca e pertanto sulla messa al bando della menzogna. Come Kant stesso ribadisce a Benjamin Constant, la menzogna contiene un alto potenziale di disgregazione della vita sociale e mina alla radice la possibilità di instaurare rapporti di reciproca fiducia. L’isolamento di cui essa è portatrice non si ferma, però, alle relazioni interpersonali, esso diviene anche isolamento giuridico e linguistico. Nel breve scritto *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), polemizzando ancora con Constant – così vicino alle teorie di Rousseau sul rapporto menzogna-giustizia¹⁵ – Kant sottolinea come la menzogna vanifichi la stessa fonte del diritto, la renda impraticabile, inutilizzabile, la metta fuori uso¹⁶. Mentire, tuttavia, non si limita a sabotare la funzione sociale del diritto, mette in atto anche un processo di isolamento linguistico dell’uomo denunciato da Kant nella *Metaphysik der Sitten* in cui il mentitore viene considerato incapace di autentico linguaggio comunicativo, perché ne tradisce la vocazione alla veridicità. Se l’uomo sceglie di mentire rinuncia a comunicare in modo credibile con gli altri e, con un movimento paradossale, rende il linguaggio del tutto inutile nello stesso momento in cui lo usa mentendo, lo rende socialmente inservibile, come inservibile (*unbrauchbar*) aveva reso il diritto¹⁷. L’uomo mentitore diventa così non solo muto, isolato,

¹⁵ J.J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, texte établi et annoté par M. Raymond, in *Œuvres complètes*, 5. vol., éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-95, vol. I, 1959, pp. 1029-1031; trad. it., *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, a cura di A. Canobbio, con uno scritto di T. Todorov, SE, Milano 2014, pp. 49-53.

¹⁶ J. DERRIDA, *Histoire du mensonge*. Editions de l’Herne, Paris 2005, pp. 31 e ss.; trad. it., *Storia della menzogna*, a cura di M. Bertolini, Castelvechi, Roma 2014², pp. 39 e ss.

¹⁷ Per un’analisi solo avviata del rapporto fra linguaggio e sincerità in Kant mi permetto di rimandare al mio saggio: M. FAILLA, *La dynamique des mœurs chez Kant*, in *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, sous la direction de F. Toto, L. Simonetta, G. Bottini, Garnier, Paris, 2017, pp. 291-312; ID., *L’empirismo di Kant: illusione, menzogna e biasimo*, in *Con-Textos Kantianos. International Journal of*

fuori dal consesso sociale, giuridico ma, in questo suo totale isolamento dall'umano, diviene 'cosa', un essere completamente reificato.

La fuoriuscita da questa condizione estrema di bando dall'umano non viene garantita, però, solo dal divieto morale di mentire, ma anche dall'esercizio della benevolenza che sulla sincerità nelle relazioni intersoggettive ha la propria premessa fondamentale perché propedeutica alla speranza. La benevolenza per compiersi ha, però, bisogno sia della giusta regolazione morale dell'amore di sé sia della regolazione dell'amore sociale. Solo un uomo incapace di un rapporto strumentale verso se stesso e scevro da qualsiasi forma di ignavia saprà essere sincero e capace di sperare in una comunità solidale. Sperare dunque è un'azione complessa bisognosa non solo dell'integrità psico-fisica, ma anche di un rapporto di fiducia verso gli altri (divieto della menzogna) e verso se stessi (coltivazione finalistica delle proprie doti e talenti)¹⁸.

Che la speranza, questa articolata dinamica di amore di sé e amore degli altri, sia basilare per la benevolenza Kant lo dice chiaramente nella *Grundlegung* proprio quando sostiene che più dell'indifferenza, di stoica memoria, è riprovevole la prodigalità per esercizio di potenza e dominio.

Ammettendo, da un lato, come non sia impossibile che l'uomo aiuti l'altro per sottrargli sovranità o ledere qualche suo diritto, Kant sottolinea, dall'altro, come sia impossibile che lo si possa volere. È, cioè, impossibile che diventi un comando universale della ragione pratica aiutare per sete di dominio o rimanere indifferenti al bisogno dell'altro perché questo lederebbe una dinamica fondamentale dell'interazione sociale: 'sperare nell'altro'. Se dunque amare per sete di dominio o reagire con indifferenza alle richieste di aiuto divenissero legge necessaria della volontà, potrebbe darsi il caso in cui colui che ha amato e aiutato

Philosophy, 3, 2016, pp. 55-80.

¹⁸ La complessità della speranza è motivata anche dal fatto che Kant ne fa un elemento di mediazione fra morale e religione così come si può desumere non solo dal *Canone della ragione pura*, ma soprattutto dalla *Dialettica della ragione pratica* in cui si introduce l'idea razionale di immortalità dell'anima e in definitiva anche la stessa idea razionale di Dio per dare un fondamento, sempre e solo soggettivo, al bisogno di sperare nella realizzabilità del sommo bene (del bene perfetto), ossia nella realizzabilità mondana della sintesi fra virtù e felicità. La speranza di cui tratto in questo saggio riguarda tuttavia la sua capacità di tessere relazioni comunitarie solidali e concerne pertanto la sua valenza etico-sociale.

S spazio aperto

strumentalmente o colui che sia rimasto indifferente ai bisogni altrui, si trovi a sua volta nella condizione di chiedere aiuto ma, avendo elevato a legge universale della volontà l'indifferenza o la sete di dominio, la sua richiesta si vanificherebbe da sé perché nel momento in cui sorge è già svuotata e privata di ogni 'speranza' di autentica soddisfazione morale.

Così Kant:

«[...] una volontà che si decidesse per tale principio [il principio dell'indifferenza n.d.a.] *contraddirebbe se stessa* in quanto potrebbero pur darsi vari casi nei quali costui abbia bisogno dell'amore e della compartecipazione di altri, e nei quali, con una tale legge della natura sorta dalla propria volontà, *si priverebbe di ogni speranza dell'aiuto che egli si augura* [corsivo mio]»¹⁹.

La volontà di potenza non può diventare principio universale dell'umanità perché mina alla radice la capacità di sperare di essere riconosciuti moralmente come esseri bisognosi dell'amore altrui. Correggendo il giudizio di Martha C. Nussbaum sull'incapacità di Kant di riconoscere moralmente la fragilità dell'umano, ossia il suo stato bisognoso²⁰, si può dire al contrario che egli cerchi un fondamento morale al riconoscimento dei propri e altrui bisogni, sancendo una sorta di *Anspruch* morale alla speranza nell'amore dell'altro che si basa sulla rinuncia alla violenza propria dei rapporti strumentali di dominio.

La struttura triadica della benevolenza: diritto, linguaggio, etica

Alla prospettiva fenomenologica della benevolenza, che la colloca alla fine del percorso dell'amore per il proprio sé e per l'altro, dobbiamo

¹⁹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 423; trad. it., cit., pp. 79-81.

²⁰ Va detto tuttavia che la Nussbaum ha una posizione articolata nei confronti dell'etica kantiana. Con la teoria delle emozioni – intese come rapporti oggettuali mondani imprescindibili per l'orientamento etico nel mondo (si vedano i concetti di vergogna primaria, disgusto, strategia di riparazione ecc.) – la Nussbaum segna una distanza dal pensiero etico kantiano. Con l'attenzione rivolta alla benevolenza (diversificata dalla *pietas*), all'egualitarismo e cosmopolitismo e con le diffidenze verso l'etica basata sui particolarismi degli interessi mondani, la filosofa americana, tuttavia, sembra recuperare alcuni elementi dell'etica kantiana anche per la sua teoria delle emozioni. M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001; trad. it., *L'intelligenza delle emozioni*, a cura di G. Giardini, Il Mulino, Bologna 2004.

accompagnare una sua analisi strutturale.

La benevolenza, al pari del divieto di mentire, coinvolge, infatti, la dimensione giuridica, comunicativa ed etica della convivenza sociale. Essa presenta, così, una triplice struttura: 1) rimanda all'opposizione reale fra diritto e morale espressa dalla dinamica sempre aperta di rispetto giuridico (repulsione) ed amore morale per l'altro (attrazione); 2) è in relazione con la finalità etica ed estetica della comunicazione intersoggettiva; 3) ed in ultimo, ma non da ultimo, coinvolge l'estensione (amicizia) e la gradualità intensiva dell'amore per gli altri (dimensione intensiva che Kant definisce principio pratico ed attivo della benevolenza stessa).

Appellandosi ad un modello già indicato nello scritto precritico del 1762 sulle quantità negative – dedicato all'opposizione reale – Kant stabilisce per le leggi etiche del dovere un'analogia con il mondo fisico, regolato dal rapporto fra forze attrattive e repulsive. La benevolenza è l'elemento attrattivo dei doveri di carattere sociale legati all'amore, mentre il rispetto rappresenta la forza repulsiva.

Così Kant nel § 24 della *Dottrina degli elementi dell'etica della Metafisica dei costumi*:

«Quando si tratta di leggi del dovere (non di leggi della natura), e noi le consideriamo nei rapporti esterni degli uomini tra loro [dunque nei rapporti mondani degli uomini], allora ci collochiamo con il pensiero in un mondo morale (intelligibile) in cui, per analogia con il mondo fisico, l'unione degli esseri ragionevoli (sulla terra) ha luogo per attrazione e repulsione. Grazie al principio dell'amore reciproco gli uomini sono destinati ad avvicinarsi l'un l'altro continuamente, e grazie al rispetto, che essi si debbono vicendevolmente, a tenersi a una certa distanza l'uno dall'altro»²¹.

Ciò che nel concetto di rispetto sembra interessante ed utile per le mie riflessioni è la dinamica che lo rende possibile come massima pratica: così come l'amore verso gli altri non deve essere provocato dal sentimento di compiacimento per la perfezione degli altri uomini, anche la forza repulsiva, ossia il rispetto, non è un sentimento che risulta dal

²¹ KANT, *Metaphysik der Sitten*, *Kant's Werke*, Bd. VI, B. G. Reimer, Berlin, 1914, p. 449; trad. it., *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari, 2009¹⁰, p. 316.

S *pazio aperto*

confronto del nostro valore con quello degli altri (come quello che sente per pura abitudine un figlio verso i suoi genitori, uno scolaro verso i suoi maestri, un inferiore in generale verso i suoi superiori). Il rispetto nell'esercizio effettivo dell'amore verso gli altri deve essere piuttosto una massima che limita la stima di se stessi per mezzo «della dignità dell'umanità». L'altro allora non è un avversario o un concorrente, è piuttosto il punto di riferimento da cui partire per limitare e superare l'autoreferenzialità ciclopica dei propri bisogni. Anche solo come limite dei miei impulsi egoistici l'altro coopera alla mia formazione morale poiché il rispetto della sua dignità è rispetto della mia stessa moralità.

Qualificatosi come massima pratica con l'esplicito riferimento alla seconda e terza formulazione dell'imperativo categorico – si pensi ai concetti di umanità e dignità –, il dovere del libero rispetto verso gli altri ha poi la caratteristica di legarsi al diritto. Rispettare gli altri non è solo dovere morale, ma anche dovere negativo, risponde, cioè, al dovere di non innalzarsi al di sopra degli altri analogamente a quel dovere giuridico che ingiunge di non danneggiare nessuno in ciò che gli è proprio. Dunque la benevolenza, o per meglio dire il suo momento repulsivo, il rispetto, è basilar per gli stessi concetti giuridici d'imparzialità ed equità che – a mio parere – hanno un modello significativo nelle stesse riflessioni leibniziane sul lume naturale capace di fornire motivi razionali agli istinti sociali dell'uomo.

Stando ad alcune pagine dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, la ragione avrebbe la funzione di mostrare la giusta natura dei piaceri differenziando fra piaceri giusti (ovvero razionalmente dimostrabili) e ingiusti. La giusta motivazione razionale che Leibniz ricava dall'esempio del rispetto dell'altro, ossia il vero significato morale della regola «non fare agli altri quello che non vuoi venga fatto a te stesso» – usata da Locke per mettere in dubbio l'innatismo dei principi morali – è considerare la situazione altrui il vero punto di vista in cui porsi per giudicare più equamente. Il lume naturale guida così verso il principio razionale della giustizia che si fonda sul concetto di imparziale equità. Ed è proprio questo principio, guadagnato in fondo tramite l'altro occhio mancante al Ciclope: ossia il punto di vista dell'altro, ad essere collocato da Kant nell'ambito della lotta morale all'egoismo e all'isolamento e a

divenire anello di congiunzione fra diritto e morale.

Il ruolo del diritto, e in particolare del diritto naturale, nel promulgare i valori etici della dignità e integrità della persona è stato, del resto, sottolineato da Ernst Bloch in *Naturrecht und menschliche Würde*, mettendo sul tappeto della discussione filosofica la distinzione fra l'utopia sociale, come promessa di felicità e benessere fatta valere contro la miseria, e il diritto giusnaturalista, come garanzia della dignità da opporre all'emarginazione e all'umiliazione dell'uomo²².

Alla dinamica di rispetto (repulsione) ed amore (attrazione) – che guardando indietro ha condotto alle suggestioni leibniziane sulle virtù sociali e guardando in avanti può indurre a riflettere sulla possibile efficacia morale dello stesso diritto naturale – si devono accompagnare le riflessioni kantiane sul rapporto benevolenza/comunicazione affettiva.

La dimensione comunicativa viene considerata in stretta relazione alla partecipazione simpatetica-affettiva con l'altro, trattata nella parte della *Metafisica dei costumi* dedicata alla benevolenza. Comunicare – ossia la funzione esclusiva riconosciuta alla finalità naturale del linguaggio – nell'ambito della benevolenza si qualifica come comunicazione simpatetica e diviene per Kant l'occasione per individuare una linea di separazione e al tempo stesso di correlazione fra la dimensione estetica ed etica dell'uomo.

Il sentimento della simpatia è in generale un dovere, ma la *sympathia moralis* è in realtà un sentimento sensibile che può rientrare nelle riflessioni dedicate al gusto estetico nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* il cui scopo è cogliere nel gusto la capacità di preparare esteriormente la moralità del borghese mondano.

Definito il 'gusto riflettente' come un gusto che mira alla forma e non alla sensazione provocata da un oggetto bello, poiché solo la forma può pretendere di dare una regola universale al sentimento di piacere, nelle sue lezioni di antropologia Kant approfondisce il carattere sociale del gusto per derivarne la sua capacità di favorire la costumatezza ed esternamente la virtù. Il gusto sbocca nella partecipazione agli altri del

²² E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Werkausgabe, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 234 e ss.

S *pazio aperto*

proprio sentimento di piacere e implica la capacità di sentire piacere e soddisfazione in comune con gli altri. Attraverso l'aspirazione dell'uomo di piacere agli altri, di essere amato o ammirato, il gusto diviene un potente dispositivo d'integrazione sociale che, proprio grazie a ciò che potremmo chiamare emulazione e simpatia sociali, prepara dall'esterno alla moralità.

Il ruolo del gusto estetico sensibile, antropologico, inteso come comunicazione affettiva, dunque come linguaggio simpatetico, viene ripreso nella *Metafisica dei costumi* e interpretato come quella predisposizione che la natura ha già messo nell'uomo di cui ci si deve servire per promuovere «la benevolenza attiva e razionale» [§ 34]. Il gusto estetico proprio per la sua capacità affettivo-relazionale è in grado di veicolare le finalità morali-razionali dell'amore per l'altro, ne diventa infatti il 'medium comunicativo'. Servirsi della simpatia, espressa dal sentimento estetico, per promulgare razionalmente la benevolenza è un dovere del tutto speciale dell'uomo, anche se un dovere condizionato. Esso viene chiamato 'senso d'umanità' perché l'uomo viene considerato nella sua animalità e al tempo stesso ragionevolezza. Messa in relazione con il principio pratico della benevolenza, l'umanità sensibile, simpatetica può diventare *humanitas practica*, ossia umanità libera e non rimanere una semplice disposizione estetica al sentire comune – che conserva tutte le caratteristiche coattive 'dell'animalità umana'.

Abbiamo così due registri della comunicazione umana, uno estetico e l'altro morale che pur diversi, nel loro significato e statuto, s'incontrano nella benevolenza. Essa – grazie al richiamo kantiano alla volontà, dunque all'autodeterminazione puro-pratica della ragione – trasforma l'umano da puro godimento estetico dei sentimenti altrui in partecipazione morale, rispettosa [la dinamica di attrazione e repulsione sopra descritta] e, vedremo a breve, graduata al bisogno dell'altro. Dal canto suo la simpatia affettiva, espressa dal senso estetico, pur legata alla necessità della natura, ha la funzione di promulgare il sentimento morale della benevolenza, ne è la premessa sensibile.

Il terzo elemento strutturale della benevolenza è acquisito da Kant riflettendo sulla sua estensione e sulla sua gradualità intensiva, in altre parole ragionando sul valore morale dell'amicizia, definita filantropia, e

sulla sua differenza dal vero e proprio amore per l'altro che in questo contesto prende il nome di beneficenza. [§ 28 della *Metafisica dei costumi*].

La benevolenza, nel quadro della filantropia, è la più grande quanto all'estensione, ma la più piccola quanto al grado – scrive Kant; prendere parte al benessere di un uomo in virtù della filantropia universale, in virtù del comune sentimento umano di *philia*, è segno dell'estensione massima della benevolenza ma al tempo stesso della sua assoluta mancanza di intensità. Si distribuisce omogeneamente fra gli uomini la disponibilità all'amore, ma essa rimane una semplice dichiarazione di non indifferenza rispetto agli altri in generale. La filantropia è così un astratto morale, indica un sentimento tanto generale quanto anonimo, indifferenziato.

Per attuare l'idea di equità, la benevolenza attiva e morale ha, invece, bisogno di distribuirsi in modo differenziato e graduale nei confronti dei singoli individui cui si rivolge. La benevolenza ci pone dunque davanti alla questione dell'omogeneità ed uniformità della disposizione universale nei confronti del benessere dell'altro, sollevando il problema dell'indifferenza intensiva verso la felicità o il benessere dell'altro. Nel sentimento universale di amicizia l'altro è generico, indifferenziato non individuato dal alcun grado intensivo d'amore. Il desiderio di amicizia universale diventa un semplice sentimento di compiacimento in cui il grado di partecipazione del benefattore è pari a zero poiché nel desiderio posso essere benevolo con tutti allo stesso modo [*Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen*]. Il desiderio rimanda ad un'uniformità indistinta, è l'opposto contrario dell'individuazione, l'astratto per eccellenza. Il desiderio non regolato dalla moralità è del tutto indifferenziato e si trasforma nel punto zero dell'amore. Per uscire dallo slancio astratto verso l'umano, Kant introduce l'idea del grado intensivo della partecipazione alla felicità altrui. Si può amare l'altro solo in modo individuato e non generico, l'azione pratica ed attiva della benevolenza deve implicare, così, sempre un grado intensivo di partecipazione al destino dell'altro che può essere anche molto diverso a seconda della differenza delle persone amate. Qui si propone una contrapposizione fra uniformità indifferenziata del desiderio e specificità individuale dell'amore morale che si ispira ad una particolare piega del concetto leibniziano di armonia.

S spazio aperto

In uno scritto giovanile, la *Confessio philosophi*, l'armonia sembrerebbe avere una doppia caratteristica: essa è estensiva (in funzione della numerosità del molteplice ricondotto all'unità) ed intensiva (ancorata al grado di disordine, di differenza, che regna tra i molti e riportato ad unità ordinata). E questa stessa concezione si ritrova nel breve e pregnante frammento sulla vera pietà scritto da Leibniz fra il 1677-1678, in cui l'armonia, definita come la perfezione dei pensabili in quanto pensabili, rimanda poi ad un rapporto di proporzionalità tra varietà e unità²³ in cui si sottolinea la distinzione fra omogeneo ed armonico.

Un insieme di elementi che siano tra loro uniformi e omogenei può dirsi ordinato, ma non armonico; massimamente armonico sarà, invece, un insieme differenziato e vario – poiché solo nella diversità possono darsi gradi – al cui interno è ravvisabile un principio d'ordine, attraverso il quale la molteplicità apparentemente caotica e dissonante è organizzata e ricomposta. Ed è proprio l'idea della gradualità differenziata e differenziante a qualificare – per Kant – la virtù morale della benevolenza²⁴. La

²³ W.G. LEIBNIZ, *Elementa verae pietatis*, in *Textes inédits, d'après le manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, par G. Grua, Presses universitaires de France, Paris 1948, p. 15; trad. it., *Elementi della vera pietà, ovvero sull'amore di Dio sopra ogni altra cosa*, in *Confessio philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 2003, p. 98.

²⁴ La relazione al concetto di armonia e alla sua varietà intensiva non può venir separata dalle riflessioni critiche di Kant sull'ottimismo leibniziano, fondato sulla concezione teologica dell'armonia. Negli scritti giovanili sull'ottimismo, Kant ha voluto prendere le distanze dalle commistioni leibniziane fra le ragioni del divino e quelle del contingente. Segni in questa direzione sono presenti già nelle *Reflexionen* degli anni 1753-1754 in modo però da non emanciparsi completamente dall'influsso leibniziano. In tali riflessioni egli intende contestare alla teodicea leibniziana due punti. Il primo riguarda il concetto del migliore dei mondi possibili e denuncia il fatto che Leibniz interpreti il mondo come il migliore possibile utilizzando il modello dell'indipendenza e al tempo stesso della dipendenza di tale mondo dal volere divino. Il secondo errore leibniziano deriverebbe dal fatto che il male e le imperfezioni percepite nel mondo vengono giustificate soltanto a partire dal presupposto dell'esistenza di Dio. In quanto si crede che *esista* un essere infinitamente buono e infinitamente perfetto si può allora essere certi che il mondo, assunto come una sua opera, sia bello ed armonioso. Sarebbe invece opportuno pensare che siano proprio gli ordinamenti mondani, *conoscibili in sé e per sé*, ad offrire la più bella prova dell'esistenza di Dio e della generale dipendenza di tutte le cose da essa. In questa seconda riflessione critica Kant sembra assumere la visione della religione naturale basata sull'idea provvidenzialista e finalista della natura, l'unica capace di farci postulare l'esistenza di una mente suprema ordinatrice. Anche in essa è rinvenibile il bisogno di cercare nel contingente le ragioni dell'ottimo, pur se commisto al problema tipico di ogni prova cosmologica di

differenziazione graduale gli consente di porre su un piano ben diverso dalla *Tipik der praktischen Vernunft* il tema ricorrente in tutto il suo pensiero del rapporto fra universale e particolare concreto (individuo), il tema dell'individuazione che dall'*Ideale trascendentale* della *Ragione pura* arriva fino alla *Critica della facoltà di giudicare*.

Se pensiamo alla struttura triadica della benevolenza, ossia alla sua capacità di entrare in relazione con la sfera del diritto, con la dimensione simpatica, sensibile, estetica dell'umano e alla sua differenziazione relazionale garantita dalla gradualità intensiva dell'amore, potremmo concludere che essa rappresenti un antidoto prezioso alle visioni ciclopiche della libertà e della giustizia e metta le basi per una rinnovata antropologia che sappia partire dall'idea di comunità solidale. La benevolenza è così in grado di integrare le valutazioni forse troppo ristrette che le più recenti teorie francofortesi del riconoscimento hanno dato sulla normatività etica kantiana. La struttura portante delle riflessioni di Honneth sulle diverse forme di riconoscimento si basa sulle categorie di particolare/generale, interno/esterno; essa concerne, in definitiva, il tema della compatibilità fra l'etica universalistica e i modelli concreti di riconoscimento, intesi come autorealizzazione positiva del sé nel rapporto con il proprio corpo, con la propria progettualità e con gli altri. L'indagine di Honneth vuole porsi come terza via in grado di correggere le teorie del riconoscimento di Hegel e di Mead e relega però senza alcun appello la concezione kantiana dell'etica nell'ambito del formalismo universalistico. Mi sembra opportuno volgere lo sguardo ai tre livelli della dinamica del riconoscimento, analizzati da Honneth: 1) la fiducia di poter disporre del proprio corpo; 2) la stima di sé come persona capace di intendere e volere, giuridicamente riconosciuta, ossia la consapevolezza di essere un soggetto normativo, capace di giudizio morale; 3) La stima di sé come

Dio: la circolarità fra contingente e divino che, per l'appunto, Leibniz all'inizio della sua *Teodicea* aveva ben visto senza però emanciparsene veramente. KANT, *Reflexion 3705, Mängel des Optimismus*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XVII, *Handschriftlicher Nachlass*, Walter De Gruyter, Berlin 1926, pp. 237-238. Kant scriverà sull'ottimismo ancora nel 1759; si veda ID., *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt*, in *Vorkritische Schriften*, Kant's Werke, Bd. II, G. Reimer, Berlin 1905, pp. 27-36. Qui Kant si confronta criticamente con Crusius e la sua interpretazione dell'infinito leibniziano come infinito matematico.

S *pazio aperto*

soggetto capace di auto-promozione, intesa come sviluppo delle proprie doti e saperi che si può guadagnare solo tramite un rapporto sociale solidale e di reciproco incoraggiamento²⁵. Queste tre dinamiche del riconoscimento, che offrono una buona sintesi fra le teorie di psicologia sociale pragmatiste e le analisi hegeliane della società civile, troverebbero validi spunti di riflessione anche in una considerazione meno formalistica dell'etica kantiana. I doveri reali dell'amore verso se stessi e verso gli altri potrebbero infatti contribuire positivamente sia alla costruzione dei tre modelli di riconoscimento, cui pensa Honneth – si pensi alla condanna kantiana della tortura, alla funzione sociale della sincerità e della benevolenza – sia al problema del rapporto fra normatività morale e prassi etica.

²⁵ HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994; trad. it., *Lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

Giuseppe D'Acunto

Adorno e lo stile della filosofia

Abstract:

This essay's aim is to explain the thesis of Adorno that thinking dialectically, or 'for constellations', means in philosophy to appeal to the principle of style, understood as something which, giving fluidity to words and avoiding their fixing in a meaning given once and for all, introduces them to the experience of the non-identical and the otherness.

Key-words: Adorno; dialectical thinking; style; *mimesis*; expression

L'identità è la forma originaria di ideologia¹

L'esposizione del concetto

Come si sa, Adorno ci ha dato l'esempio di un'introduzione alla filosofia concepita come «un'introduzione alla sua terminologia». E ciò anche in funzione della grande importanza rivestita dal linguaggio, nel Novecento, in ordine alla trattazione dei problemi filosofici:

i problemi filosofici sono in larga misura problemi di linguaggio².

E ancora:

Se la filosofia è davvero filosofia [...], le è essenziale il linguaggio, e cioè la forma in cui i concetti sono esposti. [...] [L]a differenza fra il significato

¹ TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, p. 132.

² ADORNO, *Terminologia filosofica*, trad. it. di A. Solmi, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, p. 3.



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

S spazio aperto

puramente concettuale delle parole e ciò che il linguaggio esprime con esse è in verità il medium in cui soltanto si sviluppa il pensiero filosofico. [...] In questo senso nella filosofia il linguaggio o lo stile non è esteriore alla cosa stessa, ma appartiene costitutivamente alla cosa³.

L'esposizione (*Darstellung*), in filosofia, non è, dunque, «esteriore e indifferente» rispetto a quest'ultima, ma è «immanente alla sua idea», per il fatto che il «momento espressivo integrale [...] viene oggettivato solo [...] dal linguaggio». E se il momento espressivo si irrigidisce, la filosofia «degenera in visione del mondo», mentre, nel caso in cui è espunto, «viene resa omogenea alla scienza»⁴. Tramite l'esposizione, inoltre, la filosofia «si distingue dalla comunicazione di contenuti già noti e fissati», nonché «si relaziona alla cosa in modo non meramente denotativo»⁵.

Dal che si vede chiaramente come l'espressione, in Adorno, si costituisca in alternativa rispetto alla denotazione. Nel senso che, mentre in quest'ultima «il concetto si sovrappone all'oggetto, facendolo sparire e comprendolo», nella prima, invece, la distanza che il linguaggio assicura alla cosa le consente di «manifestarsi al di fuori della coazione dell'identità, di aprirsi a molteplici significati», ossia a quel non-identico che la seconda «non riesce a cogliere»⁶. E ciò stando al principio secondo cui, nella sfera del pensiero, la più grande vicinanza è data dalla massima lontananza⁷.

Nella sua introduzione alla filosofia, Adorno sceglie di far uso, così,

³ *Ivi*, p. 51. Sull'interesse di Adorno per il linguaggio come un «bisogno profondo» che muove la dialettica negativa, visto che, fin dai suoi scritti giovanili, proprio in esso egli trova «un potenziale critico di resistenza al dominio della ragione strumentale», cfr. A. BELLAN, *Il linguaggio e il negativo. Sull'elemento linguistico nel pensiero di Adorno*, in «Fenomenologia e società», 1996, nn. 1-2, pp. 192-209: p. 193.

⁴ ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 19.

⁵ *Ivi*, p. 52. Circa il fatto che «Adorno affida [...] alla *Darstellung* il compito fondamentale della filosofia»: di catturare il non-identico, «senza piegarlo alle leggi logiche dell'identità», cfr. S. MARINO, *Darstellung: retorica e stringenza in Th.W. Adorno*, in M. FAILLA (a cura di), *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, manifestolibri, Roma 2008, pp. 27-38: p. 29.

⁶ L. CORTELLA, *Dire il non-identico. Adorno e il linguaggio*, in M. FERRARI, A. VENTURELLI (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Olschki, Firenze 2005, pp. 83-94: p. 87.

⁷ È con questa l'affermazione che si conclude l'*Introduzione alla Dialettica negativa*, cit., p. 53. *Introduzione* che termina, appunto, con un elogio della retorica, intesa come ciò che, essendo stato tagliato fuori, dal punto di vista del metodo, dalla filosofia, trova la sua salvezza proprio nei postulati dell'esposizione.

di un procedimento che si avvalga del metodo della esemplificazione, proponendosi di chiarificare quei termini filosofici in cui, a suo avviso, si concentrano maggiormente i problemi del relativo settore. Egli muove da un'idea della filosofia come di una scienza cui è connaturato uno statuto paradossale, un carattere doppio, in quanto essa «è una sezione particolare del sapere e insieme non lo è»⁸. Da un lato, tratta di cose che sono essenziali a ogni essere umano, dall'altro, ciò di cui si occupa esorbita dal paradigma delle scienze positive particolari:

la filosofia vuole dar fondo a tutto e ottenere tutto. In questo senso [...] non ha carattere settoriale. Ma nello stesso tempo essa è anche e necessariamente coinvolta nella storia delle scienze, e quindi anche nella specializzazione del sapere⁹.

E proprio qui sta tutta la difficoltà che si annida nella terminologia filosofica, nel senso che, per essa, il metodo definitorio tradizionale non funziona. Il che non vuol dire, però, che non deve farsi uso di definizioni¹⁰, ma solo che queste ultime – secondo una tesi già fatta valere dalla fenomenologia – vanno intese come operazioni che hanno il «compito di accertare, enucleare, elaborare i significati con cui un'espressione viene in generale usata»¹¹. Nella determinazione di un concetto bisognerà provvedere, così, innanzi tutto, a esporlo, a esplicitarlo, facendo ricorso, se si dà il caso, anche al procedimento 'deittico'¹².

Si deve poi considerare che, in filosofia, ci sono pure concetti che non sono affatto passibili di definizione, la cui definizione rimanda circolarmente all'idea sistematica che li sostiene o che, infine, nel corso del tempo, sono stati usati in modo diverso, avendo dato vita a connessioni,

⁸ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 5.

⁹ *Ivi*, p. 41.

¹⁰ «Un pensiero, che nel suo cammino non avesse la capacità di definire, [...] sarebbe sterile». E ancora: «Ciò che è detto con trascuratezza è pensato male». Cfr. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., pp. 149 e 19.

¹¹ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 6-7.

¹² In ADORNO, *L'idea di storia universale*, a cura di F. Porcarelli, trad. it. di M. Tosti Croce, in «il cannocchiale. Rivista di cultura», 1977, nn. 1-2, pp. 91-112, a partire dalla definizione di Benjamin dell'espressione in quanto allegoria, il rifiuto della tesi secondo cui quest'ultima avrebbe un profilo astratto e casuale, porta a intenderla, piuttosto, in chiave radicalmente storica: come la «raffigurazione (*Darstellung*) sensibile di un concetto» (p. 102).

volta a volta, nuove e inedite con altri concetti.

Per Adorno, quando si parla di terminologia filosofica, il punto in questione ha, in chiave storica, un referente privilegiato: Kant. Il quale, affermando che i concetti non vanno definiti, ma solo esposti, esplicitati, ha condotto una critica nei confronti della loro capacità di identificare esattamente le cose, nella prima sezione del primo capitolo della «Dottrina trascendentale del metodo» della *Critica della ragion pura*, intitolato «La disciplina della ragion pura»¹³. Critica che, da un'altra prospettiva, è stata poi ripresa da Nietzsche, il quale ha giudicato superstiziosa la credenza secondo cui i concetti siano in grado di rispecchiare fedelmente la struttura della realtà¹⁴.

La terminologia kantiana ha esercitato, non solo, «la più forte influenza sulla tradizione della filosofia tedesca», ma è ancora valida a tutt'oggi, potendo essere «direttamente adottata dall'esperienza filosofica vivente»¹⁵. Essa, inoltre, non si avvale di neologismi e di vocaboli nuovi conati ad arbitrio, come accade, ad esempio, in Heidegger¹⁶, ma è animata da un intento didascalico e divulgativo, tipicamente illuministico.

Nella storia della terminologia filosofica, Adorno individua tre fasi. Una fase arcaica in cui i concetti hanno una «forma mitica rapsodica e ancora impura», una fase classica, corrispondente ai nomi di Platone e di Aristotele, in cui i concetti, «già perfettamente elaborati», si sono

¹³ Sull'interpretazione, da parte di Adorno, della prima *Critica* di Kant, cfr. ADORNO, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995. Più in generale, sul confronto di Adorno con Kant, si veda M. LOCCI, *Adorno interprete di Kant*, in «Rivista di storia della filosofia», 2013, n. 2, pp. 321-347.

¹⁴ Sul tema dello stile, inteso come una prassi filosofica che Nietzsche e Adorno avrebbero in comune, cfr. P.A. BOLAÑOS, *Thinking Difference: Nietzsche and Adorno on Ethics of Thinking*, in S.H. BOYD, A.C. GIL, B. WONG (a cura di), *Culture, Politics, Ethics: Interdisciplinary Reflections*, Inter-Disciplinary Press, Oxford 2009, pp. 53-62.

¹⁵ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 31.

¹⁶ Sulla definizione del lessico filosofico di Heidegger nei termini di un «gergo dell'autenticità», ossia come un'«ideologia sotto forma di linguaggio ancor prima di ogni contenuto particolare», cfr. ADORNO, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, trad. it. di P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 110. In ADORNO, *Tesi sul linguaggio del filosofo*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 81-86, si dice che il filosofo, oggi, poiché ha a disposizione un «linguaggio frantumato», «può tanto poco pensare le parole come definite e stabili, quanto inventarne di nuove» (p. 83). Per un confronto fra la concezione del linguaggio di Adorno e quella di Heidegger, cfr. FR. GLAUNER, *Sprache und Weltbezug. Adorno, Heidegger, Wittgenstein*, Alber, Freiburg/Bf.-München 1997.

depurati della loro forma precedente, senza, però, essersi ancora cristallizzati in rapporto all'oggetto cui si riferiscono e una terza fase in cui la terminologia, rendendosi autonoma, «sottostà a un processo di reificazione». E mentre le filosofie che soggiacciono a questo processo sono «completamente terminologiche», statiche e gerarchiche, quelle opposte possono dirsi, invece, «dinamiche», nel senso che, presso di esse, trova largo spazio quel «momento della non-identità» e della «differenza da se stessi dei concetti [...] che la staticità e identità della terminologia non riesce affatto a rendere adeguatamente»¹⁷.

Bisogna tener conto, infatti, che, se ogni concetto è intessuto in un «intero non concettuale» e che tale tessitura ha un carattere costitutivo, esso, a un certo punto, tende ad arrestare il proprio movimento, a obliare il suo riferimento ostensivo, spacciandosi come autarchico e reificandosi. Per cui, il compito di cui si fa carico la dialettica negativa è di invertire questa tendenza della concettualità, nel senso che, rivolgendola verso il non-identico, essa giunge in tal modo a «dissolvere la coazione identitaria».

L'utopia della conoscenza sarebbe quella di aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo a essi.

E ancora:

La filosofia tradizionale s'illude di conoscere il dissimile assimilandolo, mentre così conosce propriamente solo se stessa. L'idea di una filosofia trasformata sarebbe prendere coscienza del simile, mentre lo determina come il suo dissimile¹⁸.

Tornando al problema della terminologia filosofica, se quella di Kant è, senz'altro, la più limpida, il nucleo intorno a cui essa si è costituita è di stampo aristotelico. E come, nello Stagirita, si dà un equilibrio

¹⁷ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 35-36.

¹⁸ ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., pp. 14, 11 e 136. Sul non-identico, in Adorno, inteso come «resto», ossia come «eccedenza e incremento e non come semplice privazione o sottrazione»: come «residuo o elemento "minimo", non afferrato dal concetto» e, insieme, come quella latenza e quel non-detto che «trattiene il pensiero dal cadere nella tautologia», cfr. E. TAVANI, *L'immagine e la mimesis. Arte, tecnica, estetica in Theodor W. Adorno*, ETS, Pisa 2012, pp. 14-15 e 20-21.

S *pazio aperto*

perfetto fra empiria e speculazione, così, nel suo linguaggio filosofico, la prima non perde mai il contatto con la seconda e con le altezze della metafisica. Il lessico di Aristotele trova poi un ulteriore sviluppo nella Scolastica e, per questa via, entra a far parte del bagaglio della filosofia moderna, dove viene accolto e fatto proprio da Kant. Ora, un tale processo storico, per Adorno, ha avuto un «merito inestimabile»: ha permesso di «salvaguardare l'autonomia del concetto», il quale, altrimenti, «sarebbe semplicemente scomparso», nel senso che proprio l'uso di termini fissi e precisi ha stabilito le condizioni per «pensare in modo articolato e coerente». Inoltre, ha garantito una continuità con la terminologia tradizionale, dando vita a «nuove costellazioni, in cui i termini di volta in volta usati assumono una figura e una posizione completamente diverse»¹⁹:

persino concetti identici [hanno] significati completamente diversi all'interno delle diverse costellazioni storiche in cui compaiono²⁰.

Ne discende che quel che è identico sul piano della struttura o del contenuto strettamente oggettivo, assumendo un valore posizionale nuovo in una diversa costellazione concettuale, giunge in tal modo a darsi nel segno della «non-identità di ciò che è identico»²¹, per cui se, da un lato, il motivo resta sempre lo stesso, dall'altro, quel che muta radicalmente è il significato di esso.

Il punto non è, allora, quello di veicolare nuovi contenuti con la vecchia terminologia, perché ciò sarebbe debitore di un retaggio ancora, in tutto e per tutto, idealistico, ma di dotare la filosofia di un «linguaggio configurativo», il quale, disponendo le parole intorno a una nuova verità,

¹⁹ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 39.

²⁰ *Ivi*, p. 207. In *L'idea di storia universale*, cit., Adorno definisce la costellazione come una «forma logica qualitativamente diversa» rispetto a quella di «una struttura concettuale universalmente valida» (p. 103). G. BOTTIROLI, *Adorno. La dialettica come stile di pensiero*, in «Cultura tedesca», 2001, n. 18, pp. 95-109, proponendo un paragone fra la definizione e la costellazione, suggerisce di impostarlo nel modo seguente. Come la seconda consiste di alcuni punti che, rispetto ad altri, «brillano di una luce più intensa», così la prima va concepita in una prospettiva non «metonimica» e «cumulativa», ma «agonistica» e «plurale», nel senso che i diversi significati che la costituiscono vanno tenuti in viva e permanente «tensione reciproca» (p. 96).

²¹ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 402.

ottiene in tal modo l'effetto di generarla. E ciò stringendo un nesso dialettico fra la cosa e il concetto all'insegna non dell'adeguazione, ma della capacità delle parole di farsi carico della «dignità *estetica*»²² dello stile²³. In riferimento a tutto questo, Adorno parla della costellazione anche come di un qualcosa attraverso cui è possibile 'aprire oggetti'²⁴. Non solo, ma – più radicalmente – la verità stessa è da lui definita come «una costellazione in divenire»²⁵.

Nel segno di tale concetto di «costellazione», si dispiega anche il rapporto che si dà tra la filosofia e le scienze, nel senso che la prima, assumendo gli elementi che riceve dalle seconde, deve riordinarli in sempre nuove compagini che essa provvederà poi a modificare, fino a quando tali elementi «non vengano a trovarsi in quella figura che sola diviene leggibile come risposta mentre, allo stesso tempo, scompare la domanda»²⁶.

Questo fatto di ricomprendere la terminologia entro configurazioni sempre nuove è indicato, addirittura, da Adorno, come un modo attraverso cui essa, riacquistando un valore di posizione e ristabilendo un rapporto con le cose, giunge a perdere quel carattere sclerotizzato che, periodicamente, tende ad assumere. E proprio in tal senso, egli afferma che la terminologia filosofica è forse l'unico campo in cui si può vedere

²² ADORNO, *Tesi sul linguaggio del filosofo*, cit., pp. 84-85.

²³ Al riguardo, non va dimenticato che Adorno, per quanto si dichiara contrario ad applicare il concetto di stile in filosofia, aggiunge subito dopo che, in essa, il «momento della stilizzazione è la caratteristica peculiare». Cfr. ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 355.

²⁴ Cfr. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 147. 'Aprire' nel senso di un'operazione che va commisurata a quegli oggetti che «non coincidono con se stessi», ossia «la cui identità include il momento della non-identità». Cfr. BOTTIROLI, *Adorno. La dialettica come stile di pensiero*, cit., p. 105. Sull'uso 'configurativo' dei concetti come ciò che può 'dischiudere' possibilità inedite in rapporto al non-identico, cfr., inoltre, BOLAÑOS, *The Promise of the Non-Identical: Adorno's Revaluation of Language of Philosophy*, in S. MARINO, G. MATTEUCCI (a cura di), *Theodor W. Adorno: Truth and Dialectical Experience / Verità ed esperienza dialettica*, in «Discipline Filosofiche», 2016, n. 2, pp. 151-166.

²⁵ ADORNO, *Annotazioni sul pensiero filosofico*, in ID., *Parole chiave. Modelli critici*, trad. it. di M. Agrati, SugarCo, Milano 1974, pp. 9-20: p. 15. In tal senso, si può intendere anche l'affermazione di Adorno secondo cui la verità, in filosofia, «non è *adaequatio*, ma affinità». Cfr. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, il Mulino, Bologna 1971, p. 74.

²⁶ ADORNO, *L'attualità della filosofia*, in ID., *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 37-58: p. 49.

chiaramente il darsi di una «differenziazione nel rapporto del linguaggio con l'oggetto»²⁷.

Lavorare contro questa specie di filologizzazione è certo uno dei compiti essenziali della filosofia²⁸.

Mentre, dunque, il significato di un concetto che, nel perpetuarsi della tradizione, viene conservato e mantenuto indica il momento della fissazione linguistica dell'identità, in ogni cambiamento di tale significato in nuovi contesti si esprime, invece, quell'ulteriorità, eccedente rispetto all'identico, che conferisce fluidità e articolazione interna al processo critico-immanente di costituzione della conoscenza²⁹.

Il compito di fornire un'introduzione alla terminologia filosofica non dispensa poi Adorno dal fatto di dire qualcosa anche sul concetto stesso di filosofia. E qui ritorna il tema dello statuto paradossale che le è connaturato. Se, infatti, la filosofia, da un lato, non si distingue sostanzialmente dalle altre discipline, dall'altro, quel che essa è si sviluppa solo in modo processuale, per cui il rapporto con l'oggetto si dà in modo diverso che nelle altre scienze: qui, lo spirito non si trova mai di fronte a un che di fisso e di determinato una volta per tutte.

La filosofia è così determinata sia dal modo di comportamento dello spirito che dagli oggetti di cui si occupa. A ciò allude già in un certo senso quel concetto dell'amore della sapienza³⁰.

²⁷ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 45. In ADORNO, *Tesi sul linguaggio del filosofo*, cit., il rapporto fra linguaggio filosofico e oggetto viene a dipendere dal fatto le parole si devono mettere in gioco non astrattamente, ma secondo la «condizione storica della loro verità» (p. 83). In tal senso, «storia e verità si riuniscono nelle parole» (p. 81).

²⁸ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 65.

²⁹ Per L. PASTORE, *L'utopia del non-identico e la radice mimetica della conoscenza*, in L. PASTORE, TH. GEBUR (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, il manifestolibri, Roma 2008, pp. 283-307, la dialettica di questi due momenti ci introduce nel cuore di quella che egli chiama l'«*utopia cognitiva*» (p. 283) di Adorno: una ricognizione teoretica del «processo di costituzione del concetto, al fine di metterne in luce i limiti ma anche il potenziale conoscitivo ancora inesplicito» (p. 284). Sull'apporto che la metodologia dialettica reca alla conoscenza, nel dar vita a una versione di quest'ultima 'trasformata', cfr. inoltre, F. DI LORENZO AJELLO, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma 2001.

³⁰ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 67.

Il punto è che, stando a questo concetto, la sapienza che si cerca, si ama, non è certamente il sapere delle scienze particolari, non è un adeguamento intellettuale a un qualcosa di già dato, di preesistente, ma è proprio il contrario di tutto ciò che si può definire come una «coscienza reificata». Un motivo, quest'ultimo, espresso molto bene dalla nozione platonica di entusiasmo, il quale, ancora e sempre, sta per la «premessa di ogni pensiero filosofico»:

senza questo momento dell'autoelevazione il pensiero in senso forte non è affatto possibile³¹.

Adorno giunge, addirittura, a capovolgere la famosa proposizione di Wittgenstein, secondo cui «su ciò di cui non si può parlare si deve tacere», affermando che la filosofia incarna l'istanza esattamente opposta, ossia rappresenta «lo sforzo permanente e [...] disperato di dire ciò che a rigore non può essere detto»³²:

contro Wittgenstein si dovrebbe dire ciò che non può essere detto. La contraddizione secca di questa richiesta è quella della filosofia stessa³³.

³¹ *Ivi*, pp. 75 e 483.

³² *Ivi*, p. 77. Circa il fatto che, contrariamente a quanto pensava Wittgenstein, la filosofia, per Adorno, è «per sua natura condannata al lavoro di Sisifo di cercare di dire ciò che non si può dire», cfr. S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 129. Sul tema del bisogno della filosofia, in Adorno, cfr., inoltre, D. BURKE, C.J. CAMPBELL, K. KILOH, M.K. PALAMAREK, J. SHORT (a cura di), *Adorno and the Need in Thinking. New Critical Essays*, University of Toronto, Toronto 2007.

³³ ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 11. Non diversamente, in ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., leggiamo quanto segue: «Il compito della filosofia [...] è esattamente l'opposto di quello postulato nel famoso detto con cui Wittgenstein conclude il suo *Trattato*» (p. 379). E ancora: «La famosa definizione della filosofia che si trova alla fine del *Trattato* di Wittgenstein, secondo cui si deve parlare solo di quello che si può esprimere chiaramente, mentre su ciò che non può essere espresso chiaramente bisogna tacere, a mio giudizio è addirittura l'opposto della filosofia [...]. In verità si può filosofare solo se si è già consapevoli di quell'impossibilità, e tuttavia si cerca ugualmente di esprimere l'inesprimibile» (pp. 482-483). Sulla distanza che intercorre fra il non-identico e il mistico, nel senso di Wittgenstein, è intervenuto P. LAURO, *L'espressione dell'inesprimibile*, in *La dialettica negativa di Adorno*, cit., pp. 19-25, il quale afferma che Adorno intende il secondo come un qualcosa che sta «al riparo dall'oggettivazione, che richiede silenzio, che parla al posto degli uomini», convinto com'è che solo le costellazioni, facendo leva sulla capacità mimetica del linguaggio, possono rendere giustizia delle cose nei loro «momenti qualitativi [...], non in quanto mere funzioni di un gioco linguistico particolare» (p. 24).

S spazio aperto

In tal senso, la filosofia è connessa profondamente con la dimensione dell'espressione, ossia con quel momento che la *Dialettica dell'illuminismo* qualifica come mimetico.

Il principio mimetico

Il concetto di mimetico riveste un ruolo centrale nel pensiero di Adorno³⁴, il quale, nella *Dialettica dell'illuminismo*, si applica a esplicitarlo, in particolare, sotto il profilo antropologico³⁵. Qui, si parla di comportamenti umani che, sfuggendo al controllo del soggetto e ripetendo momenti della preistoria biologica, ubbidiscono, del tutto autonomamente, a stimoli e a pulsioni elementari. Un modo, questo, con cui se, da un lato, noi vogliamo assimilarci alla natura, dall'altro, però, ci estraniamo da essa³⁶. La civiltà ha così esercitato un controllo sistematico sulla mimesi: una regolamentazione che, mettendo capo alla formazione dell'io, nel «passaggio dal riflesso mimetico alla riflessione controllata», ci ha permesso di conquistare, nella fase storica, la prassi razionale e il lavoro.

L'educazione sociale e individuale rafforza l'uomo nel contegno oggettivante del lavoro e lo preserva dal lasciarsi riassorbire nel ritmo alterno della natura ambiente. Ogni diversione, anzi ogni abbandono, ha qualcosa di mimetico³⁷.

³⁴ Chi ha provveduto a rimarcare questa centralità è stato, soprattutto, J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., a cura di G.E. Rusconi, trad. it. di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 1987, p. 510. Sulla centralità del concetto di mimetico, in Adorno, cfr. anche J. FRÜCHTL, *Mimesis: Konstellation eines Zentrallbegriffs bei Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986. F. JAMESON, *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, trad. it. di P. Russo, manifestolibri, Roma 1994, ne parla, invece, come di una nozione che, non essendo mai propriamente concettualizzata, è «sempre oggetto di allusione» (p. 74).

³⁵ Sul concetto di mimetico come una delle idee guida che muove, in Adorno, la ricognizione volta ad attingere l'origine del sapere, cfr. M. MAURIZI, *Adorno e il tempo del non-identico. Ragione, progresso, redenzione*, Jaca Book, Milano 2004, p. 107.

³⁶ Per una ricostruzione della filosofia della natura di Adorno, cfr. D. COOK, *Adorno on Nature*, Acumen, Durham 2011.

³⁷ M. HORKHEIMER, ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Einaudi, Torino 1966, p. 193. Sul principio mimetico, in Adorno, come ciò che gioca un ruolo centrale, oltre che nell'estetica e nell'arte, proprio nella storia umana e nella costituzione

Adorno parla, pertanto, del principio mimetico come di una «idio-sincrasia razionalizzata»: come di «ciò che nella nuda vita nonostante tutto non si può controllare», che erompe in noi «irresistibilmente come vocazione contrariata della materia»³⁸.

Ma l'ambito in cui il principio mimetico si dispiega compiutamente è dato, per Adorno, dall'estetica. E ciò perché quest'ultima si sottrae all'imperialismo della razionalità manipolatrice e strumentale. Tale principio, dandosi in qualità di «forma nell'arte della realtà non-identica»³⁹, afferisce a essa proprio in virtù del suo carattere 'enigmatico' e 'allusivo': carattere che, se espunto, la vede decadere al piano di una semplice tautologia, le fa smarrire la sua razionalità, il suo carattere conoscitivo, i suoi fini e la sua obiettività superiore al tessuto categoriale.

Una *ratio* senza mimesi nega se stessa. [...] [L]a facoltà mimetica coincide con quella qualitativa⁴⁰.

Abbiamo già visto come, per Adorno, l'espressione abbia, in generale, uno statuto mimetico. Ebbene, tutto ciò si dà tanto più nell'arte, dove «[d]issonanza equivale a espressione» e dove quest'ultima sta in antitesi con la legge formale dell'apparenza estetica.

Tuttavia l'apparenza estetica diventa più che mai flagrante nell'espressione, poiché quest'ultima si presenta come qualcosa che è privo di apparenza e però si sussume sotto l'apparenza estetica⁴¹.

Ma il punto è che il comportamento mimetico non imita propriamente qualcosa: è il modo attraverso cui l'esperienza non-estetica entra nella creazione e così oppone resistenza a qualsiasi oggettivazione. O meglio, l'arte, provvedendo a obiettivare proprio l'impulso mimetico, lo riassorbe nelle sorti di quella dialettica polare che intercorre fra soggetto e oggetto.

della soggettività, cfr. CH. WULF, *Il ritorno della mimesis*, in «Nuova corrente», 1998, n. 121-122, pp. 155-172.

³⁸ HORKHEIMER, ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 196.

³⁹ W. BEIERWALTES, *Identità e Differenza*, trad. it. di S. Sani, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 344.

⁴⁰ ADORNO, *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, trad. it. di G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, p. 449.

⁴¹ *Ivi*, p. 157.

S *pazio aperto*

L'arte è espressiva laddove da essa, mediata soggettivamente, parla qualcosa di obiettivo [...]. Se l'espressione fosse mero raddoppiamento di ciò che è soggettivamente sentito, resterebbe nulla⁴².

Adorno parla, addirittura, di un «compimento mimetico» dell'arte, nel senso che essa, proprio per mezzo dell'espressione, «si chiude all'essere-per-altro» che intenderebbe assorbirla e, lungi dal voler esprimere un che di diverso, «parla di per sé»⁴³, così che il momento in questione si conserva «nell'obiettivazione della propria tensione con ciò che gli è contrapposto». E se la mimesi sta per il prespirituale, il momento che le è contrapposto sta per il costruttivo, lo spirituale: quel principio che è tale solo se emerge da ciò che è da costruire, ossia proprio da quell'impulso mimetico cui aderisce e del quale asseconda la prepensione.

Espressione è, allora, non comunicazione di contenuti soggettivi, ma traccia in cui vibra la «preistoria della soggettività»⁴⁴, per cui, proprio quando ci illudiamo di essere immediati, noi facciamo leva, invece, già da sempre, sulla mediazione:

non c'è mediazione senza immediato, ma non c'è neppure immediato senza mediazione⁴⁵.

Stile come espressione

Dopo questa breve ricognizione nella sfera del principio mimetico, possiamo riaccostare la tesi – incontrata in precedenza – secondo cui la filosofia deriverebbe il suo stile dal fatto di essere molto prossima al fenomeno dell'espressione.

⁴² ADORNO, *Teoria estetica*, cit., p. 150. A proposito della dialettica polare che intercorre fra soggetto e oggetto, Adorno afferma che proprio questo «è il problema centrale di tutta la filosofia». Cfr. ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 125-126. Egli scrive che l'uno e l'altro non devono fronteggiarsi costantemente, come nel disegno kantiano, ma compenetrarsi reciprocamente. Cfr. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 126. Su questo punto, cfr. anche il breve saggio *Su soggetto e oggetto*, in ADORNO, *Parole chiave*, cit., pp. 211-231.

⁴³ ADORNO, *Teoria estetica*, cit., p. 151.

⁴⁴ *Ivi*, p. 152.

⁴⁵ ADORNO, *Metafisica. Concetto e problemi*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di S. Petrucciani, trad. it. di L. Garzone, Einaudi, Torino 2006, p. 69.

Se la filosofia cerca una verità, questa non consiste primariamente nell'adequazione di proposizioni o giudizi o pensieri a stati di fatto dati e precostituiti, ma si tratta assai di più del [...] bisogno di dire [...]. La filosofia non è dunque uno specchio rivolto all'esterno e che rifletta una qualche realtà, ma, assai più, il tentativo di dare un valore oggettivo, stringente all'esperienza o a questa volontà di dire [...]. Se noi non pensiamo più affatto per bisogno, [...] allora a rigore non possiamo pensare più nulla⁴⁶.

Orientando questo «bisogno» verso il concetto, la filosofia, nel suo progresso interno, lo espunge di qualsiasi accidentalità e così gli conferisce una validità obiettiva. Che è quel punto in cui – come già vedevamo – la legge del movimento di essa è assimilabile alla legge del movimento dell'amore.

Da questo angolo visuale, la filosofia può essere definita come un'oggettivazione delle esperienze originarie, dove queste ultime sono venute in primo piano proprio nel pensiero del Novecento, con l'intuizione teorizzata da Husserl e da Bergson e con il concetto di essere di Heidegger. Naturalmente, per quanto originarie, esse vanno considerate come un qualcosa non di primo, ma sempre e comunque di mediato⁴⁷. Ci imbattiamo, in tal modo, in un altro paradosso che inerisce all'essenza della filosofia: se, da un lato, essa sviluppa l'esigenza di una considerazione critica delle cose, dall'altro, fa sua l'istanza dell'ingenuità, disponendosi a guardarle con gli occhi del bambino:

⁴⁶ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 78-79 e 122. In tal senso, in ADORNO, *Minima moralia*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1954, contro «la separazione del pensiero» in intelletto e sentimento, si parla di una necessità dell'«assunzione consapevole [in filosofia] dell'elemento del desiderio», inteso come ciò che «costituisce [...] il pensiero come pensiero» (pp. 193-194). O anche del fatto che il piacere è ciò «in funzione e in vista del quale la ragione potrebbe dimostrarsi razionale» (p. 53). Di LORENZO AJELLO, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, cit., pp. 61-75, parla del fatto che questo motivo, in Adorno, presenta delle evidenti ascendenze nietzscheane.

⁴⁷ Circa il fatto che ciò che è 'primo', per i filosofi, avanza sempre «pretese totali: d'essere cioè immediato, non mediato», cfr. ADORNO, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, trad. it. di A. Burger Cori, Mimesis, Milano 2004, pp. 53-54. Sulla tendenza per cui, in filosofia, l'affermazione di ciò che è assolutamente primo finisce per prospettarsi sempre in chiave dualistica, cfr., inoltre, ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., laddove si legge che «prima filosofia e dualismo vanno insieme» (p. 126).

S spazio aperto

un fattore costitutivo della filosofia è l'ingenuità, ma non nel senso di una coscienza semplice e puerile, ma nel preciso senso che si ha nuovamente un rapporto immediato con le cose per cui [...] [si cerca di] vedere i fenomeni coi propri occhi. [...] [S]e si lascia atrofizzare la capacità di percepire qualcosa nei fenomeni, di vedere nelle cose i lampi di verità che se ne sprigionano, in questo caso non si può approdare a nessuna riflessione veramente filosofica⁴⁸.

Ed ecco dove la filosofia mostra una profonda affinità, nuovamente, con l'arte, nel senso che il suo compito sarebbe quello di sottoporre alla 'fatica del concetto' «ciò che non è concetto, che non è un principio di ordine, di organizzazione logica»⁴⁹. In tal modo, Adorno giunge a formulare il seguente teorema: come, nell'arte, la verità tende a convertirsi interamente in espressione, così, in filosofia, l'espressione tende a convertirsi interamente in verità.

E dove espressione e verità si coimplicano reciprocamente è nella forma espositiva del saggio. Esso, facendo leva su quella non-identità che eccede ogni articolazione del mondo in due distinte regioni ontologiche, piuttosto che «ricercare e distillare l'eterno dal caduco», vuole «rendere eterno quest'ultimo». In tal modo, nel saggio, fattualità e concetto si coappartengono, come pure verità e tempo, storia e teoria, categoria ed esperienza, a priori e a posteriori.

Nel saggio [...] il pensiero si libera dall'idea tradizionale di verità.

Il saggio, inoltre, condivide un tratto importante con la terminologia filosofica per ciò che riguarda proprio l'aspetto dello stile, nel senso che non procura mai una definizione dei concetti in senso tradizionale, ma ne promuove una «comprensione [...] ricavandoli dal processo stesso

⁴⁸ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 198. In una tale tesi, secondo cui la caratteristica prima della filosofia sarebbe la percezione di un profilo essenziale nei fenomeni, si può cogliere un accenno al concetto di *Urphänomen* di Goethe: un concetto, questo, che incide fortemente sulla determinazione, da parte di Benjamin, delle nozioni di immagine dialettica e di costellazione. Cfr. G. GURISATTI, *Benjamin, Adorno e la "fisiognomica"*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», 2010, n. 2, pp. 181-191.

⁴⁹ ADORNO, *Terminologia filosofica*, cit., p. 81. Sulla filosofia definita come la «fatica di andare oltre il concetto per mezzo del concetto», cfr. anche *Dialettica negativa*, cit., p. 16.

in cui maturano»: li concretizza attraverso il «linguaggio nel quale si muove» e, a partire da qui, «li elabora»⁵⁰.

Il che – secondo quanto si è visto in precedenza – significa, appunto, per Adorno, pensare dialetticamente, ossia ‘per costellazioni’, riconoscendo nella natura fluida e indeterminata delle parole, ossia nel fatto che esse non sono soggette alla «coazione identitaria» di un significato dato una volta per tutte, la vera apertura all’esperienza dell’alterità.

Il punto, però, è un altro. È che, per quanto la riflessione di Adorno sul rapporto fra non-identico e linguaggio possa dirsi ricca di spunti illuminanti, egli continua a pensare il primo in chiave teologica, ossia come ciò che, in quanto ‘totalmente altro’, sta al di là del secondo, trovando in esso «solo lo *strumento* con cui mostrarsi»⁵¹. Il compito che attende lo studioso è, allora, quello di procedere a una «“*secolarizzazione*” della dialettica negativa», riconoscendo «*all’interno* del linguaggio le due complementari dimensioni dell’identità e della non-identità», ossia che il non-identico è, al tempo stesso, trascendente e immanente a esso. E ciò in un modo tale che «la sua oggettività trascendente trov[i] la sua condizione e radice proprio nella sua linguisticità»⁵².

⁵⁰ ADORNO, *Il saggio come forma*, in Id., *Note per la letteratura*, trad. it. di A. Frioli, E. De Angelis, G. Manzoni e E. Filippini, Einaudi, Torino 2012, pp. 3-26: p. 12.

⁵¹ CORTELLA, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006, p. 170.

⁵² *Ivi*, pp. 178-179 e 182.

a cura di *Federica Giardini*

*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 Letizia Pelosi

Il modello oikos-polis tra Arendt e Loraux

Sara del Bello

*Il genocidio ruandese del '94 e la difesa dell'umano nel pensiero
filosofico di Zambrano, Arendt, Hillesum*

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

Maria Letizia Pelosi

Il modello oikos-polis tra Arendt e Loraux

Abstract:

In *The Human Condition*, Hannah Arendt theorises the importance of keeping the public sphere of existence separate from the private sphere, since that separation – that distinguished the classical *polis* – is the foundation of political action, against homogenisation in mass society. A gender perspective makes the arendtian reflection more dynamic, pinpointing the problem of the exclusion of women from politics. The analysis of the distinction between *oikos* and *polis* given by Nicole Loraux's historical research goes beyond the dichotomic vision that usually is provided, proposing a perspective on this relationship open to several interpretative levels, focusing on the greek problem of female and male gender blending together and the consequent contamination between *oikos* and *polis*.

Key-words: Politics; Public; Private; Women; Gender; Loraux; Arendt

Allieva della scuola fenomenologico-esistenzialista tedesca di Martin Heidegger e Karl Jaspers, Hannah Arendt non è una filosofa accademica né lei stessa si definisce una 'filosofa di professione', preferendo per sé l'appellativo di 'teorica della politica'¹. I suoi testi, difatti, pur contenendo elementi formali e concettuali di indubbia matrice filosofica, si configurano innanzitutto come analisi storico-critiche delle strutture politiche e sociali della vita umana. La sua prima, importante monografia, *Le Origini del Totalitarismo* (1951) è uno dei più significativi studi dei sistemi politici totalitari e i problemi evidenziati in esso, quali l'atomizzazione della società di massa, la privazione delle libertà individuali, il pensiero ideologico come

¹H. ARENDT, *Che cosa resta? Resta la lingua. Una conversazione con Günter Gaus*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, intr. di J. Kohn, trad. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2001, p. 35.



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

V entaglio delle donne

meccanismo di assoggettamento dei cittadini, verranno diversamente ripresi e sviluppati dall'autrice nelle sue opere successive. Nel 1958 viene pubblicato *Vita activa. La condizione umana*, in cui la studiosa torna a riflettere sulle condizioni che rendono possibile o impediscono la libertà, in particolare nella società di massa. In esso Hannah Arendt afferma l'importanza della sfera pubblica come unico spazio possibile per il dispiegarsi delle facoltà del cittadino libero. La realizzazione delle condizioni della libertà viene, però, continuamente messa alla prova e ostacolata dalla lenta corrosione della distinzione tra sfera pubblica e sfera privata.

La separazione tra la *polis* come spazio della vita pubblica e l'*oikos* come spazio della vita privata risulta essere, nell'ottica arendtiana, condizione concreta e concettuale indispensabile alla *polis* e presupposto indispensabile di ogni forma di organizzazione politica. Dalla distinzione delle tre componenti della vita attiva – il lavoro, l'opera e l'azione – emerge l'ambito specificamente politico della *praxis*, quello relativo all'azione, che si esplica nella relazione tra persone, ossia, in generale, in una pluralità di individui. L'agire tra persone costituisce l'ambito della politica, che, in quanto spazio pubblico, si distingue nettamente da quello privato.

La coscienza politica greca, si basa, secondo la filosofa tedesca, su di una peculiare capacità di distinguere tali ambiti. La città-stato greca «è l'organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme [...] lo spazio dell'apparire, nel più vasto senso della parola: lo spazio dove appaio agli altri come gli altri appaiono a me [...]»². Vivere nella *polis* significa manifestarsi sulla scena pubblica e abbandonare, conseguentemente, la dimensione privata dell'esistenza. Come la *polis* rappresenta la forma di organizzazione dove si realizza il vivere in presenza di altri esseri umani, così l'*oikos* tutela i confini che separano ciò che è privato dalle altre parti del mondo. Nella Grecia classica i vincoli delle necessità e dei bisogni che dominano la sfera dell'associazione naturale dell'*oikos* vengono abbandonati nella dimensione della *polis*. Nella sfera domestica gli uomini vivono insieme perché spinti dai bisogni

² EAD., *The Human Condition*, University of Chicago, Chicago 1958, tr. it di Sergio Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1997⁴, p. 145.

Ventaglio delle donne

e dalle necessità naturali, che determinano tutte le attività che hanno luogo nella comunità domestica. Nella vita pubblica gli uomini si sono affrancati dalle necessità biologiche, e possono vivere liberamente. Il dominio della *polis* è la sfera della libertà, mentre «la necessità è soprattutto un fenomeno *prepolitico* caratteristico dell'organizzazione domestica privata»³. I Greci, difatti, parlano di una dimensione naturale o fisica della realtà e di una logica o metafisica. Essi distinguono «tra cose che sono per sé e cose che devono la loro esistenza all'uomo, tra cose che sono *physei* e cose che sono *nomō*»⁴. Quest'ultime, in un'ottica 'classica', non possono eguagliare in bellezza e verità il *kosmos* fisico, immutabile e perfetto, e degno di essere non altro che contemplato. La separazione tra *oikos* e *polis* ricalca la più fondamentale distinzione tra «cose che sono per sé» e «cose che devono la loro esistenza all'uomo»⁵. Nella vita privata, che ha il suo centro nella casa e nella famiglia, l'essere umano è 'naturalmente' assoggettato alle necessità della vita produttiva e riproduttiva: necessità di procurarsi il cibo, di curare il corpo, di conservarsi in vita anche attraverso la generazione di altri individui. La vita politica esprime, dal canto suo, la pluralità ovvero la natura intersoggettiva della condizione umana, pluralità che si realizza quando gli uomini si riconoscono reciprocamente e vivono e si muovono nel mondo consapevoli del loro essere in relazione gli uni con gli altri. Solo nello spazio pubblico gli uomini possono svolgere attività politicamente determinanti, poiché è alla luce degli altri che il soggetto politico parla, agisce, può dare inizio a qualcosa di nuovo; ma tale libertà si dà solo se i soggetti politici sono liberi dalle necessità materiali della vita.

Si può intendere in senso più ampio l'importanza della separazione tra vita pubblica e vita privata nella risposta di Hannah Arendt, nel 1963, alle critiche di Gershom Scholem al libro *La banalità del male*. A proposito del problema della resistenza degli ebrei e della debolezza dimostrata dai capi ebraici, Scholem le rimprovera di utilizzare un tono

³ *Ivi*, p. 23 [corsivo mio].

⁴ *Ivi*, p. 13. Per un chiarimento ulteriore della questione dei rapporti tra tecnologia e *humanitas* si veda il saggio del 1963 *The conquest of the Space and the Stature of Man*, in EAD., *Verità e politica seguito da La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

⁵ *Ibid.*

Ventaglio delle donne

di 'insensibilità' inappropriato rispetto alla propria identità ebraica che, in quanto vincolo di appartenenza personale, è inoltrepasabile. La filosofa risponde:

«la verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d'altro o diversa da quella che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna – cioè qualcosa di insensato. So, naturalmente, che esiste un "problema ebraico" anche a questo livello, ma non è mai stato il mio problema – nemmeno durante l'infanzia. Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così come è; per ciò che è stato *dato* e non è, né potrebbe essere, *fatto*; per le cose che sono *physei* e non *nomoi*»⁶.

In queste parole il confine tra dominio naturale e attività umana è talmente netto da attraversare anche la sfera dell'appartenenza storica e culturale: un'appartenenza 'ibrida' per principio, poiché individuale per nome e nascita (e non per scelta) ma legata ad un soggetto politico, comune e non privato. Tale appartenenza diventa nel discorso arendtiano un puro 'dato' pre-politico che, però, può avere conseguenze 'politiche'. L'ebraicità è l'identità naturale pre-politica che può condizionare la vita politica ma dalla quale rimane sostanzialmente separata, proprio come l'*oikos* è lo spazio separato dalla *polis*, senza il quale la *polis* non potrebbe aver luogo. Essere ebrea ed essere donna risultano dati pre-politici o 'naturali', estranei allo spazio politico, che si caratterizza invece per il suo essere frutto dell'agire umano.

La filosofa individua il conflitto essenziale dell'età moderna, contraddistinta dallo sconfinamento della società nella sfera pubblica e dalla conseguente perdita della dimensione genuinamente politica dell'uomo nell'estraneeazione dalla vita politica dell'uomo moderno e nel suo precipitare in un insieme sociale indifferenziato: «l'emergere della società dall'oscuro interno della casa alla luce della sfera pubblica ha non solo confuso l'antica demarcazione tra il privato e il politico, ma ha

⁶ EAD., *The Jewish Writings*, ed. by J. Kohn and R. H. Feldman, Schocken Books, New York 2007, tr. it. parz. di G. Bettini, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 222.

Ventaglio delle donne

anche modificato, fino a renderlo irricognoscibile, il significato dei due termini e la loro importanza per la vita dell'individuo e del cittadino»⁷. Dal momento in cui il comportamento sociale prende il posto dell'attività politica, esso annulla l'imprevedibilità e la novità, poiché segue le regole della ripetizione e della standardizzazione. In questo modo la sfera delle necessità naturali assume una valenza pubblica. Tale è il tratto che contraddistingue la società di massa moderna, allo stesso tempo effetto e conseguenza dell'esperienza totalitaria, dove non sono ammesse attività che non siano interamente prevedibili. In opposizione a ciò occorre porre al centro della teoria politica l'azione, intesa come inizio di qualcosa di nuovo e di imprevedibile, possibile solo ove esista un ambito pubblico in cui gli individui possano rapportarsi gli uni agli altri liberamente.

Sono diverse le questioni aperte dalla lettura arendtiana della dinamica fuori/dentro che caratterizza la *polis*, in particolare laddove la separazione tra pubblico e privato implica in maniera sostanziale, nella *polis*, il problema del rapporto tra maschile e femminile. Come è stato notato nell'ambito di prospettive femministe e di genere, l'analisi arendtiana sembra accettare acriticamente l'esclusione di donne, schiavi, stranieri dalla vita della *polis* e parimenti tralascia di trattare il problema che sempre si pone a una teoria politica della libertà, quello della presenza di soggettività incarnate irriducibili a una universalità aprioristicamente categorizzata. Il silenzio di Hannah Arendt sulla necessaria esclusione dalla sfera degli affari pubblici della vita privata lascia in sospeso la domanda 'dov'è la donna?', soggetto di uno spazio oscuro, privo e privato della luce dell'incontro con gli altri nell'*oikos*, e di uno spazio neutro e asessuato nella *polis*. Il concetto del pensiero femminista 'il personale è politico' – che rimarca l'importanza delle esperienze di vita delle donne e dei loro rapporti con gli uomini – non avrebbe, alla luce della distinzione arendtiana, nessun senso politico. Eppure non può che apparire sorprendente il suo sorvolare sul meccanismo che sottende il corretto funzionamento della *polis*, ovvero sul fatto che l'esclusione dell'*oikos* non solo rimarca l'inseparabilità delle due sfere, ma, come

⁷ EAD., *Vita Activa*, cit., p. 28.

Ventaglio delle donne

la stessa Arendt non manca più e più volte di sottolineare, rende l'una il presupposto dell'altra. Per questo parte della critica femminista ha ravvisato nella teoria politica arendtiana una legittimazione dell'idea di libertà in continuità con il binarismo di segno patriarcale e una negazione del potenziale femminile di sovvertimento dei ruoli di genere⁸. Una certa posizione all'interno degli studi di genere ha anche considerato le categorie arendtiane di cittadinanza, stato, visibilità pubblica fortemente situate spazialmente e temporalmente, e dunque inutilizzabili per pensare i nuovi contesti politici del nostro tempo⁹.

Ma l'assenza o l'invisibilità della coscienza e dell'identità femminile all'interno della fenomenologia politica arendtiana corrispondono realmente a un'assenza o invisibilità strutturali all'interno dello spazio politico-sociale della *polis*? Oppure esse portano una 'voce differente' nella vita pubblica? In che modo e in che senso, allora, le donne o il femminile parteciperebbero della vita della *polis*?

Come ogni fatto storico, la divisione tra spazio della *polis* e spazio dell'*oikos* è frutto di una ricostruzione fondata sull'analisi dei testi. Essa è inoltre legata al contesto culturale e cronologico di riferimento. Nell'introduzione al testo collettaneo *Grecia al femminile*, del 1993, la storica francese Nicole Loraux prende in considerazione la problematicità che caratterizza, in particolare nel contesto della *polis*, l'indagine storica sulle vite delle donne in Grecia, ampiamente raccontate nella poesia e nel teatro, ma non per questo rappresentate veridicamente. Le vite delle donne dell'antichità greca, infatti, sono soggetti/oggetti di una narrazione espressa da altri, mentre le donne stesse sono impossibilitate, oltre che a raccontarsi, a infrangere le norme che definiscono il comportamento di moglie, figlia, schiava, restando così celate nei segreti della loro quotidianità. Attraverso l'analisi del quotidiano vivere femminile l'interprete moderno ha l'opportunità di avviare una nuova *costruzione* delle vite delle donne greche, una costruzione consapevole

⁸ Cfr. M.G. DIETZ, *Feminist Receptions of Hannah Arendt*, in B. HONIG (a cura di), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1995, pp. 17-50.

⁹ Cfr. J. BUTLER, G.C. SPIVAK, *Who sings the Nation-State*, Seagull, London 2007, trad. it. di A. Pirri, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, Meltemi, Roma 2009.

del loro silenzio su loro stesse¹⁰. Così, di fronte al sistema basato su una serie di opposizioni e di complementarità, la storica francese suggerisce di non ricalcarlo acriticamente, bensì di tentare di riconoscere, nelle dicotomie maschile/femminile, fuori/dentro, libero/schiavo, tutta la complessità delle articolazioni possibili.

Nel libro *La città divisa* Nicole Loraux, citando Pierre Vidal-Naquet, per il quale «la *polis* greca non si conosce se non mascherata»¹¹, suggerisce di considerare anche le categorie binarie attraverso cui la *polis* è rappresentata e si autorappresenta – quelle di dentro/fuori, pace/guerra, cittadino/straniero – come maschere, che celano l'effettiva realtà del suo funzionamento. Nel considerare le possibilità interpretative di tali dicotomie, la studiosa invita a soffermarsi sulle difficoltà, ricorrenti per chi intende ripercorrere la storia della città greca, di definire per gli spazi di alterità abitati dalla donna, dallo schiavo, dallo straniero, ecc., un modello che non si esprima soltanto in termini di opposizione. Tra queste dicotomie, quella di *oikos/polis* può offrire l'occasione per interpretazioni a più livelli non soltanto dei dati storici, ma della stessa riflessione greca sulla città. Da una visione multiprospettica attenta alle relazioni e ai ruoli di genere, può scaturire una riconsiderazione complessiva del *topos* della contrapposizione tra spazio della *polis* e spazio dell'*oikos*.

Già nel mondo greco, ad esempio, una componente femminile visibile e riconosciuta, pur soggetta alla dominanza maschile, è quella nata in seno alla filosofia pitagorica di età ellenistica. Sono diverse le fonti che attestano l'attività filosofica delle donne pitagoriche, tra cui il noto catalogo di Giamblico, contenente l'elenco delle diciassette donne pitagoriche più famose. Nella filosofia pitagorica lo spazio dell'*oikos* contiene ampi contenuti simbolici: esso non è solo il polo 'negativo' delle opposizioni fondamentali tra anima e corpo, virtù ed eccesso, forza e debolezza. Le donne non sono solo l'«altro», escluse dalla vita politica, ma partecipano al modello educativo e cosmologico pitagorico.

¹⁰ Cfr. N. LORAUX (a cura di), *Grecia al femminile*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. IX e ss.

¹¹ EAD., *L'oubli dans la cité*, in «Temps de la réflexion», I, 1980, ora in EAD., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. di S. Marchesoni, Neri Pozza Editore, Vicenza 2006, p. 70 e cfr. PIERRE VIDAL-NAQUET, s.v. «Grèce» in *Encyclopædia universalis*, Paris, 1970, vol. VII, p. 1019.

V entaglio delle donne

La criticità dell'*oikos* emerge proprio in riferimento ai ruoli differenti che le donne possono assumere nello spazio domestico della comunità pitagorica¹². L'opposizione tra etera e sposa, ad esempio, rappresenta le fondamentali opposizioni tra caos e ordine, mutevolezza e costanza, debolezza e forza. Nel ricostruire il *corpus* di testi di presunte identità femminili nell'ambito pitagorico, è stato messo in rilievo come i parametri di genere propri di questi testi, sottratti a una lettura modernizzante, risultino tutt'altro che scontati¹³.

A partire allora dalla apparente non-criticità della separazione tra vita pubblica e vita privata così come teorizzata da Hannah Arendt, si potranno seguire le indicazioni metodologiche di Nicole Loraux, la quale, nel ripensare la nozione e le rappresentazioni dell'esclusione nell'antichità greca, pone la questione della scelta metodologica: privilegiare le dissonanze e attenersi ogni volta allo specifico delle narrazioni che si utilizzano per la ricostruzione storica, oppure optare per «il partito dell'Uno»¹⁴ e costruire così un discorso conforme a un insieme che si presuppone ordinato e coerente.

Fuori da una visione dicotomica, l'*oikos* apparirà allora non solo come l'ambito della produzione e della riproduzione *naturali*, ma un aspetto fondamentale delle rappresentazioni e delle forme del *politico* in Grecia. La città greca, ad esempio, si assume il compito di regolamentare le espressioni di dolore che accompagnano avvenimenti catastrofici o luttuosi. La realizzazione performativa delle reazioni all'evento luttuoso è spesso affidata alle donne, che partecipano, in questo modo, alla vita della città¹⁵. Questa partecipazione è, però, funzionale al bisogno di codificare e controllare l'eccesso femminile all'interno della

¹² Cfr. M. GUTIÉRREZ, M. JUFRESA, C. MIER *et al.*, *Teano de Crotona*, in «Enrahonar. Quaderns de filosofia», n. XXVI, 1996, pp. 95-108 e C. MONTEPAONE, *Teano, la pitagorica*, in LORAUX, *Grecia al femminile*, cit., pp. 73 e ss.

¹³ C. MONTEPAONE, *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, Edipuglia, Bari 2011. Sulla relazione tra genere e modelli di virtù in ambito classico e neopitagorico, cfr. anche C. MONTEPAONE, M. CATARZI, *Pythagorean 'Askesis' in Timycha of Sparta and Theano of Croton*, in A.-B. RENGGER and A. STAVRU (a cura di), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, 2016 Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016, pp. 135 e ss., e relativa bibliografia.

¹⁴ LORAUX, *Mito e politica ad Atene*, intr. e cura di L. Faranda, Meltemi, Roma 1998, p. 173.

¹⁵ EAD., *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari 1991.

città stessa. Una volta evidenziate dunque le sfumature che può assumere la distinzione *oikos/polis*, la posizione metodologica suggerita da Nicole Loraux consente di interrogarsi sui processi di esclusione delle donne, non in quanto esterne ma come interne alla *polis*: il femminile cioè entra a far parte della *polis* in quanto *riassorbito* dall'uomo libero. Assorbimento per la storica significa integrare nel proprio essere il femminile, farlo giocare «fino all'impossibile»¹⁶ proprio come il Socrate di Aristofane gioca con le parole e fa diventare il femminile di gallo la 'gallessa', distruggendo con ciò l'idea che un gallo sia solo ed esclusivamente un animale maschio. La paura della confusione e la necessità di rappresentarsi un modello coerente, in cui ruoli, capacità, natura, siano separati ed opposti, rispondono al problema greco della mescolanza. Al fine di uscire dal quadro delle opposizioni dicotomiche e di incrinare ogni opposizione costitutiva che possa inficiare l'organicità dell'essere (opposizione maschile/femminile, ma anche corpo/anima, vita/morte), il pensiero greco ha codificato l'esperienza del maschile non su di una separazione ma piuttosto su di una esclusione. L'esclusione prevede infatti una serie di procedimenti che consentono anche di inglobare l'altro, di mescolare l'altro al sé in modo da conquistarlo o indebolirlo. L'inclusione del femminile nel mondo maschile manifesta sempre la superiorità dell'uomo sulla donna, ma perché ciò sia possibile, perché il femminile venga catturato, esso va anche propiziato ricavandogli un posto all'interno di sé. Il femminile arricchisce dunque e dà forma all'esperienza dell'uomo libero. Ciò che sembra essere ancora più mortificante della mera reclusione nella sfera del privato per la condizione della donna, il suo assorbimento nel maschile, diviene perciò sintomo di una possibilità: il femminile non è più il senso oscuro e negativo del pre-politico, ma mescolanza in cui convivono le differenze. Una volta fissata la composizione 'ibrida' della *polis* si apre il campo per «inseguire il sogno»¹⁷ di riconoscere nella storia e in modo particolare nella storia dei concetti delle 'interruzioni brusche' determinate dalla differenza dei sessi. La mescolanza come problema greco consente di rimettere in discussione quello che sembrava un sistema perfettamente

¹⁶ EAD., *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. IX.

¹⁷ *Ivi*, p. XXVI.

Ventaglio delle donne

coerente grazie alla presenza di una questione di genere, quella del femminile nella città greca, che fa emergere, da un insieme apparentemente organico quale quello della *polis* classica, i segni del conflitto, dello scambio, dell'eterogeneità.

Le analisi di Nicole Loraux hanno dunque fatto emergere il legame intrinseco che segna la vita della *polis* classica, come insieme inseparabile di *polis* e *oikos*, di cittadini e di familiari; allo stesso modo i modelli neopitagorici relativi ai ruoli e alle virtù femminili nella comunità mettono in discussione la nettezza della separazione tra spazio della casa e spazio della città. Tuttavia, la visione arendtiana, che individua nella distinzione tra la sfera pubblica e la sfera privata dell'esistenza il principio della vita politica, resta un'interpretazione significativa del vivere insieme degli uomini, per la persistente complessità dei rapporti tra individuo e comunità tanto nel mondo greco quanto nel mondo moderno.

Sara Del Bello

Il genocidio ruandese del '94 e la difesa dell'umano nel pensiero filosofico di Zambrano, Arendt, Hillesum

Abstract:

The women's XXth century philosophical reflections on the disumanization of history clearly still show their relevance for our present. Starting from a tragic episode of our times, such as the genocide in Rwanda in '94 – where women had a fundamental role in the reconstruction of the social fabric – this paper wants to analyze the denial of the human in the light of M. Zambrano, E. Hillesum, and H. Arendt's reflections. Their gendered perspective offers us new interpretative keys, linked to responsibility, relationality, alterity, care, and need for humanisation that allow a re-thinking of tragic politics as an ethical politics.

Key-words: Genocide; Rwanda; María Zambrano; Hannah Arendt; Etty Hillesum; Europe; Totalitarianism

La presente riflessione nasce dalla recente richiesta di affrontare, da una prospettiva filosofica femminile, il tema del genocidio ruandese del 1994 nell'ambito di una lezione per il Máster Universitario en Derechos Humanos, Paz y Desarrollo Sostenible dell'Universitat de Valencia. Non ha la pretesa di essere una trattazione di carattere né storico né giuridico dell'argomento preso in esame. Si tratta piuttosto del tentativo di evidenziare l'attualità di una larga parte del pensiero femminile della prima metà del Secolo breve con riferimento al problema del male, al di là delle modalità e dei tempi in cui esso ha preso forma. Per tale ragione, verranno presi in esame solo alcuni elementi relativi al genocidio del Rwanda.

Prima di sviluppare questo discorso, è necessario evidenziare alcuni aspetti. In primo luogo, le considerazioni



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

sul genocidio ruandese derivano da un personale elemento esperienziale che è opportuno sottolineare, non solo per fornire più chiarezza circa gli strumenti utilizzati in questa trattazione, ma anche per porre l'accento sulla rilevanza dell'esperienza come uno dei presupposti di fondo della filosofia femminile. La scelta di affrontare il genocidio ruandese deriva dal mio profondo interesse per i diritti umani e le questioni di genere, che ho voluto approfondire collaborando per un lungo periodo con il Console del Rwanda in Italia e con un'associazione non profit, impegnata da oltre venti anni accanto alle donne e ai ragazzi ruandesi.

In secondo luogo, con riferimento alla tragedia umana del genocidio del Rwanda si è scelto di focalizzare l'attenzione sulla figura femminile, sottolineandone il passaggio dall'essere doppiamente vittima, per tutte le appartenenti al gruppo 'nemico' – tanto dell'efferata logica genocidaria, quanto della violenza sessuale di massa, quale arma specifica di annientamento della donna tutsi – all'essere protagonista di quel lungo e doloroso processo di riconciliazione e rinascita di una fetta di umanità distrutta nelle sue radici. Si è voluto in questo modo porre l'accento sulla dimensione etica della responsabilità e della cura, nonché dell'apertura all'altro, caratteristica della specificità femminile. A partire da questo punto, prima di addentrarsi nell'analisi filosofico-femminile sulla negazione dell'umano, è interessante soffermarsi sulla condizione della donna ruandese, sia nel corso del genocidio, sia successivamente ad esso.

Un primo importante elemento da valutare riguarda la sentenza¹ emessa dal Tribunale Penale Internazionale per il Rwanda, con cui per la prima volta nel 1998 lo stupro etnico viene riconosciuto quale atto di genocidio, commesso e sistematicamente perpetrato allo scopo di eliminare, totalmente o in parte, un determinato gruppo di persone. Ad essere condannato è Jean-Paul Akayesu, insegnante e sindaco del villaggio di Taba, divenuto maggiore delle Forze armate ruandesi hutu e responsabile dell'uccisione di circa 2.000 tutsi. Lo stupro – che da sempre costituisce una modalità di violenza messa in atto nei confronti delle donne nel corso dei conflitti bellici – diviene uno strumento funzionale e necessario alla pulizia etnica. Secondo un rapporto Onu durante il

¹<<http://www.un.org/en/preventgenocide/rwanda/about/bgjustice.shtml>> (ultimo accesso 28.10.2017).

Ventaglio delle donne

genocidio ruandese del '94 si stima che circa 250-500.000 donne siano state oggetto di violenza sessuale², sia tutsi, sia hutu, queste ultime colpevoli di non aver partecipato alle azioni genocidarie o di essere coniugate con uomini tutsi. Pauline Nyiramasuhuko, Ministra per la Famiglia e la Condizione della Donna, durante il governo genocidario impartisce l'ordine alle milizie interahamwe³ di violentare il maggior numero possibile di donne tutsi, perché troppo orgogliose e dunque meritevoli di punizione. Si conta che praticamente tutte le donne tutsi, di un'età superiore ai 12 anni, scampate alla morte, abbiano subito violenza sessuale. La maggior parte di esse ha, inoltre, contratto il virus dell'HIV. La macchina genocidaria stabilisce, infatti, che gli stupri siano ad opera di uomini sieropositivi, allo scopo di marchiare a vita le vittime. Le violenze sono poi quasi sempre di gruppo: una sola donna è costretta a subire per settimane lo stupro da parte di decine di uomini. L'obiettivo è disumanizzare completamente la vittima, svuotandone mente e spirito attraverso la totale nullificazione e mercificazione del suo corpo.

In questo senso, è interessante compiere un rapido parallelismo con la perdita tanto fisica, quanto morale subita dalle donne vittime dei lager nazisti. Alcune delle sopravvissute ai campi di sterminio sottolineano con forza proprio questo aspetto, come si evince dalle loro stesse parole:

«Una donna – racconta Giuliana Tedeschi⁴ – veniva subito spogliata della sua individualità femminile. Essere completamente rasate, per esempio [...]. Poi il fatto che entri e cominci a pensare: come faccio quando avrò le mestruazioni? [...] Ho sempre pensato che la prigionia femminile è stata sottovalutata [...]»⁵.
Ci portavano spesso a disinfettarci [...] e dovevamo attendere per lunghe ore in fila, nude [...] Nel frattempo i giovani tedeschi [...] sputavano sui nostri capezzoli e chi riusciva a colpire il bersaglio

² Cfr. D. SCAGLIONE, *Rwanda. Istruzioni per un genocidio*, Infinito edizioni, Castel Gandolfo (Roma) 2010, p. 122.

³ Cfr. *Ivi*, p. 111.

⁴ Giuliana Tedeschi (1914-2010) è stata una testimone della Shoah, sopravvissuta al campo di sterminio di Auschwitz.

⁵ A. BRAVO, D. JALLA (a cura di), *La vita offesa. Storia e memoria dei Lager nazisti nei racconti di duecento sopravvissuti*, FrancoAngeli, Milano, 1986, in A. GIUSTINI, *La corporeità femminile nel sistema concentrazionario nazista*, CIVIS snc/Scriptaweb, Napoli 2010, p. 39.

Ventaglio delle donne

[...] diventava un campione»⁶.

Sia le vittime, sia gli stessi carnefici riconoscono una diversa intenzionalità nel trattare la donna e il suo corpo rispetto alle vittime maschili, a partire dal loro rapporto con i figli. Appena giunte nei campi, le mamme con i propri bambini vengono immediatamente destinate alle camere a gas. Inoltre, all'interno dei lager le deportate diventano spesso oggetto di abusi sessuali: «ad Auschwitz [...] [i militari] hanno l'abitudine di palpare gli organi genitali delle giovani ebreo che, uscite dallo spogliatoio, si dirigono verso la camera a gas e, [...] le ragazze più carine vengono "promosse" al rango di prostitute»⁷.

Anche nella tragedia ruandese il processo di disumanizzazione, che tocca la condizione femminile, investe la relazione madre-figlio: dalle violenze sessuali del genocidio nascono i cosiddetti 'figli dell'odio'⁸, circa 2.000-5.000 bambini, nella maggior parte dei casi condannati insieme alle loro madri a un destino di vergogna, isolamento e marginalizzazione.

L'abuso del corpo femminile può, dunque, essere considerato un tragico punto di contatto tra questi due momenti storici, sebbene lontani nel tempo e sviluppatosi in contesti e condizioni completamente differenti. Ed è al tempo stesso importante mettere in luce come spesso siano proprio le donne vittime a ricercare in se stesse gli strumenti necessari a riprendere contatto con la vita. Nel caso dei lager nazisti, per esempio, si tenta di combattere la brutalizzazione e la spersonalizzazione femminile attraverso forme di reciproco aiuto, al punto che «morire col rossetto sulle labbra fu l'espressione della irriducibilità dell'essere umano femminile all'animale asessuato [...] che le SS volevano»⁹.

Tornando al Rwanda, si può sicuramente affermare che il processo di ricostruzione e riconciliazione del Paese è stato reso possibile dalle donne vittime del genocidio. Sono loro a tentare di sanare le proprie indelebili cicatrici, ricercando le une nelle altre la spinta ad andare avanti, muovendo

⁶ E. BRUCK, *Chi ti ama così*, Lerici, Milano 1959, in *Ivi*, p. 40.

⁷ E. SPRINGER, *L'eco del silenzio. La Shoah raccontata ai giovani*, Marsilio, Venezia 2003, in *Ivi*, p. 47.

⁸ Cfr. D. SCAGLIONE, *Rwanda. Istruzioni per un genocidio*, cit., p. 122.

⁹ B. BIANCHI (a cura di), *Deportazione e memorie femminili (1899-1953)*, in A. GIUSTINI, *La corporeità femminile nel sistema concentrazionario nazista*, cit., p. 59.

Ventaglio delle donne

dal racconto di quanto dolorosamente subito. Grazie alla narrazione nascono gruppi di ascolto e di aiuto reciproco, destinati non solo alle donne stesse, ma anche agli orfani del genocidio. Grazie alla narrazione nascono gruppi di ascolto e di aiuto reciproco, destinati non solo alle donne stesse, ma anche agli orfani del genocidio. Le principali associazioni femminili ruandesi, come Sevota¹⁰ e Avega¹¹, sorte dall'iniziativa e dalla forza di vittime sopravvissute ai quei terribili cento giorni di inferno, si incamminano oltre la strada dell'assistenza umanitaria di tipo psicologico e morale, per procedere lungo un percorso politico-istituzionale. Nel 1999 si arriva ad ottenere un'importante legge grazie alla quale le vedove ruandesi conseguono insieme ai propri figli il diritto di proprietà sulla terra del marito deceduto, spezzando così una logica di tipo patriarcale. Nel 2008 si realizza un altro traguardo legislativo contro la violenza di genere¹² e nello stesso anno – per la prima volta nella storia mondiale – un parlamento risulta costituito da una maggioranza femminile (44 donne su 80 seggi)¹³. Infine, nel 2009, il governo ratifica la risoluzione Onu (1325/2000)¹⁴ in materia di prevenzione dei crimini di genere nei conflitti armati e riconoscimento del ruolo delle donne nei processi di pace.

Con riferimento a quanto detto sino ad ora e soprattutto in relazione ai massacri compiuti nel corso del genocidio ruandese del '94, risultano molto rilevanti e di grande profondità le parole di Yolande Mukagasana, colpevole di essere una tutsi sopravvissuta all'inferno, nel corso del quale ha visto morire i suoi tre figli ed il marito. Yolande racconta l'orrore di quei mesi che solo attraverso la memoria dei loro testimoni è possibile comprendere o tentare almeno di arrivare a capire «come si arrivò a suddividere in etnie quelli che prima erano fratelli [e come, a partire da quel momento], i ruandesi [siano] stati considerati prima come razze, poi come etnie. [Come] i fratelli [abbiano] massacrato i

¹⁰ Solidarité pour l'Epanouissement des Veuves et des Orphelines vivant le Travail et l'Autopromotion, istituita nel 1994: <<https://nobelwomensinitiative.org/spotlight-godelieve-mukasarasi/>> (ultimo accesso 28.10.2017).

¹¹ Associazione delle Vedove del Genocidio di aprile, fondata nel 1995: <<http://avega.org.rw/>> (ultimo accesso 28.10.2017).

¹² Cfr. D. SCAGLIONE, *Rwanda. Istruzioni per un genocidio*, cit., pp. 124-125.

¹³ Cfr. *Ivi*, p. 139.

¹⁴ <<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=36565&Cr=women&Cr1#.WWUzDYTyjIU>> (ultimo accesso 28.10.2017).

Ventaglio delle donne

fratelli, le madri [abbiano] ucciso i loro figli [...]»¹⁵.

«C'è in Rwanda un genocidio permanente – scrive ancora Yolande – [...]. Questo qui [del 1959 quando] avevo cinque anni. Quello del 1963 [...] del 1967 [...] del 1973 [...] del 1990 [...] del 1992 [...] e tanti altri [...] impuniti e ignorati dall'ONU. I miei figli dovranno vivere in un Paese visitato dal genocidio in maniera ciclica [...]? Loro che prima di dodici anni non sapevano di essere tutsi! Loro che l'hanno scoperto il giorno in cui il Ministero ha deciso di separare nelle scuole i bambini tutsi dai bambini hutu [...]»¹⁶.

Dalle parole di Yolande Mukagasana è interessante muovere verso la riflessione sull'umano di Zambrano, Arendt e Hillesum, tracciando una linearità di percorso che deriva dalla comune necessità di cogliere la perdita di umanità che la storia può arrivare a sperimentare in qualsiasi epoca. Evitare il perpetrarsi di simili tragedie – le cui radici vanno ricercate nella capacità umana di poter negare la propria essenza – significa interrogarsi a partire dal dato filosofico; vuol dire prendere le mosse dal pensiero di chi ha cercato di indagare le ragioni che hanno reso possibile l'esplicarsi di azioni finalizzate alla negazione del dato esistenziale. Ancor più rilevante è soffermarsi sulla riflessione filosofica di pensatrici che hanno vissuto sul proprio sé le conseguenze di regimi costruiti allo scopo di edificare un mondo, la cui ipotetica perfezione comportasse la necessaria eliminazione di elementi considerati impuri.

A partire da questo breve *excursus* sul genocidio ruandese – di cui si è voluto evidenziare il significativo ruolo rivestito dalle donne nel ricucire gli strappi di un tessuto politico-sociale in frantumi – e compiendo un passaggio dal piano storico a quello filosofico-politico, si vuole ora focalizzare lo sguardo sul tema di fondo di questa riflessione che – come già precisato – intende lasciar emergere la contemporaneità di un pensiero femminile relativo ad un differente momento storico, fortemente legato al problema dell'annullamento dell'umano. Il bisogno di tracciare un'idea di società e di politica, che permetta il recupero della relazione e del dialogo, costituisce l'impronta di fondo che segna

¹⁵ Cfr. Y. MUKAGASANA, *Un giorno vivrò anch'io*, La Meridiana, Lecce 2011.

¹⁶ ID., *La morte non mi ha voluta*, La Meridiana, Molfetta (Ba) 1999, p. 28.

Ventaglio delle donne

il pensiero di numerose filosofe novecentesche, sulle quali è importante focalizzare l'attenzione ai fini della comprensione di questo discorso.

Profondamente segnata da un'attenzione appassionata per la persona umana, María Zambrano costruisce – lungo un percorso privo di sistematicità e a stretto contatto con i ritmi discontinui della vita – un pensiero che scavi le ragioni di una dimensione europea annientata nelle sue radici umane.

L'agonia della sua Europa è l'apice cui – nella sua prospettiva – è arrivato l'essere umano occidentale in uno slancio arrogante di superamento dei propri limiti costitutivi, che Zambrano definisce creaturali. In un'ottica legata ad una sensibilità di tipo cristiano, la filosofa andalusa individua nell'atteggiamento edipico, proprio dell'uomo europeo moderno, l'incapacità di fondare una società realmente democratica:

«La “storia” del totalitarismo europeo – scrive nelle pagine autobiografiche di *Delirio e destino* – segna il momento più diabolico del mimetismo nella creazione storica; di fronte al vuoto di questo “qualcosa”, si impone l'annullamento dell'individuo, una disciplina dapprima meccanica e poi attuata attraverso il terrore. L'esaltazione delle masse imita l'entusiasmo e le masse stesse imitano il popolo vivo e organico, come la vuota estensione imita l'eternità. E l'innocenza si confonde con la totale e assoluta indifferenza dell'uomo annullato di fronte al proprio destino»¹⁷.

Proseguendo in questa sua analisi della tragicità della storia europea a lei ben nota, sostiene inoltre che

«[...] la creazione umana nasce dal fondo di integra solitudine, di sacra solitudine, potremmo dire. Solitudine che nessuno stato della terra, nessun Cesare può prendere per sé, può reclamare ... Cosa ha fatto l'Europa di questa verità? A ben vedere, nel fondo di ogni totalitarismo c'è il terrore dell'uomo per la propria solitudine. La creatura totalitaria, infinitamente terrorizzata, si cela alla propria solitudine, si cela a Dio. [...] è l'uomo nascosto, mascherato, ripiegato non su se stesso, ma verso l'esterno. Verso un esterno che è rimasto anch'esso vuoto. Vuoto interiore ed esteriore che lo esaspera; ed ecco probabilmente il motivo della sua ansia irrefrenabile di dominio»¹⁸.

¹⁷ M. ZAMBRANO, *Delirio e destino*, Raffaello Cortina editore, Milano 2000, pp. 180-181.

¹⁸ Id., *Isola di Porto Rico (nostalgia e speranza di un mondo migliore)*, Saletta dell'Uva, Caserta 2009, p. 37.

Ventaglio delle donne

Quest'ultima conduce alla cancellazione di qualsiasi spazio di relazione e confronto reciproci, rendendo possibile l'attuazione di quei meccanismi sacrificali – per riprendere il linguaggio zambrano – che macchiano di sangue la storia umana nella sua epoca, così come in quella a noi contemporanea. Senza sviluppare in profondità i vari aspetti della riflessione di Zambrano – che richiederebbero una trattazione più approfondita – è importante mettere in luce la modalità che la pensatrice ricerca nel prospettare una via di uscita possibile in questo panorama storico malato. Impedire che il mondo pervenga ad una sua completa disumanizzazione vuol dire *in primis* comprendere se stessi quali esseri limitati, imperfetti e costitutivamente in relazione gli uni agli altri. Restituire alla persona – parola chiave della filosofia zambrano – il suo valore significa ritrovare le fondamenta della democrazia. Quel progetto di vita trascendente, aperto alla speranza e segnato dall'amore, nesso di interiorità ed esteriorità, capace di procedere oltre i limiti di uno stretto e cieco individualismo, nonché ben al di là di un corpo massificato e anonimo, «prodotto degradato del popolo»¹⁹, è proprio la persona. La natura pietosa e relazionale caratteristica di quest'ultima è ciò su cui la dimensione politica è chiamata, nella prospettiva zambrano, a costruire se stessa quale unica possibilità per valicare i confini di una storia tragica e sanguinaria:

«[...] la storia tragica si muove attraverso personaggi che sono maschere [e rifiutano di riconoscere se stessi come persone], che devono accettare la maschera per muoversi dentro come facevano gli attori nella tragedia poetica. [...] La storia deve cessare di essere rappresentazione, spettacolo impersonato da maschere, per entrare piano piano in una fase umana [...] senza idoli né vittime [...]. La storia è stata rappresentazione tragica, perché il crimine si può commettere solo sotto la maschera: il crimine rituale giustificato dalla storia. L'uomo che non uccide nella sua vita privata è capace di farlo per la ragion di Stato, per una guerra, per una rivoluzione, senza sentirsi né ritenersi un criminale. [...] Una specie di *hybris* s'impossessa di costoro, che si sentono prescelti, elevati a un rango superiore all'umano dal quale non devono rendere conto a nessuno [...] dimenticando il lato umano della persona [...]»²⁰.

¹⁹ Id., *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Mondadori, Milano 2000, p. 178.

²⁰ *Ivi*, pp. 47-48.

Ventaglio delle donne

È, pertanto, indispensabile superare questa volontà assolutizzante e dominatrice dell'uomo – che Zambrano riconduce al rapporto tra uomo europeo e cristianesimo, su cui non è possibile qui soffermarsi – frutto di una mentalità universalizzante e patriarcale, cieca di fronte alla possibilità di comprendere come l'esistenza racchiuda in sé elementi continuamente mutevoli e plurali.

Il suo pensiero politico è fondamentalmente un discorso etico, in cui la storia umana è prima di ogni altra cosa un cammino autocoscienziale e di responsabilità, dove il riferimento all'alterità appare quale elemento costitutivo ed imprescindibile per fondare una realtà pienamente democratica e umana:

«[...] nessuno va solo – questa è un'astrazione – ma accompagnato all'altro, senza il quale non potrebbe parlare. [...] Senza l'altro si sente smarrito; [...] Senza l'altro il soggetto è come Edipo, incapace di risvegliarsi davanti alla Sfinge, poiché essa sta sostituendo quell'altro, il suo compagno perduto. [...] L'uomo non può stare da solo perché è scisso, senza appoggio; ed è allora che ha origine, che appare l'«alterità». [...] Bisogna sempre uscire alla ricerca dell'altro. [...] L'amore è ansia dell'altro [...] quando diventa cammino, metodo, può rivelarsi la via che unisce, la potenza, l'attrazione dell'unità del centro, ripartita, unificatrice e unificante»²¹.

E mentre

«[...] chi è persona solo perché è costretto ad esserlo, teme la realtà e perciò la struttura in modo piatto, scheletrico, quasi a immagine della morte. Invece, per colui che si è accettato come persona, la realtà diventa più reale e contemporaneamente acquisisce un ordine. In questo caso, la realtà è vita»²².

Questo ordine – descritto da Zambrano al pari di una melodia che, in quanto tale, consiste in una successione di voci e suoni differenti e per nulla identici – è l'ordine democratico alla cui realizzazione devono poter concorrere tutti, proprio in quanto persone.

Molto significativa è anche la riflessione sviluppata dalla giovane

²¹ ID., *Note di un metodo*, Filema edizioni, Napoli 2008, pp. 72-73.

²² ID., *Persona e democrazia*, cit., p. 198.

Ventaglio delle donne

Etty Hillesum, vittima della barbarie nazista, cui si devono intense pagine di riflessione esistenziale e dove ancora una volta emerge un'apertura verso l'umano, che prende forma in un contesto storico-politico di distruzione e annientamento della persona.

Due sono gli elementi che maggiormente spiccano dalla lettura delle sue parole: il bisogno di un contatto più intimo con il proprio sé, affidato allo strumento del diario e il senso di responsabilità storica, tanto del singolo quanto della collettività. Interrogandosi sul male, afferma di non provare paura

«[...] Non per una forma di temerarietà ma perché sono cosciente del fatto che ho sempre a che fare con degli esseri umani [...]. È solo il sistema che usa questo tipo di persone a essere criminale. [...] [è forte] la mia consapevolezza di non essere capace di odiare gli uomini malgrado il dolore e l'ingiustizia che ci sono al mondo, la coscienza che tutti questi orrori non sono come un pericolo misterioso e lontano al di fuori di noi, ma che si trovano vicinissimi e nascono dentro di noi. E perciò sono molto più familiari e assai meno terrificanti. Quel che fa paura è che certi sistemi possano crescere al punto da superare gli uomini e da tenerli stretti in una morsa diabolica, gli autori come le vittime [...]»²³.

Sottrarsi al destino – da lei definito di massa – che il popolo ebraico, cui appartiene, sta vivendo, significa chiudere gli occhi di fronte alla vita. E quest'ultima non cessa, nella sua visione, di rivelarsi «bella e ricca di significato. Ogni minuto»²⁴.

Il suo essere coscienza storica di quella fetta di umanità – come lei stessa condannata a spegnersi in un campo di sterminio – prende forma nella scrittura. Il diario rappresenta non solo l'espressione di un'auto-comprensione più profonda ma, in questa ricerca di un io reso vacillante e smarrito da un'esistenza circondata da odio e carenza d'amore, scrivere diviene anche uno strumento di assunzione di responsabilità verso la storia: «la riscoperta dell'interiorità come terra fertile crea il luogo ospitale necessario all'incontro, non solo con l'altro uomo, ma con l'Altro [...]»²⁵.

²³ E. HILLESUM, *Diario. 1941-1943*, Adelphi, Milano 1996, pp. 102-103.

²⁴ *Ivi*, p. 134.

²⁵ Cfr. R. FULCO, *Hillesum: kairòs e dono assoluto*, «Studium», Roma 6/2002.

Ventaglio delle donne

«E, come fosse un fagottino – scrive Hillesum – io mi lego sempre più strettamente sulla schiena e porto sempre più come una cosa mia quel pezzetto di destino che sono in grado di sopportare [...]. Dovrei impugnare questa sottile penna stilografica come fosse un martello e le mie parole dovrebbero essere come tante martellate, per raccontare il nostro destino e un pezzo di storia com'è ora e come non è mai stata [...]. Anche io vorrei essere in futuro una piccola cronista»²⁶.

Numerosi sono i parallelismi possibili con la riflessione zambrania-na, a partire dalla volontà di guardare ad una realtà sociale e politica in cui – facendo eco alle parole di Zambrano – trionfi l'umanesimo al più alto rango tra le cose di valore che sono al mondo. In entrambe – al di là delle profonde differenze – emerge un'analogia modalità di accoglimento dell'esistenza, per cui la bellezza di ogni vissuto, anche il più doloroso, passa attraverso l'accettazione di ciò che è. E al tempo stesso, questo atteggiamento – che la filosofa spagnola descrive come una forma di passività attiva – non si risolve nel semplice subire ma comporta invece l'impegno e l'obbligo, in quanto persone, di dare conto delle proprie azioni dinnanzi agli altri, di tenere in considerazione che ogni vita umana è irrimediabilmente intrecciata a quella altrui. La responsabilità di vedere e di essere visti – di cui più volte parla Zambrano nei suoi scritti – consiste proprio nel considerare la storia etica come lo spazio e il tempo dell'incontro umani, significa «saper vivere in una dimensione in cui ogni evento ha la sua ripercussione»²⁷ ed essere costantemente memori del fatto che «la coscienza va [...] sempre accompagnata dalla responsabilità; [perché] non esiste coscienza che ne sia priva. Coscienza storica significa [infatti] responsabilità storica»²⁸.

Dal canto suo, Hillesum scrive: «Non è che io voglia partire ad ogni costo [...] ma dubito che mi sentirei bene se mi fosse risparmiato ciò che tanti devono invece subire. [...] E mi sembra una curiosa sopravvalutazione di se stessi, quella di ritenersi troppo preziosi per condividere con gli altri un destino di massa»²⁹.

²⁶ HILLESUM, *Diario*, cit., pp. 162-163.

²⁷ ZAMBRANO, *Persona e democrazia*, cit., p. 14.

²⁸ *Ivi*, p. 20.

²⁹ HILLESUM, *Diario*, cit., p. 168.

Ventaglio delle donne

Un punto di convergenza tra le due pensatrici è, inoltre, rintracciabile nell'idea di quella dimensione creaturale – di cui si è detto precedentemente a proposito di María Zambrano – che costituisce un aspetto imprescindibile per entrambe. E come per Hillesum,

«[...] l'uomo occidentale non accetta il dolore come parte di questa vita [...]. Esisterà pur sempre un pezzetto di cielo da poter guardare e abbastanza spazio dentro di me per congiungere le mani in una preghiera³⁰. [...] [E] in un campo deve pur esserci un poeta, che da poeta viva anche quella vita e la sappia cantare. [...] “Su lasciatemi essere il cuore pensante di questa baracca”. [...] di un intero campo di concentrazione»³¹.

Così, secondo Zambrano,

«[...] il sapere è esperienza ancestrale o esperienza sedimentata nel corso di una vita. [...] Le situazioni della vita dalle quali sgorga [...] il sapere non sono sempre rivelabili. [...] [Per] l'ineffabile [...] «fondo dell'anima» [...] raramente si trova la parola e se la si trova è attraverso [...] [la] poesia. Tale sapere, il sapere proprio delle cose della vita, è frutto di lunghi patimenti, di lunga osservazione, che ad un tratto si condensa in un istante di lucida visione [...]. Tale sapere è anche frutto che si rivela dietro un evento estremo [...]. Ma può sgorgare, e dovrebbe non smettere mai di sgorgare, dall'allegria e dalla felicità. [...] quel grano di sapere che feconderebbe tutta una vita»³².

Quasi inevitabilmente tali considerazioni sull'analisi femminile intorno al problema del male non possono esimersi dal toccare il punto di vista arendtiano – di cui ci si limiterà a fare solo un rapido cenno – funzionale a dare maggiore completezza all'argomento considerato.

Il male – nella prospettiva politico-filosofico di Hannah Arendt – è imputabile all'incapacità umana di esercitare il pensiero, vale a dire di intervenire sul proprio agire in modo consapevole e critico. Il male per Arendt è, infatti, pervasivo ed estremo, mai profondo o radicale. Proprio in quanto tale – rievocando le sue parole – non fa che sfidare il pensiero e può diffondersi nella vita umana, propagandosi quasi fosse

³⁰ *Ivi*, p. 173.

³¹ *Ivi*, p. 230.

³² ZAMBRANO, *Note di un metodo*, cit., pp. 111-112.

Ventaglio delle donne

un fungo. Nella riflessione sul ben noto processo ad Eichmann – da cui sono scaturite le preziose pagine de *La banalità del male* – la filosofa originaria di Linden definisce proprio in questi termini la negazione del dato umano, concepita e meccanicamente messa in atto dalla macchina burocratica nazista:

«[...] il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tutt'ora, terribilmente normali. [...] questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica [...] che questo nuovo tipo di criminale [...] commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male³³.
[...] egli non ebbe bisogno di “chiudere gli occhi”, come si espresse il verdetto, “per non ascoltare la voce della coscienza”: non perché non avesse una coscienza, ma perché la sua coscienza gli parlava con una “voce rispettabile”, la voce della rispettabile società che lo circondava»³⁴.

La stringente attualità di tale riflessione permette di accostarla anche ad eventi storici profondamente drammatici, quali il genocidio ruandese, ben lontani dall'epoca in cui Arendt si trovò a vivere. La storia, fin dalle sue origini, racconta come la potenzialità di riproporre simili scelleratezze sia presente nel sottofondo delle sue viscere. Quando Hillesum – come descritto poco sopra – afferma di non poter nutrire un sentimento di odio verso i suoi carnefici, in quanto riconosce in questi ultimi una traccia di quella stessa umanità di cui lei è parte, non fa altro che evidenziare la dimensione umana del male: «una volta è Hitler; un'altra è Ivan il Terribile [...]»³⁵. Quella stessa dimensione umana in cui, secondo Hannah Arendt, risiede la possibilità del riproporsi di azioni prive di pensiero. Dunque, è assolutamente fondamentale muovere dal dato umano per ripensare una dimensione sociale e politica dove si realizzi «il dialogo infinito degli uomini tra di loro»³⁶:

³³ H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 282.

³⁴ *Ivi*, p. 133.

³⁵ HILLESUM, *Diario*, cit., p. 161.

³⁶ ARENDT, *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 83.

Ventaglio delle donne

«Nel Terzo Reich – scrive Arendt ne *L'umanità in tempi bui* – nel caso di un'amicizia tra un tedesco ed un ebreo, non sarebbe stato segno di umanità se gli amici avessero detto: non siamo tutti e due uomini? [...] Dal punto di vista di un'umanità che non abbia perso il solido terreno della realtà, un'umanità nella realtà della persecuzione, essi avrebbero dovuto dirsi: tedesco, ebreo, e amici. In tutti i casi in cui a quell'epoca un'amicizia del genere è esistita [...] in tutti i casi in cui è stata mantenuta nella sua purezza [...] si è prodotta una scintilla di umanità in un mondo divenuto inumano»³⁷.

Il pensare da sé³⁸, senza balaustre, il pensare a ciò che facciamo, cui spesso si riferisce Arendt nelle sue opere, è lo strumento di cui l'essere umano dovrebbe avvalersi per rifondare lo spazio pubblico della relazione – muovendo dal dato ontologico della propria nascita – opponendosi nell'unica maniera possibile al vuoto prodotto dal male.

Le intellettuali qui prese in considerazione – come già sottolineato – sono state scelte proprio in ragione della loro capacità di intravedere un'opportunità di azione feconda e generativa in una realtà completamente nullificante. In un'epoca dominata dalla violenza, nella quale si ergono sistemi politici finalizzati alla realizzazione della stirpe perfetta, attraverso l'eliminazione degli elementi considerati impuri, si sviluppano punti di vista filosofici di matrice femminile che guardano, invece, alla relazione, al dialogo e all'alterità quali semi da gettare affinché si rigeneri il terreno ormai inaridito della politica e della società. E questo costituisce indubbiamente un bagaglio prezioso cui poter attingere anche in un momento storico distante da quello nel corso del quale tali riflessioni hanno preso forma; uno strumento importante cui fare riferimento anche nell'interrogarsi sulla storia a noi più vicina, come quella che ha dolorosamente segnato le pagine della società ruandese.

³⁷ *Ivi*, pp. 82-83.

³⁸ *Ivi*, p. 51.

Sociologia a cura di *Dario Gentili*

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.

Marco Giugliarelli

Eterotopie-Altre. I confini dello spazio utopico



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

Marco Giugliarelli

Eterotopie-Altre. I confini dello spazio utopico

Abstract:

Foucault elaborates his concept of *Heterotopia* in purely spatial terms between 1966 and 1967. While clearly defining the specific features of these spaces, he avoids any rigorous systematization and this attempt to stimulate a debate without establishing its preconditions will originate misunderstandings and interpretive issues.

The aim of this paper is to return the foucauldian concept to its original function, in the belief that only radically different spaces can be considered truly heterotopic, and resistance places that - raising an unprecedented perception of the possible - impose a discontinuity in the strategic production of space and prefigure new areas of thinking about revolt.

Key-words: Michel Foucault; Heterotopias; Utopias; Space; Discontinuity; Revolt; Destituent power

Premessa

Quando nel 1967 Henri Lefebvre pubblica *Il diritto alla città*, introduce quella nozione di eterotopia che avrà premura di sviluppare più compiutamente nei suoi lavori successivi (per esempio, nelle pagine de *La rivoluzione urbana*). In Lefebvre, per eterotopia bisogna intendere uno spazio che, all'interno dello spazio urbano e a ogni livello della vita urbana, si trova in costante relazione-tensione dialettica con lo spazio istituzionalizzato e razionalizzato dell'isotopia, cioè quel prodotto compiuto e coerente che deriva dal processo capitalistico di appropriazione del valore d'uso della città (la sua cultura, ovvero simboli, modi di vita, ecc...), strategicamente – o, per meglio dire, ideologicamente – orientato alla sua trasformazione in valore di scambio. Partendo dall'assunto per cui la città, nel suo

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

complesso, rappresenta «l'isotopia più estesa che [...] si sovrappone alle altre (ai sottoinsiemi spaziali contemporaneamente subordinati e costitutivi)»¹, a qualsiasi livello si decida di considerarla, dal più generale al più specifico, sarà possibile riscontare l'esistenza di eterotopie in contrasto dinamico, dialetticamente in «contraddizione» con spazi isotopici (politici, religiosi, culturali, commerciali)². In poche parole, per dirla con Harvey, l'eterotopia lefebvrina «delinea degli spazi di possibilità liminali»³; spazi diversi da quelli istituzionalizzati; spazi generati da una *prassi* urbana, «da ciò che le persone fanno, sentono, percepiscono e riescono ad articolare quando sono alla ricerca di un senso nella loro vita quotidiana»⁴. Sorti dalle pratiche urbane di gruppi anomici, sono spazi che «vengono riassorbiti dalla prassi dominante»⁵ e nuovamente si ripropongono per contestarla.

Ebbene, tale premessa pare essenziale per chiarire fin da subito che il termine eterotopia, da questo momento in poi, non sarà più da intendere nell'accezione di Lefebvre – non immediatamente, almeno – ma assumerà i contorni dello *spazio-altro* così come teorizzato da Michel Foucault, nel tentativo di espandere i confini di un concetto ancora ambiguo, farlo dialogare con alcune posizioni lefebvrine e, in ultima istanza, schiuderlo a nuove prospettive.

Eterotopie: contro-spazi assolutamente radicali

In un saggio molto interessante, Stefano Catucci riflette sull'importanza che la metafora spaziale assume nell'economia del discorso foucaultiano, sottolineando quegli aspetti che configurerebbero il suo pensiero come una specie di «filosofia dell'urbanismo»⁶ (o, per altri,

¹ H. LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, Marsilio, Padova 1970, p. 80; ed. orig. *Le Droit à la ville*, Anthropos, Paris 1968.

² *Ivi*, p. 79.

³ D. HARVEY, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il Saggiatore, Milano 2013, p. 17; ed. orig. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Verso Books, Brooklyn, NY 2012.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ivi*, p. 18.

⁶ S. CATUCCI, *Michel Foucault filosofo dell'urbanismo*, in *Lo sguardo di Foucault*, a

una geofilosofia⁷). Se in *Sorvegliare e punire* il Panopticon diviene forma archetipica di un potere microfisico e diffuso, nei corsi al Collège de France (su tutti, *Bisogna difendere la società e Sicurezza, territorio, popolazione*) la città, colta nel suo processo evolutivo dal medioevo alla nascita del biopotere, offre un punto di vista privilegiato per osservare le transizioni avvenute da una pratica di governo all'altra nel corso della storia. Sebbene Foucault limiti la sua riflessione 'urbanistica' a un'indagine genealogica che si arresta proprio sulla soglia della modernità, i continui riferimenti allo spazio ci permettono di volgere l'impianto teorico foucaultiano a una lettura critica della metropoli contemporanea:

«La (post)città contemporanea è un organismo biopolitico dove non emergono qualità spaziali differenti. Qualsiasi pianificazione risulta, di fatto, impraticabile. La figura urbana classica è soggetta a un generale processo di scomposizione e al rimescolamento delle sue funzioni. La cosiddetta produzione immateriale [...] non si concentra in alcuni spazi privilegiati [...] ma coincide con la città in quanto tale. Vivere, produrre, consumare diventano una medesima attività. Al tempo stesso [...] la circolazione tende a diventare virtuale, e in questo modo si slega da qualsiasi contesto locale determinato»⁸.

È precisamente a partire da questa frammentazione, da questa lacerazione dello spazio che sperimentiamo un'irrequietezza, un'ossessione per lo spazio stesso.

Pur dandone solo un accenno, Foucault parla di eterotopie già nel 1966, all'interno de *Le parole e le cose*:

«Le utopie consolano: se infatti non hanno luogo reale si schiudono tuttavia in uno spazio meraviglioso e liscio; aprono città dai vasti viali, giardini ben piantati, paesi facili anche se il loro accesso è chimerico. Le eterotopie inquietano, senz'altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i luoghi comuni, perché devastano anzi tempo la 'sintassi' e non soltanto quella

cura di M. Cometa, S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007, pp. 63-84.

⁷ P. AMATO, *La genealogia e lo spazio. Michel Foucault e il problema della città*, in *Filosofie della metropoli. Spazio, potere, architettura nel pensiero del Novecento*, a cura di M. Vegetti, Carocci, Roma 2009.

⁸ *Ivi*, p. 75.

meno manifesta che fa ‘tenere insieme’ (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose»⁹.

Da questo momento in poi il concetto di eterotopia viene approfondito da Foucault e acquisisce sembianze spaziali ben definite, prima nel corso di uno dei due interventi radiofonici andati in onda su France Culture¹⁰ il 7 e 21 dicembre 1966 (*Le eterotopie e Il corpo utopico*), poi durante una ormai famosa conferenza in Tunisia del 1967 (stesso anno in cui vede la luce *Il diritto alla città* di Lefebvre), che sarà pubblicata solo nel 1984 col titolo *Spazi altri*¹¹.

Mentre nel discorso di Lefebvre le eterotopie originano da prassi urbane dinamiche e in costante tensione dialettica con le isotopie, in Foucault la contrapposizione fondamentale è quella tra utopia ed eterotopia, tra *non-luoghi* e *contro-luoghi*. Malgrado le differenze riscontrabili tra i due approcci teorici, parlando di utopia in Foucault bisogna innanzitutto sottolineare una similitudine che emerge se la si osserva quale punto d’approdo di un processo originato, secondo Lefebvre, dall’ideologia dell’Habitat. Questa ideologia (o strategia) «innesca un processo di decentramento della città», spinge parte della società (le «masse proletarie») verso i sobborghi e dà vita al «periodo dei nuovi complessi e delle città nuove», in cui l’Habitat si sostituisce all’abitare e impedisce «la plasmabilità dello spazio, la modellazione di questo spazio, il controllo, da parte dei gruppi e individui, delle loro condizioni d’esistenza»¹². Tuttavia, pur mantenendo una postura analoga, adottare una prospettiva foucaultiana significa spingersi oltre, fino a considerare l’epoca moderna come

⁹ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1970, p. 7; ed. orig. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.

¹⁰ ID., *Les Hétérotopies. Le Corps utopique*, in *Utopie. Eterotopie*, Conferenze radiofoniche (France Culture, 7-21 dicembre 1966), a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2006; ed. orig. *Les Hétérotopies. Le Corps utopique*, CD audio, Institut National de l’audiovisuel, Paris 2004, ora in *Le Corps utopique – Les Hétérotopies*, Éditions Lignes, Fécamp 2009.

¹¹ ID., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2001; ed. orig. *Des espaces autres*, in «Architecture, Mouvement, Continuité», n. 5, ottobre 1984, ora in *Dits et écrits*, vol. IV, n. 360, Gallimard, Paris 1994.

¹² LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, cit., pp. 36-38.

«l'epoca dello spazio»¹³: solo così possiamo spostare ulteriormente il fuoco della riflessione sulla qualità dello spazio progettato.

La città contemporanea, la post-città, la metropoli, appare come il prodotto di un paradosso, di un cortocircuito cognitivo riposante sulla pretesa di spazializzare il territorio con l'individuo in contumacia, ignorandolo, prescindendo da ogni forma di vita al suo interno. Vizio antico, questa utopia rispecchia in fin dei conti «l'utopia prima, quella più impossibile da sradicare dal cuore degli uomini[:] l'utopia di un corpo incorporeo»¹⁴. In seguito a questo rifiuto del corpo individuale, si perviene alla cristallizzazione topologica di tale rifiuto attraverso la pianificazione e l'edificazione di 'luoghi' – o meglio di ambienti – in cui l'esistenza corporea non è contemplata. È il substrato teorico di un'architettura sostanzialmente monumentale e in-abitabile.

Tuttavia, come ricorda Foucault, il corpo – questo impensato dell'ideologia sottesa alla metropoli – è invece un «luogo assoluto», «il contrario di un'utopia [...], il piccolo frammento di spazio col quale letteralmente faccio corpo. Il mio corpo, spietata topia»¹⁵.

Vivere nell'epoca dello spazio, però, vuol dire anche vivere nell'epoca dell'ossessione per lo spazio, nell'epoca della rivendicazione di una spazialità differente. Eppure, il concetto di eterotopia rimane slegato da qualunque periodo storico preciso, non è una nozione nostalgica o il prodotto di una qualche società particolare (né, tantomeno, è un'esclusiva del contemporaneo). Le eterotopie sono «luoghi reali fuori da tutti i luoghi»¹⁶, luoghi effettivamente situati e localizzabili che sorgono in ogni società e in ogni epoca come «contestazioni mitiche e reali dello spazio in cui viviamo»¹⁷. Sono spazi-altri, «assolutamente differenti»¹⁸ dai luoghi istituzionalizzati o canonici del potere, contro-luoghi «che si oppongono a tutti gli altri e sono destinati a cancellarli, a compensarli, a neutralizzarli o a purificarli»¹⁹: ogni società, in qualunque momento della

¹³ FOUCAULT, *Spazi altri*, cit., p. 19.

¹⁴ Id., *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 33.

¹⁵ *Ivi*, pp. 31-32.

¹⁶ *Ivi*, p. 13.

¹⁷ *Ivi*, p. 14.

¹⁸ *Ivi*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*

sua evoluzione, sperimenta una tendenza a produrre spazi alternativi. Eterotopico, dunque, sarà quel luogo reale, spazialmente determinato e concreto, che si oppone – contestandoli, negandoli, sovvertendoli – ad altri luoghi altrettanto reali.

«Ci sono [...] in ogni cultura come in ogni civiltà, dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che appaiono delineati nell'istituzione stessa della società, e che costituiscono una sorta di contro-luoghi, specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che si trovano all'interno della cultura, vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzati. Questi luoghi, che sono assolutamente altro da tutti i luoghi che li riflettono e di cui parlano, li denominerò, in opposizione alle utopie, eterotopie»²⁰.

Le eterotopie, dunque, pur essendo saldamente radicate nello spazio e nel tempo, impongono una discontinuità assoluta – un altro spazio e talvolta un altro tempo (eterocronie) – nello spazio e nel tempo omogeneo delle utopie. Nell'immensa varietà di forme che possono assumere, alcune eterotopie giustappongono «in un luogo reale più spazi che normalmente sarebbero, dovrebbero essere incompatibili»²¹, come per esempio il cinema o il teatro, i giardini («il più antico esempio di eterotopia»²², rappresentazione simbolica della perfezione e della vastità del mondo) oppure la nave («l'eterotopia per eccellenza»²³, «un pezzo di spazio vagante, un luogo senza luogo che vive per se stesso, chiuso in sé, libero per certi aspetti, ma fatalmente consegnato all'infinito del mare e che, di porto in porto [...] giunge fino alle colonie [...]»²⁴). Ancora, eterotopie sono i villaggi di vacanza, i bordelli, le riserve naturali e i motel, aeroporti e stazioni ferroviarie. Ne esistono alcune legate «al passaggio, alla trasformazione»²⁵ (prigioni, caserme, ospedali psichiatrici, collegi, case di cura, ospizi, ecc.) e altre che intendono realizzare uno spazio

²⁰ Id., *Spazi altri*, cit., pp. 24-25.

²¹ Id., *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 18.

²² *Ivi*, p. 19.

²³ *Ivi*, p. 28.

²⁴ *Ivi*, pp. 27-28.

²⁵ *Ivi*, p. 22.

perfetto e ideale (per esempio le colonie, come quella dei gesuiti in Paraguay nel XVIII secolo²⁶). Possono esistere eterotopie «connesse a delle strane suddivisioni del tempo»²⁷, come i cimiteri («assolutamente l'*altro* luogo»²⁸ dove il tempo si è interrotto), i musei e le biblioteche (eterotopie 'eternarie', «del tempo che si accumula all'infinito [...] in un certo spazio privilegiato»²⁹), oppure, all'esatto opposto, eterotopie «in relazione col tempo, ma non nel modo dell'eternità, bensì nel modo della festa [...] non 'eternarie' ma croniche»³⁰, a volte improvvise, quasi sempre temporanee (come le fiere o le sagre). Proprio perché «in opposizione alle utopie», quindi, le eterotopie hanno oggi il compito di contestare e sovvertire i luoghi 'fantasmatici' della metropoli, i non-luoghi realizzati a partire da quell'ideologia che sulla pretesa rimozione del corpo fonda le utopie contemporanee.

«Foucault giudica lo spazio contemporaneo un fenomeno amorfo, sincronico, disseminato. [Investito da] un processo di decentramento e dislocazione in cui affiora una miriade di luoghi eventenziali. [...] L'attuale inquietudine spaziale si lega al progressivo sgretolamento del luogo, soffocato dall'aumento vertiginoso della popolazione mondiale»³¹.

E se davvero «non esiste alcuna società che non si faccia la sua eterotopia o le sue eterotopie»³², è dalla necessità di sfuggire a questo processo di dislocazione-disgregante che nasceranno i contro-spazi futuri.

Eterotopie-altre: il carattere ambiguo di alcuni spazi contemporanei

Come rapportarsi alle eterotopie? Foucault auspica la nascita di una nuova scienza dedicata a questi luoghi assolutamente differenti, una scienza che non si occupi delle utopie, bensì una *etero-topologia* incentrata sullo

²⁶ *Ivi*, pp. 25-27.

²⁷ *Ivi*, p. 20.

²⁸ *Ivi*, p. 17.

²⁹ *Ivi*, pp. 20-21.

³⁰ *Ibid.*

³¹ AMATO, *La genealogia e lo spazio. Michel Foucault e il problema della città*, cit., p. 76.

³² FOUCAULT, *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 14.

studio di questi spazi di alterità radicale.

Seguendo l'itinerario esposto in precedenza, Foucault delinea quindi i tratti generali di questa nuova scienza, esemplifica alcune eterotopie e ne chiarisce l'aspetto intimamente sovversivo:

«Si arriva così a ciò che c'è di più essenziale nelle eterotopie. Esse sono la contestazione di tutti gli altri spazi, e questa contestazione si può esercitare in due modi: o creando un'illusione che denuncia tutto il resto della realtà come un'illusione [...] oppure creando realmente un altro spazio reale tanto perfetto, meticoloso e ordinato, quanto il nostro è disordinato, mal organizzato e caotico»³³.

Ma cosa accade se questi due modi di contestazione si sovrappongono, si neutralizzano, si ripropongono e si mimetizzano di continuo? Cosa succede se questi contro-luoghi, così suggestivi e stimolanti, vengono riassorbiti all'interno di una logica spaziale che li comprime nuovamente entro i confini della produttività e/o dell'efficienza? Lo stesso Foucault avanza l'ipotesi che un'eterotopia possa scomparire nel corso del tempo o essere riassorbita dalla società che l'ha prodotta³⁴ (così come, molto probabilmente, non esistono eterotopie che non si siano progressivamente modificate³⁵). Tuttavia, questo margine di libertà – necessariamente lasciato disponibile per far progredire la scienza eterotopologica – espone a un forte rischio, che si rivela chiaramente in una delle principali tendenze connesse all'individuazione di nuovi spazi eterotopici: l'assoluta e radicale alterità delle eterotopie rispetto alle utopie viene sempre più frequentemente dimenticata, ignorata, così neutralizzando l'intero concetto fino a trasformare il termine stesso in un significante vuoto, meramente simbolico, discorsivo, sterile. Ciò fa emergere un secondo nodo problematico, dai risvolti alquanto paradossali: nel tentativo di attualizzare la nozione di spazio-altro, la tentazione è spesso quella di analizzare alcuni fenomeni spaziali contemporanei procedendo per similitudine, confrontandoli con quelli elencati sommariamente da Foucault, così da farli ricadere, più o meno, nell'alveo di questa o quella forma eterotopica. Tra gli esempi consueti (*shopping*

³³ *Ivi*, p. 25.

³⁴ *Ivi*, p. 16.

³⁵ *Ivi*, p. 14.

mall, parchi di divertimento e i parchi tematici in stile Disneyland), le maggiori incongruenze sono certamente riscontrabili analizzando le *gated and secure communities* (oltre a derivati come *lifestyle centers*, *walled cities* e simili).

L'errore di fondo sta nel paragonare le *gated communities* alle eterotopie cosiddette di 'deviazione' – di trasformazione, per dirla con Foucault – come per esempio le prigioni. È ovvio che, accogliendo le somiglianze più immediate, si fa presto a ignorare alcune differenze sostanziali, peraltro rintracciabili nell'enunciato del principio eterotopologico che Foucault stesso formula proprio in relazione a questa fattispecie di eterotopia:

«vorrei porre come quinto principio dell'eterotopologia questo fatto: le eterotopie hanno sempre un sistema di apertura e di chiusura che le isola nei confronti dello spazio circostante. In generale non si entra in un'eterotopia a piacimento: ci si entra o perché si è costretti (come nelle prigioni, evidentemente) o perché ci si è sottomessi a dei riti, a una purificazione»³⁶.

Innanzitutto, il principio di apertura/chiusura delle *gated communities* (aperto verso l'esterno, chiuso verso l'interno) è ribaltato rispetto a quello delle prigioni. In secondo luogo, non si è costretti ad abitare in una *gated community*, né tantomeno si è sottomessi a purificazioni rituali. Ciò significa che quell'isolamento nei confronti dello spazio circostante è frutto di una scelta che non sottopone chi la compie ad alcuna limitazione in entrata o in uscita. Altro fattore che gioca un ruolo cruciale nell'associazione *gated community*/prigione è il collegamento che entrambe suggeriscono con la sorveglianza e il meccanismo disciplinare. Collegamento tanto evidente quanto decisivo, poiché proprio su quello che dovrebbe essere il punto di maggiore solidità si forma la crepa più profonda.

Se l'intero concetto di *gated community* riposa infatti sull'ossimoro del ghetto volontario³⁷, sorge spontaneo domandarsi perché gli individui scelgano di 'autosegregarsi' in questi ghetti così particolari.

³⁶ *Ivi*, p. 23.

³⁷ Z. BAUMAN, *Trust and Fear in the Cities. Seeking Shelter in Pandora's Box, or: Fear, Security, and the City*, in *Fiducia e paura nella città*, Relazione introduttiva del convegno (Milano, marzo 2004), a cura di M. Magatti, Mondadori, Milano 2005, p. 26.

La sola tendenza isolazionista non può certamente bastare (altrimenti qualunque zona residenziale ad alto reddito e qualunque centro storico gentrificato di qualunque grande città sarebbe configurabile come eterotopia). Tale risposta viene generalmente integrata da una vaga forma di paura nei confronti della metropoli e degli incontri inattesi che essa riserva, paura per la propria incolumità, mixofobia, xenofobia, ricerca di una comunità più omogenea per classe ed estrazione sociale. Per quanto evidente, è proprio questo generico bisogno di sicurezza che pone dinanzi a due risvolti critici: da un lato, se si desidera procedere per similitudini, la realizzazione del mito securitario, propagandato quotidianamente con tanta insistenza retorica, avvicinerrebbe le *gated communities* più all'eterotopia della colonia (come ricerca di un'illusione, di un rifugio dal caos del mondo esterno) che a quella della prigione; d'altro canto, la sorveglianza estrema che vige al loro interno e sui loro confini le configurerebbe come realizzazione plastica perfetta di una micro-società panottica. Nel primo caso, può anche darsi che, dalla nascita del fenomeno negli anni '70 fino a una ventina di anni fa, le *gated communities* siano state realmente una forma eterotopica dell'illusione, uno spazio davvero altro che contestava il caos della metropoli in espansione. Ma con l'avvento della sorveglianza diffusa, estesa in ogni angolo della città e attiva in qualsiasi ora del giorno e della notte, è ancora una contestazione radicale e assoluta del mondo esterno? O è piuttosto un ibrido indefinibile tra isolazionismo di classe (fomentato da incessanti discorsi sulla sicurezza), speculazione immobiliare e progettazione utopica? Analizzando il secondo caso, la risposta è anche più evidente, giacché l'accostamento alla prigione non regge proprio nel momento in cui parrebbe incontestabile: una comunità giunta fino al punto dell'autocostrizione volontaria è la realizzazione perfetta del progetto utopico del panottismo.

La *gated community*, restando comunque in relazione con la metropoli dalla quale pretendeva di fuggire, si trova perciò in una condizione di sostanziale ambiguità, perennemente sulla soglia che separa eterotopia e utopia, luogo-altro-situato e non-luogo. In quanto prodotto utopico, la comunità fortificata non può costitutivamente opporsi in modo assoluto e radicale all'utopia, così come non può, per sua stessa natura,

definirsi assolutamente differente da alcunché (né dall'utopia, né dalla città). In tal senso, è un'eterotopia-altra, uno spazio-altro 'altro', un paradosso che non contesta nulla. È il frutto, semmai, della medesima economia della sicurezza che investe la metropoli da cui si è separata: può solo riprodurre – con un differente grado di intensità, non di qualità – e cristallizzare la divisione sociale, la segregazione, la dicotomia amico/nemico che regge e rende inestricabile l'endiadi tra stato e potere. Le *gated communities* sono l'esaltazione della mitologia securitaria articolata in una logica dell'Habitat³⁸.

Possiamo poi estendere il ragionamento, interrogandoci sulla reale natura di altri spazi frequentemente osservati a partire dalla nozione di eterotopia ma, in verità, non pienamente decifrabili secondo criteri eterotopologici. Cosa sono i *capsule hotel*, per esempio, se non la reiterazione di un'utopia dell'efficienza, della produttività e della flessibilità? Centinaia di loculi, due metri per un metro, uno sull'altro. Pronti ad accogliere chi ha perso un volo, certo, ma anche chi, a causa di orari lavorativi massacranti o stipendi troppo bassi, non può materialmente prendere l'ultimo treno e tornare a casa per la notte. Sono un'eterotopia del tempo lavorativo che si sovrappone al tempo libero? Sono eterotopie in cui l'intimità è ridotta a necessità biologica di dormire? Oppure sono eterotopie-altre, spazi non convenzionali e al tempo stesso prodotto di un'utopia che realizza così il sogno di rendersi più accettabile, addirittura desiderabile, costruendo luoghi efficienti, economici, ordinati, accessibili e puliti (o meglio, letteralmente sterilizzati)? Da peculiarità tutta giapponese a folkloristica esperienza del turista incuriosito, da stranezza tutta orientale a ingegnosa soluzione da esportare, il passo è stato breve.

Ancora, come valutare alcuni spazi di *co-working*, luoghi in cui la socialità è al servizio delle necessità specifiche della produzione, laddove questa rischia di arenarsi nella solitudine 'creativa' del telelavoro? Spazi concreti nel tempo virtualmente ininterrotto del lavoro immateriale;

³⁸ Per uno sguardo più ampio sul fenomeno delle *gated communities*: E.J. BLAKELY, M.G. SNYDER, *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Brookings Institution Press, Washington, DC 1997 (1999); M. DAVIS, *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, Manifestolibri, Roma 1999 (2008); ed. orig. *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Verso Books, Brooklyn, NY 1990 (2006).

luoghi nati dal bisogno di comunità nel momento in cui sbiadisce ogni possibilità di incontro, eppure divenuti monumenti a una forma di produttività (collettiva ma diversificata, condivisa ma individuale) in cui niente è davvero comune. Come descrivere i *lifestyle centers*, sorti in quel punto d'intersezione che connette la *gated community* al centro commerciale? Oppure i centri commerciali stessi, spazi in cui il passeggiare allucinato tra le vetrine è propedeutico ad acquisti spesso involontari, come a segnalare una grottesca ibridazione tra le strade già sature di consumo della metropoli e sofisticati laboratori di sorveglianza?

Una volta rivelate le aporie concettuali e le ambiguità sostanziali che le caratterizzano, tutte queste eterotopie-altre tradiscono la loro unica, vera ragion d'essere: non quella di contestare qualcosa, bensì quella di essere contestabili, di poter essere contestate dall'esterno, fungere da monito e fornire l'ispirazione per immaginare luoghi realmente sovversivi che restituiscano l'eterotopia alla sua «funzione fondamentale anarchica»³⁹ di spazio assolutamente differente. Ciò significa, in breve, riconoscere nuovamente al concetto di eterotopia una sua forza intrinseca, restituendolo alla sua specifica funzione di spazio-radicalmente-altro da ogni altro spazio utopico.

Spazi di festa e di rivolta

Certamente ha ragione David Harvey quando sostiene che «il concetto di eterotopia in Lefebvre [è] radicalmente diverso da quello di Foucault»⁴⁰. Radicalmente diverso, per l'appunto, ma non incompatibile. E conciliare questi due impianti teorici è condizione necessaria, seppure non sufficiente, per una teorizzazione sulle eterotopie che operi nel senso di quell'apertura verso nuovi orizzonti auspicata nella premessa.

In una sua celebre formula, Carl Schmitt afferma in modo chiaro e difficilmente contestabile che non possono sussistere «idee politiche senza uno spazio a cui siano riferibili, né spazi o principi spaziali a cui non

³⁹ A. MOSCATI, *Spazi senza luogo*, postfazione a M. Foucault, *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 59.

⁴⁰ HARVEY, *Città ribelli*, cit., p. 17.

corrispondano idee politiche»⁴¹, esplicitando così la relazione fondamentale che intercorre fra spazio e potere. Per estensione, indagare lo spazio nelle sue interrelazioni col potere significherà perciò adottare una prospettiva che tenga insieme spazio e potere in una visione coerente, consapevole del fatto che qualsiasi modificazione spaziale è prima di tutto politica, e che quindi ogni modificazione nei rapporti di potere deve passare inevitabilmente per una contestazione dello spazio stesso. È per questo che il significato lefebvrino di eterotopia, in un primo momento espunto dalla trattazione, torna qui centrale proprio come affermazione di un diritto che attiene non tanto a un generico diritto alla città, quanto al ben più incisivo diritto alla produzione dello spazio come prassi urbana di resistenza e creazione di spazi-altri. Se, da un lato, alcune eterotopie foucaultiane ricadono in ciò che Lefebvre avrebbe considerato nell'ambito delle isotopie – per esempio le prigioni, spazi istituzionalizzati del potere politico – è anche vero, d'altra parte, che Foucault si astiene dall'esprimere giudizi di valore: le eterotopie possono infatti configurarsi come luoghi di resistenza⁴², luoghi che – come le prigioni, per l'appunto – denunciano la propria alterità radicale, ci inquietano, ci obbligano a ripensare il nostro rapporto con lo spazio quotidiano. Lungi dal risolversi in un'ipotesi meramente contemplativa, le eterotopie foucaultiane possono essere sia gli spazi che ispirano quelle prassi urbane che Lefebvre chiama eterotopie, sia il risultato di quelle stesse pratiche.

«L'eterotopia definisce l'idea di una concezione discontinua dello spazio che sospende l'omologazione del territorio e, insieme, scompone la gerarchia tra i luoghi[...]. Immagina punti di deviazione e contestazione; spalanca un vuoto nell'ordinamento usuale dello spazio urbano che stimola un movimento di ritrazione rispetto al *centro* del potere»⁴³.

Se è vero che «non esiste società che non si faccia le sue eterotopie»

⁴¹ C. SCHMITT, *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze estranee*, Istituto nazionale di cultura fascista, Roma 1941, pp. 38-39; ed. orig. *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin-Wien-Leipzig 1940.

⁴² MOSCATI, *Spazi senza luogo*, cit., p. 59.

⁴³ AMATO, *La genealogia e lo spazio. Michel Foucault e il problema della città*, cit., p. 78.

– e allo stesso tempo è pacifico affermare che ogni gruppo sociale, in ogni epoca, ricerca e rivendica una propria centralità – allora occorre pensare il concetto di eterotopia in modo più ampio, tale da considerare unitamente gli spazi e le modalità di produzione degli stessi (nonché i soggetti coinvolti in questo processo), le vie di fuga disponibili e le prassi che preconizzano modalità differenti di ‘abitare’ la città: «abitare la città oggi – declinando l’ottica eterotopica con e oltre Foucault – vuol dire forse inventare/pensare il vuoto urbano dove scalfire la figura dello spazio *consumato*»⁴⁴. In tal senso, estendere «l’ottica eterotopica con e oltre Foucault» significa proprio articolarla su quella di Lefebvre, nella misura in cui «scalfire la figura dello spazio consumato» esprime l’urgenza di riappropriarsi delle città nel loro valore d’uso rifiutando l’idea che siano disponibili come puro valore di scambio. La formula ‘abitare la città’, dunque, prefigura una vera e propria etica politica, una ribellione incessante contro un’ideologia che valuta lo spazio unicamente in termini di efficienza, utilità e produttività.

Foucault rivendicava con forza la propria morale antistrategica, ed è questa la prospettiva da adottare – «essere rispettosi quando una singolarità si solleva, intransigenti appena il potere viola l’universale»⁴⁵ – per approcciarsi correttamente a quelle che egli definiva *controcondotte*, le lotte «contro i procedimenti impiegati per condurre gli altri»⁴⁶. Nelle rivolte di condotta, il soggetto non è più individuo assoggettato, ma diviene la manifestazione di una singolarità politicamente attiva nell’atto di resistenza al potere. È dunque con la sollevazione che irrompe nella temporalità lineare e definita della storia la dimensione della singolarità: la motivazione che dà forza all’insurrezione è una forma di spiritualità che non può prescindere dalla soggettivazione etica e politica.

Ogni eterotopia, comunque la si consideri (spazio che ‘ispira’ la resistenza, prassi spazializzante di quella resistenza o prodotto di questa pratica), è la manifestazione di una possibilità, segnala il margine entro

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ FOUCAULT, *Inutile de se soulever?*, in «Le Monde», n. 10.661, 11-12 maggio 1979, pp. 1-2, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 2017, p. 135.

⁴⁶ *Id.*, *Sicurezza, territorio, popolazione. corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 151.

cui è possibile muoversi per imporre una discontinuità nello spazio e nel tempo quotidiano, evoca un 'diritto' – quello di produrre 'novità' – e denuncia il bisogno di «qualcosa di diverso». Questo «qualcosa di diverso», come ci ricorda Harvey,

«non nasce necessariamente da un piano consapevole: più semplicemente da ciò che le persone fanno, sentono, percepiscono e riescono ad articolare quando sono alla ricerca di un senso nella loro vita quotidiana. Queste pratiche creano dappertutto spazi eterotopici. Non occorre aspettare nessuna grande rivoluzione per creare questi spazi. L'idea di movimento rivoluzionario suggerita da Lefebvre indica semmai il contrario: il confluire spontaneo in un momento di "irruzione", quando gruppi eterotopici disparati vedono improvvisamente, anche solo per un attimo, la possibilità di un'azione collettiva che crei qualcosa di radicalmente diverso»⁴⁷.

È interessante notare, tanto in Foucault quanto in Lefebvre, come la dimensione giocosa o ludica dello spazio (e dunque della socialità) assuma una certa rilevanza nel far emergere tale discontinuità. All'interno del discorso foucaultiano, la definizione di eterotopia è preceduta da un preambolo in cui si sottolinea come questa sia cosa già nota ai bambini che, nel momento del gioco, reinventano continuamente lo spazio e il tempo attraverso l'immaginazione⁴⁸ (ed è quindi un'epifania infantile a precorrere l'idea 'adulta' di eterotopia, spazio-altro di una possibile resistenza); in Lefebvre, lo spazio ludico permette di ricomporre gli elementi culturali della città frammentati e riorganizzati (oltre che istituzionalizzati e centralizzati) dall'ideologia dominante.

«Gli elementi di una unità superiore, i frammenti e aspetti della 'cultura', l'educativo, il formativo e l'informativo possono riunirsi. Donde trarre il principio della riunione e il suo contenuto? Dal ludico. [...] Fiere, giochi collettivi di ogni genere persistono negli interstizi della società di consumo programmato, nei buchi della società seria che vuol essere strutturata e sistematica, che pretende di essere tecnica»⁴⁹.

D'altronde, Lefebvre è ben consapevole della relazione intima che

⁴⁷ HARVEY, *Città ribelli*, cit., p. 17.

⁴⁸ FOUCAULT, *Utopie. Eterotopie*, cit., pp. 12-13.

⁴⁹ LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, cit., pp. 149-150.

intercorre tra festa, consumismo e potere politico. Anche se la vera festa (e ci sarebbe da discutere sull'idea di verità associata al concetto di festa, nonché sulla conoscibilità stessa della 'vera' festa⁵⁰) è svanita insieme «agli antichi luoghi di riunione»⁵¹, ciò non impedisce «la creazione di luoghi appropriati alla festa rinnovata, legata essenzialmente all'invenzione giocosa, [dal momento che] lo spazio ludico è coesistito e coesiste ancora con spazi di scambio e di circolazione, con lo spazio politico, con lo spazio culturale»⁵². Per altri versi, anche Foucault rintraccia nella festa il carattere specifico che contraddistingue uno dei contro-spazi elencati all'interno del suo abbozzo di scienza eterotopologica. Esistono, infatti,

«delle eterotopie che sono in relazione col tempo, ma non nel modo dell'eternità, bensì nel modo della festa: eterotopie non 'eternarie', ma croniche. Il teatro certamente, e poi le fiere, questi meravigliosi spiazzati vuoti ai bordi delle città, talvolta perfino al loro centro, che si popolano una o due volte all'anno, di baracche, di banconi, di oggetti eteroclitici, di lottatori, di donne-serpenti e di indovine»⁵³.

Questo è un passaggio cruciale, poiché solo riconoscendo il carattere temporale delle eterotopie – cosa che Foucault ammette senza problemi e non solo, come abbiamo visto, in riferimento alle eterotopie croniche della festa – è consentito ragionare attorno alla reale possibilità concessa agli individui di produrre quella discontinuità che irrompe nel quotidiano: accettare le eterotopie come spazi immersi in una temporalità storica significa permettere a se stessi di contestare quel tempo – il tempo borghese della vita quotidiana – per produrre finalmente qualcosa di diverso. Ecco, dunque, lo scarto, la distanza incolmabile tra ciò che bisognerebbe considerare eterotopia e quelle che nel presente lavoro sono state definite eterotopie-altre: simulacri di un rapporto ossequioso con le mitologie della sicurezza, della sopravvivenza, della produzione e del consumo, esse non offrono vie di fuga, né al loro interno si avverte

⁵⁰ F. JESI, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma 2013, pp. 61-113.

⁵¹ LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, cit., p. 150.

⁵² *Ibid.*

⁵³ FOUCAULT, *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 21.

alcuna necessità di fuggire; non prefigurano possibilità di rivolta, né chi le ‘abita’ intende ribellarsi; non configurano qualcosa di nuovo, né lasciano immaginare qualcosa di diverso. Le eterotopie-altre, in quanto apologie dello spazio utopico, sono fatalmente condannate al tempo storico.

L’istituzionalizzazione progressiva e costante delle feste, nel corso della storia, conferma il bisogno avvertito da sovrani e legislatori di ogni epoca di limitare o inibire la loro intrinseca vocazione. La festa, infatti, evoca l’idea di pericolo, reca in sé i germi di un potenziale eccesso, occupa uno spazio e lo trasforma nel teatro di una possibile irruzione: seppure calato nel tempo storico, l’evento festivo, proprio in quanto evento, può degenerare e permettere di «attuare il paradosso di conoscere il diverso nell’istante in cui è sommamente diverso»⁵⁴. Uscendo fuor di metafora, possono essere davvero eterotopici solo quegli spazi che si prestano allo sguardo e lo schiudono sull’orizzonte del possibile, ispirano una resistenza e/o la contemplanò al loro interno come ipotesi concreta: le eterotopie sono luoghi che si offrono come inedito ambito di pensabilità della rivolta.

Nelle pagine di *Spartakus*, Furio Jesi descrive la rivolta nei termini dell’inattualità, dell’evento; una «sospensione del tempo storico» che, instaurando «repentinamente un tempo in cui tutto ciò che si compie vale di per se stesso», evoca il «dopodomani», ne suscita anticipatamente «l’epifania».

«Solo nell’ora della rivolta la città è sentita veramente come la *propria* città: propria, poiché dell’io e al tempo stesso degli ‘altri’; propria, poiché campo di una battaglia che si è scelta e che la collettività ha scelto; propria, poiché spazio circoscritto in cui il tempo storico è sospeso e in cui ogni atto vale di per se stesso, nelle sue conseguenze assolutamente immediate. [...] Nell’ora della rivolta non si è più soli nella città»⁵⁵.

A differenza della rivoluzione, che si inserisce nella dialettica del potere senza mostrare alcuna possibilità di evasione dalla circolarità che si instaura tra potere costituente e potere costituito, la rivolta non

⁵⁴ JESI, *Il tempo della festa*, cit., p. 105.

⁵⁵ ID., *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 25.

ha tempo perché il suo tempo è quello indefinito della storia e l'istante dell'evento in cui si produce. Nel suo essere eternamente possibile – e solo momentaneamente presente – crea un vuoto di potere semplicemente perché non rivendica nulla di preciso, non ha un progetto da compiere, non ha strategia, si astrae completamente dalla logica normale del potere e lo destituisce di senso: benché rimanga effimera, nella sua spontaneità evenemenziale la rivolta evoca il futuro e agisce come puro potere destituente⁵⁶.

Conclusioni

Qualunque tentativo di restituire alla riflessione filosofica l'idea foucaultiana di eterotopia dovrebbe muovere dall'accettazione della sua utilità e validità teorica – e non puramente simbolica – nell'interpretazione dei moderni processi di spazializzazione e delle resistenze ad essi contrapposibili. Al contrario, la portata realmente innovativa e l'urgenza del concetto vengono meno ogniqualvolta lo si comprime entro i confini angusti del semplice esercizio metaforico, fantasioso, riducendolo a un'assurda e banale – quanto di per sé abbastanza evidente – constatazione che esistono spazi con caratteristiche peculiari, separati in vario modo e in varia misura dagli spazi normali/normati della quotidianità.

Ragionare sugli spazi-altri significa, prima di tutto, capire in cosa uno spazio differisce veramente da un altro, individuare quali fattori rendono assoluta quell'alterità, chi e/o che cosa determina quello scarto; in secondo luogo, è necessario chiedersi chi produce quello spazio oppure chi lo 'abita', quali sono le cause e/o gli scopi. Eppure, tutto ciò non è abbastanza.

Prima ancora di spostare l'attenzione sulle eterotopie – ed è qui che gran parte dei fraintendimenti ha origine – bisognerebbe prendere atto dell'intima relazione che lega questi spazi a «tutti gli altri spazi», ovvero

⁵⁶ AMATO, *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2010. Inoltre, per una lettura che tenga conto del potere istituyente, R. LAUDANI, *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*, Il Mulino, Bologna 2016.

gli spazi utopici, senza i quali non esisterebbe, a rigor di logica, alcuna etero-topia. Rispetto a che cosa è 'altro' uno spazio-altro? Com'è possibile parlare di contro-spazio, prescindendo proprio dal riferimento che si configura, per Foucault, come termine primo di questa opposizione? Lungi dall'affrontare questi interrogativi, un approccio molto diffuso tende invece a isolare certi spazi dal contesto in cui si sono formati o che li ha generati, ignorando quasi del tutto le dinamiche di potere che ne stanno all'origine. Si finisce così per compilare liste di (presunte) eterotopie contemporanee che saranno poi fatte rientrare a forza in questa o quella fattispecie eterotopologica – sulla scorta di una somiglianza più o meno evidente, più o meno marcata o superficiale con alcune delle caratteristiche delineate da Foucault – senza badare minimamente agli aspetti qualitativi della loro alterità rispetto allo spazio utopico (dimenticando perciò di sottolineare l'importanza che riveste nell'economia del discorso l'intensità di questa loro contrapposizione nei confronti dello spazio 'consumato').

Se nel presente contributo si è insistito così spesso nel definire le eterotopie come luoghi di resistenza, il motivo risiede proprio nell'intenzione di ripensare tale approccio per così dire 'compilativo' alla scienza eterotopologica, centrando nuovamente il discorso sulla natura sovversiva di questi luoghi: contro-spazi che contestano in modo assoluto e radicale tutti gli altri spazi. Antonella Moscati, nella postfazione a *Utopie. Eterotopie*, fa emergere con estrema puntualità la natura oppositiva – e la funzione 'resistente' – delle eterotopie:

«Gli spazi altri restano luoghi di resistenza – non per quelli che vi stanno dentro, ma forse per alcuni di quelli che stanno fuori – anche quando diventano, come nel caso di molte delle eterotopie contemporanee, spazi di reclusione. Perché prigioni, manicomi, ospizi per anziani, ma forse anche campi di vario genere [...] insinuano *comunque* un dubbio nei confronti del nostro incosciente e autarchico benessere»⁵⁷.

Per quanto lucida, tale affermazione andrebbe sgravata dall'eccessiva timidezza riposante in quel «forse»: il campo, nella sua accezione

⁵⁷ MOSCATI, *Spazi senza luogo*, cit., p. 59.

contemporanea e nella molteplicità delle sue forme, è indiscutibilmente un contro-spazio. Anzi, è l'eterotopia per eccellenza della contemporaneità.

Com'è noto, nei capitoli conclusivi di *Homo sacer*, Giorgio Agamben rintraccia nella natura del campo di concentramento quegli elementi essenziali che lo configurerebbero come paradigma biopolitico moderno, in quanto «spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola»⁵⁸. Lungi dal considerarlo «[...] un'anomalia appartenente al passato»⁵⁹, il campo sarebbe dunque il nuovo *nómos* dello spazio politico:

«come localizzazione dislocante è la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo, che dobbiamo imparare a riconoscere attraverso tutte le sue metamorfosi, nelle *zones d'attente* dei nostri aeroporti come in certe periferie delle nostre città. Esso è il quarto, inseparabile elemento che è venuto ad aggiungersi, spezzandola, alla vecchia trinità Stato-nazione (nascita)-territorio»⁶⁰.

Non è certo questa la sede più opportuna per discutere nel dettaglio la posizione del filosofo italiano e tutte le implicazioni che ne derivano. Tuttavia, se questa «matrice nascosta» va analizzata «attraverso tutte le sue metamorfosi», è difficile espungere completamente dalla riflessione le implicazioni derivanti dal rapporto tra un dispositivo governamentale improntato alla gestione di una paradossale crisi-permanente e la configurazione assunta dalla metropoli nel moderno stato di sorveglianza. Andando oltre, possiamo guardare alla metropoli come a un semplice laboratorio per l'esercizio di tecniche di produzione dello spazio ampiamente rintracciabili soprattutto su scala globale, nella realizzazione, per esempio, di quelli che Alessandro Petti chiama 'spazi di sospensione' (veri e propri spazi d'eccezione, separati, confinati, estromessi dall'ordinamento giuridico-spaziale di riferimento⁶¹).

Dal Sudafrica alla Palestina, passando per l'Europa dei CPT, la proliferazione di spazi simili non può non inquietarci e, difatti, non lascia

⁵⁸ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 188.

⁵⁹ *Ivi*, p. 185.

⁶⁰ *Ivi*, p. 197.

⁶¹ A. PETTI, *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, Mondadori, Milano 2007, p. 12.

Filosofia e ...

del tutto indifferenti: la metropoli, in tal senso, torna ad essere luogo privilegiato per l'osservazione di quei fenomeni di resistenza⁶² che proprio da questa inquietudine traggono origine. Resistenze da parte di chi sta all'interno di certi spazi e da parte di chi non ha intenzione di entrarvi; resistenze scatenate da un'alterità spaziale impossibile da non avvertire. In tutto il mondo, rivolte e contestazioni sono pensabili o addirittura possibili nei luoghi delle eterotopie.

⁶² Ovviamente, il termine 'resistenza' va colto in ogni sua sfaccettatura, come pratica alternativa che va dall'uso del corpo e del piacere ai modi di socializzazione e interazione quotidiana. A tal proposito, D. COOPER, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, ETS, Pisa 2016; ed. orig. *Everyday Utopias: The Conceptual Life of Promising Spaces*, Duke University Press, Durham, NC 2013.

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.*



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

B@bel

Giardino 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.*

Gilda Diotallevi
L'aporia della Giustizia

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

Gilda Diotallevi

L'aporia della Giustizia

Abstract:

Over time Justice has lost its self-evident meaning and its complexity has been reduced to partial linguistic formulas. A shining example is offered by dialectical opposition between Justice and Law and their troubled relationship.

It is possible to 'confer justice' to 'Justice' through the employment of an aporetic thought that is able to keep together the oppositions and constituent ambivalences that already coexisted in the concept of *Dike*. The choice of giving a voice to the concept of Justice only through the consideration of its artificial dimension of self-replacement order or even to reduce Justice to an abstract concept, cannot clarify its nature. The task that the public discourse should be called to perform would be to revive its most alive, intangible, ethical dimension, without forgetting its practical side.

Key-words: Justice; Law; *Aporia*; Responsibility; Language

In chiave di aporia

La breve indagine che qui si propone prende avvio da un'*impasse*: ovvero dalla difficoltà di giungere oggi ad una definizione unica ed incontrovertibile di Giustizia. L'unità concettuale iniziale infatti si è pian piano dissipata, dando vita ad una polisemia inflattiva che difficilmente rispetta l'originaria significazione. In altre parole, una volta venuto meno il principio dell'autoevidenza dell'antica *Dike*, una serie di differenziazioni interne ne hanno dissolto l'unicità sia da un punto di vista concettuale che pratico. La giustizia, con l'ambiguità della propria semantica si ritroverà così ad essere indescrivibile se non attraverso coppie oppostive e differenziazioni capaci di mostrare fin dall'inizio una incompiutezza strutturale, una aporeticità di natura non fenomenologica ma costitutiva. Essa infatti a fronte della



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

perdita di autoevidenza si ri-compone come unione e frattura di infinito e finito, totalità e particolarità, eterno e contingente, plurale e singolare, mostrando ed insieme celando continuamente la propria ambivalenza costitutiva, la propria resistenza a convergere in una formulazione organica e definitoria.

Nel momento in cui la Giustizia perde la propria sacralità per scoprire la non trasparenza delle sue ragioni e l'imperscrutabilità della sua origine, essa sarà definitivamente consegnata nelle mani dell'uomo, nel tentativo di ricreare un ordine auto-sostitutivo della stessa. La portata del passaggio è enorme e sarà il linguaggio stesso a mostrarcelo, incorporando definitivamente la giustizia nella pratica giusta del diritto, operando cioè uno slittamento significativo da una forma di pensiero mitico-religiosa ad una di tipo logico-formale.

Nonostante però la giustizia si ritrovi a parlare linguaggi differenti, quello positivo, convenzionale del comando della Legge e quello meta-positivo ed intrasparente della sostanza della *dike*, essa in qualche modo rifugge la propria descrizione in chiave di semplice opposizione. Al contrario, attenendo contemporaneamente sia alle regioni dell'essere che a quelle dell'esplicarsi fenomenico, alimenta tra le sue due principali derivazioni, quella sostanziale e quella formale, un interminabile rapporto che potremmo definire di *complicità rivale*. Tutto questo perché alla base della giustizia risiede qualcosa di più di una semplice contrapposizione dialettica, qualcosa che un pensiero strettamente razionale difficilmente è in grado di cogliere. Da qui la decisione di affrontare il tema delle differenze interne della giustizia sotto un profilo aporetico¹, attraverso cioè un pensiero capace di contemplare le paradossalità e di mantenere insieme quelle opposizioni ed ambivalenze costitutive che meglio si approssimano alla vera essenza della sua descrizione, rendendo visibili eccedenze di senso altrimenti difficilmente ponderabili.

L'unico modo per *rendere giustizia alla Giustizia* è assumere fino in fondo la sua aporia, ovvero il continuo rimando ed insieme la continua

¹ Il termine utilizzato da Aristotele è *diaporeo*, che compare per la prima volta nella *Fisica IV* (217 b) e sta a significare «una certa impossibilità o impraticabilità», che definisce in modo più stretto nei *Topici (Organon, VI 6, 145 b2)* come una «uguaglianza di ragionamenti contrapposti». Cfr. ARISTOTELE, *Organon*, Adelphi, Milano 2003.

differenza tra idea di giustizia e formalizzazione procedurale della stessa. La complicità rivale tra giustizia e non giustizia ci spinge perciò, contrariamente a quanto proposto da Jacques Derrida², a riferirci ad essa come alla prima originaria singolare aporia. È questa ad intessere l'ordito della giustizia, connettendo l'unitarietà e le frammentazioni in una lotta ineliminabile, in cui l'incessante trasmutare degli elementi tra una dimensione e l'altra, impedisce di decidersi in modo categorico a favore di uno dei due termini dell'opposizione. Ovviamente dalla originaria aporia si dirameranno successivamente le ulteriori declinazioni al plurale (aporie) della stessa, ovvero le ulteriori differenze interne a cui il discorso sulla Giustizia conduce.

Eppure sarà proprio nel cuore segreto della prima aporia che si nasconderà una quota di indescrivibilità della giustizia, la sua effettiva impossibilità di essere al di fuori delle oscillazioni, dei rimandi e delle separazioni tra giustizia e non giustizia. Solo questo rapporto non pacificato, soggetto a continui riaggiustamenti, a decisioni di una Legge inaccessibile e a sovversioni di una giustizia indescrivibile, svela una celata radice comune, una traccia incancellabile capace di trattenere fortemente saldata una doppia dismisura.

Da un lato la inappropriabilità della Giustizia da parte dell'uomo, limitato, frenato ma memore di un desiderio di Giustizia interminabile. Dall'altra l'impossibilità di esercitare la Giustizia se non a patto di trasformarla ed incorporarla nella propria finitezza e di farla così oggetto di *misura* per edificare le proprie città³. Nelle disomogeneità che continuano a parlare tali ambivalenze risiede il mistero dell'eccedenza di senso di un *logos* che nessun passaggio semantico, elaborazione filosofico-politica

² Jacques Derrida, riferendosi alla parola aporia la definisce «stanca di filosofia e di logica», talmente abusata ed inflazionata da non significare praticamente più nulla, eppure per la particolare prospettiva che propone, cederà anche egli al suo utilizzo, anche se solo alla forma plurale. «Ho ceduto a questa parola aporie, al plurale, senza sapere propriamente dove andassi e se sarebbe successo [*se passerait*] qualcosa». J. DERRIDA, *Aporie, Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, Bompiani, Milano 1999, pp. 12-13.

³ Aristotele ha sempre visto nel senso della misura il criterio dell'ordine e della bellezza. La misura infatti è anche limite, *kosmos*, tipica manifestazione della natura in cui rifugge la legge divina. Per questo la *polis* ideale non può che elevare la *medietas* a criterio costruttivo-architettonico delle città. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, Libro VII cap. 4-7, Laterza, Roma-Bari 1988. Nella cultura greca 'le mura' delle città erano legate al pensiero politico. Cfr. ERACLITO, fr. 43 «Gli uomini devono combattere per la legge come per le mura della città».

o strumentalizzazione socio-giuridica saranno in grado di cancellare. Tracce nascoste ma non eliminate si trovano proprio negli spazi lasciati aperti da quei processi di svuotamento, neutralizzazione e metamorfosi di un concetto tanto forte e complesso da trattenere ancora oggi una possibilità di persistenza del senso. Tutto si regge però su una semplice possibilità, sul tentativo continuo di non appiattire, come spesso il pensiero ha fatto, ma rianimare l'aporetica di fondo.

Metamorfosi e dissoluzioni

Per riscoprire tutta la complessità e ricchezza nascoste nella Giustizia, si dovrà procedere a ritroso, fin dal suo esordio, fino al limite estremo della sua perdita di unità. Folgorante in tal senso il Detto di Anassimandro, secondo cui «Principio degli enti è l'infinito [...], dove infatti essi hanno origine, ivi hanno anche la fine secondo necessità: poiché essi pagano l'un l'altro il fio dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»⁴.

Da subito è visibile il legame tra ontologia e giustizia. Gli enti, generandosi come il prodotto di una separazione dall'*apeiron* infinito perfetto, si macchiano di una colpa originaria, non visibile, *aphanes*, che riguarda l'esistenza stessa. Quest'ultima diviene così il luogo in cui si coniugano *dike* e *adikia*, contrapposti ineludibilmente e reciprocamente dipendenti. Si scopre perciò la paradossalità nel cuore segreto della giustizia terrena, che non sarà mai priva di ingiustizia, che parlerà di una giustizia relativa, dispersa secondo l'ordine del tempo, che esiste solo in quanto esiste l'ingiustizia. Tutto ciò si rifletterà tragicamente su ogni singola esistenza che, segnata da un limite (*peras*), da una contrapposizione all'*apeiron*, annulla pertanto la distinzione tra vite giuste e vite ingiuste. Il compito infinito del vivente sarà perciò quello di tentare di ripagare una colpa in se stessa incancellabile, di sanare l'ingiustizia con la giustizia, tentando una ri-composizione all'interno della quale però

⁴ ANASSIMANDRO, fr. 1. Esistendo però di tale frammento una pluralità di traduzioni differenti, si ritiene corretto riportare la trascrizione originale in greco, giunta a noi attraverso il *De Physica* (24,13) di Simplicio, commentario della *Fisica* di Aristotele: «ἐξ ὧν δέ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τοῦ χρεῶν • δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν».

ormai non potrà più sparire l'ambivalenza della contrapposizione.

Siamo nel centro nevralgico della aporia, in cui «l'*archè* del principio è anche *arche* del comando che fonda la giustizia e che obbliga a ripagare la colpa»⁵.

Esisterà sempre un dislivello costitutivo tra il vero principio di tutte le cose e le cose stesse. Da una parte l'uomo soggetto alla legge del tempo e della necessità, contrapposto ad una provenienza indicibile che Anassimandro aveva chiamato *Apeiron*, Infinito. Dall'altra la Giustizia, contesa (*erin*) tra una dimensione sovrumana e una umana, tra una Legge eterna (*dike*) che prende l'avvio dal codice arcaico (*nomos*), e una legge contingente che parla ed agisce nella temporalità, così come tra la sovranità della legge e il carattere umano della politica⁶. Come dire che a fronte della relatività particolare dell'uomo esposto al tempo vi si opponesse la perennità di un *logos* che fa da modello, ma pronto a diventare elemento di dialettica, indebolendo in tal modo l'unità iniziale e costringendo la giustizia a ricomporsi attraverso una regola di giustizia.

La voce della giustizia divina si assottiglierà, sembrerà sempre più lontana, tanto che per essere di nuovo ascoltata dovrà confluire nella legge umana, dovrà cioè mostrarsi e «mostrare ciò che deve essere con una autorità di parola»⁷. Questo il punto di snodo, la strada di non ritorno, la vera traduzione della giustizia divina in giustizia terrena e al contempo il suo tradimento. Il rimedio contro l'impraticabilità della Giustizia sarà affidato ad un atto di parola, alla pronuncia di una decisione contingente in cui «l'uomo è misura di tutte le cose, delle cose che

⁵ E. RESTA, *Diritto vivente*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 24-25.

⁶ Il punto di partenza di tale opposizione si ritrova nel raffronto tra due modi del tutto speculari di interpretare la legge che si svilupparono nella Grecia del V sec. a.C. Da un lato il pensiero di Pindaro secondo il quale l'uomo sarebbe privato del potere di decidere ciò che è legge restituendo questa ultima ad un mondo incorruttibile, intangibile. Al *nomos* è conferito un valore quasi universale, imperituro e perfetto. Viene così sottratto alla contingenza umana e alla sua inevitabile defettibilità. Dall'altro il pensiero di Protagora che sottrae il *nomos* alla perfezione consegnandolo al relativismo umano. L'uomo è misura di tutte le cose.

⁷ Emile Benveniste fa notare, nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, che la stessa radice etimologica di *dike* nasconde un preciso rapporto con il linguaggio. L'autore fa infatti discendere **deik-* dalla forma verbale *deiknumi*, traducibile non con dire ma con *mostrare*. Cfr. E. BENVENISTE, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* II, *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 2001.

sono in quanto sono e delle cose che sono in quanto non sono»⁸.

Sarà poi il pensiero latino a formalizzare la definitiva traduzione di *dike* in *ius*, accelerando irrimediabilmente il processo di metamorfosi della Giustizia. Essa si ritroverà svuotata della sua stessa potenza, incapace di ridurre lo spazio insanabile tra il giusto e l'ingiusto. Per poter governare gli uomini dovrà parlare ancora in nome di un'autorità superiore; per farlo si servirà del linguaggio, convergendo in una forma discorsiva ritualizzata il potere di dire il diritto, di pronunciare le impossibili decisioni di uomini su altri uomini. L'antico *logos*, prima assunto come principio cosmico divino, dovrà ora incorporarsi nella semantica rilevante del diritto, ovvero in parole frutto di una razionalizzazione convenzionale ad alto carattere performativo.

L'incarnazione linguistica della Giustizia nel suo *alter ego* formale, più che una possibilità risulta una cosciente necessità, rappresentando cioè il vero rimedio contro l'impraticabilità, contro un operare incontrollato ed imprevedibile altrimenti non governabile dall'uomo. Questi supplisce alla indecidibilità tra posizioni ugualmente valide con il suo prescrivere attraverso forme di regolarità e conformità, esattamente come all'impraticabilità della Giustizia con un discorso *circa la giustizia*.

Da questo momento in poi avviene una sorta di tribunalizzazione della giustizia, ritualizzata forzatamente dentro gli spazi del diritto e tradotta nelle sue parole. Il diritto infatti utilizza il linguaggio come mezzo di 'mistificazione' e di riduzione dell'eccedenza, decidendo, attraverso procedimenti autopoietici, di piegare la realtà alla performatività delle parole pronunciate e di rendere vero solo ciò che stabilisce essere tale. Ma il tentativo di mistificare l'inconoscibilità della giustizia e l'infondatezza di un sistema che parla al posto della giustizia non cancella le tracce dell'originaria aporia. Perché per quanto il diritto possa operare procedimenti di traduzione della giustizia, non riuscirà mai a contenerla nel proprio linguaggio, finendo solo per dissolverla nella legalità appunto, «nell'incidere efficace delle operazioni sistemiche della contingenza»⁹.

L'incorporazione della Giustizia nella giustizia formale appare una operazione necessaria ed al contempo impossibile, come ogni traduzione

⁸ Protagora fr.1, in PLATONE, *Teeteto*, (152), Laterza, Roma-Bari 1999.

⁹ B. ROMANO, *Sulla trasformazione della terzietà giuridica. Sette domande al giurista e al filosofo*, Giappichelli, Torino 2006, p. 23.

linguistica rivela. Esiste un mistero nel *logos*, una certa quota di incapacità di porre ad espressione la conoscibilità. «Il linguaggio è [...] un dire qualcosa-su-qualcosa; sempre dunque pre-supponente ed oggettivante»¹⁰. Il linguaggio infatti è presupponente ed oggettivante nei confronti dell'essere, esattamente come il diritto lo è nei confronti della giustizia. Si sviluppa un' aporia alla base di ogni congiuntura tra parlato e scritto, così come tra giustizia e diritto, capace di trattenere ed al contempo disperdere quote di senso.

«La struttura presupponente del linguaggio è la struttura della tradizione, noi presupponiamo e tradiamo (nel senso etimologico e nel senso comune della parola) la cosa stessa del linguaggio, perché il linguaggio possa portare su qualcosa (*kata-tinos*)»¹¹.

Continua ancora oggi a vibrare la Giustizia, in bilico tra il dire e procedere del diritto ed una inafferrabilità originaria che nessun linguaggio potrà trattenere. Al di là infatti della metamorfosi della Giustizia in *astratta formalizzazione sistemica*, esiste sempre un mancato fondamento, un non detto che il sistema del diritto contiene ma non esplicita.

Permane una dimensione teologica, metafisica mai sopita, ma al contrario alla base del diritto moderno, che necessiterà di essere incarnata in altro, senza peraltro smettere di essere presente. Vivrà perciò nascosta e disseminata, anche nel più razionale e formale dei sistemi, una tensione non pacificabile tra l'impossibilità di dire fino in fondo con le parole che cosa sia giusto ed il non sapere e non conoscere l'indicibile a cui si tende. In altre parole nelle fondamenta del diritto, inteso come sistema che governa la giustizia legale, si arresta uno scarto indicibile che attiene alla Giustizia e che nessun segno può trattenere. Sotterranea e nascosta continua a vivere l'eccedenza di senso che descrive il passaggio tra la voce ed il segno, così come tra la giustizia ed il diritto. Perché in fondo la giustizia, nella sua dimensione più piena, è realmente irriducibile alla semplice proposizione linguistica logico-scientifica, di cui peraltro il diritto si serve.

¹⁰ G. AGAMBEN, *La stessa cosa*, in *Di-segno. La giustizia nel discorso*, G. DALMASSO (a cura di) Jaka Book, Milano 1984, p. 5.

¹¹ *Ivi*, p. 9.

Eppure proprio questo limite, questo inciampo della scrittura che dovrebbe permettere alla giustizia di proteggersi e non essere del tutto esauterata dalle leggi, oggi sembra non essere più in grado di farlo. Dal moderno in poi sembra essersi compiuto un ulteriore passo verso la depauperazione della giustizia, fino al suo completo smarrimento. Nel diritto si è infatti cristallizzato l'esito di una traduzione imperfetta¹², che rischia di continuo la totale neutralizzazione del senso della giustizia e la sua definitiva proceduralizzazione. Per cui la pratica discorsiva che dovrebbe parlare in nome della giustizia, finisce per essere lo strumento della sua stessa dispersione, l'indebolimento di una eccedenza dentro le strette maglie della formalità. Questo il rischio maggiore del sistema giuridico che, seppur necessariamente basato sulla differenza da elementi estranei al proprio linguaggio, disattivando il rapporto dei complici rivali diritto e giustizia, si trasforma in una legalità monologante.

Abusata, oltraggiata e resa immune da qualsiasi trasporto, la Giustizia ha subito nel tempo le conseguenze di una metamorfosi continua, fino però ad assurgere ad uno stato di completa neutralità. Aver infatti consegnato la Giustizia ai sistemi autopoietici posti in essere dall'uomo segna definitivamente la sua frammentazione, finendo prima per confondere e poi alla fine per erodere la Giustizia in favore di un Diritto che sia *ordine auto-sostitutivo della Giustizia stessa*.

Esperibilità

La crisi della modernità è leggibile attraverso la crisi della giustizia che, accrescendo l'utilizzo della razionalità strumentale non realizza affatto libertà ma genera al contrario incertezza circa la visione del sé e la propria posizione nel mondo. Il soggetto forte lascia il posto ad una

¹² «Questo nocciolo essenziale si potrebbe definire come ciò che – in una traduzione – non è a sua volta traducibile. Si tolga cioè, da una traduzione, tutto ciò che in essa è comunicazione, e lo si traduca, e resterà tuttavia, intatto e intangibile, ciò a cui mirava il lavoro del vero traduttore. E ciò non si lascia trasferire a sua volta come il verbo poetico dell'originale, poiché il rapporto del contenuto alla lingua è affatto diverso nell'originale e nella traduzione». (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 45-46 in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995).

identità frammentaria e nomade, incapace di esercitare virtù etiche né tanto meno politiche. La nostra epoca è figlia di un sistema che ha reso ogni elemento regola normativamente prevista, che ha piegato il *logos* al proprio linguaggio performativo, che ha incorporato la Giustizia dentro una procedura.

L'ulteriore abbandono dell'etica e di ragioni sufficientemente capaci di sorreggere le sfide che l'uomo è stato ed è costretto ad affrontare, confluiscono in richieste di tipo prettamente normativo, per cui in fondo incapaci di rispondere pienamente alla richiesta della giustizia. In una società che ha volontariamente spostato il proprio asse portante sull'individualismo e sui bisogni economico-utilitaristici, che ha dimenticato la responsabilità e la con-divisione di uno spazio comune, sarebbe opportuno interrogarsi su cosa sia la giustizia e se essa sia divenuta solo un procedimento giuridico o se al contrario risulti ancora possibile dar vita a quella eccedenza di senso che in essa permane.

La storia stessa ci ha dimostrato che ricorrere esclusivamente al presidio delle norme per arginare l'ingiustizia e la complessità del mondo, non solo non ha risolto il problema, ma ha appiattito l'eccedenza virtuosa del desiderio di giustizia dentro un sistema puramente procedurale. L'inflazione legislativa interna ai singoli Stati, così come il crescente numero di Dichiarazioni e Convenzioni internazionali, dirette troppo spesso alla sola proclamazione di diritti senza alcuna aspirazione a rendere effettiva la radicale domanda di giustizia, ne sono la pratica dimostrazione. Gli esiti saranno paradossali. Non solo ci si troverà esposti ad un sistema, come quello del diritto, che prescrive ciò che la realtà stessa interdice ed interdice ciò che nella realtà pare prescritto come naturale. Ma soprattutto si configureranno situazioni per cui leggi ingiuste vivranno protette dalla loro legittimità, così come atti dichiarati legittimi continueranno ad essere comunque ingiusti.

Risulta chiara la differenza tra ordini che non possono e non devono essere omologati, ma che al contempo lasciati isolati, non sono in grado di rispondere a quella istanza di giustizia che il nostro tempo reclama. La difficoltà consiste in un disaccordo strutturale tra l'eccedenza dell'idea di giustizia ed il suo inevitabile istituirsi in regole e procedure. Se infatti la vera giustizia sembra possibile proprio perché indipendente

da reciprocità ed obligatorietà, dall'altra la necessità che sia concretamente convertibile non cancella, ma al contrario pone in primo piano, la rilevanza del diritto. Non si tratta infatti di voler confondere piani differenti, che necessariamente devono rimanere eterogenei, quanto di capire come poter rianimare l'antica complessa Giustizia ormai sopita, come riattivare quella aporia in grado di elevare la giustizia oltre la propria definibilità. Essa davanti ai nostri occhi ha compiuto l'ulteriore passo, forse il più drammatico nella storia della sua dissipazione, rendendo non solo incomunicabili, ma addirittura confliggenti i diversi ordini che la compongono.

A fronte infatti di un sistema altamente formalizzato, basato su prescrizioni regolate e codificate, di un dispositivo stabilizzabile, statutario e calcolabile, vive la «Giustizia infinita, incalcolabile, ribelle alla regola, estranea alla simmetria, eterogenea ed eterotropa»¹³, sempre più soffocata dall'imperiosità di una razionalità dominante.

L'appiattimento dovuto alla netta separazione tra Giustizia e Diritto, la perdita del loro rapporto di complicità rivale, rende entrambe le forme degenerate e sterili, impedendo così alla giustizia di oltrepassare i limiti del già posto dal sistema giuridico e al diritto di rianimare il senso della sua stessa creazione. Se risulta sufficientemente chiaro che non si possa cancellare la possibilità del diritto di rendere effettiva l'imprevedibilità della giustizia, così come non si possa relegare il desiderio di giustizia alla pura legalità, maggiormente complessa risulta l'operazione di riattivazione di una certa relazionalità tra gli stessi.

Il fatto che esista il Diritto e che debba necessariamente strutturarsi come differente rispetto all'etica, alla religione, alla morale, non significa necessariamente che tali aspetti debbano essere del tutto estromessi dal discorso pubblico. Al contrario, a fronte dell'insuccesso delle moderne logiche rimediali, basate sul continuo ricorso alla legificazione come unico modo per rispondere alle ingiustizie, si dovrebbe forse provare una strada diversa. Se la giustizia legale e la sua formulazione ad opera dei sistemi giuridici è infatti apparsa manchevole, insufficiente e se una dimensione altra pare persistere, anche se nascostamente

¹³ Cfr. DERRIDA, *Forza di legge*, cit. p. 73.

fuori dai parametri delle regole e dei calcoli economico-giuridici, ci dovremmo chiedere se sia possibile oggi ri-descrivere la relazione giustizia-diritto. Nello specifico se questi due aporetici aspetti della antica Giustizia siano stati, ad opera di un processo inverso a quello iniziale, riassorbiti nell'unica giustizia legale, o se quote di giustizia altra siano ancora rintracciabili proprio nelle maglie nascoste del discorso politico.

Ad oggi, dove tutto appare appiattito su un'unica dimensione formale, la complessità originaria della Giustizia sembra essersi dissipata in un debole segno senza più voce. L'unico modo per salvare la possibilità della sua eccedenza, consisterebbe nel fare giustizia delle parole, nel rendere cioè giustizia a quella aporia originaria, ancora carica di significati ambivalenti.

Il segreto della giustizia è sempre rimasto nascosto nelle sue parole, nella loro possibilità di elevarsi oltre una portata logico-linguistica, alla ricerca di un non detto di natura etica, prima ancora che politica. L'eccedenza di senso che nessuna scrittura può trattenere, si riflette nella Giustizia che duplica la propria portata nella inaccessibilità della legge scritta. Esiste sempre un'ulteriorità, un elemento nascosto ma non cancellato che rompe gli argini della pura razionalità, in grado cioè di narrare un modo nuovo di osservare il mondo, un nuovo modo per aprire possibilità all'eccedenza di senso. La parola cela in se stessa quella ambivalenza che vogliamo ricercare nella giustizia, quel rapporto cioè tra le possibilità finite del testo normativo ed il loro indicare in direzione dei possibili.

Siamo giunti nel cuore del discorso, scoprendo che una certa possibilità di esperire la giustizia sia ancora possibile, a patto che di essa si rianimi proprio quella eccedenza di significato che per troppo tempo non è stata oggetto di narrazione. Per questo fare esperienza della giustizia è in un certo senso fare esperienza dell'aporia, mostrare cioè che i continui e costitutivi rimandi tra dimensioni differenti, i paradossi e le indecidibilità, non rappresentano un limite alla sua proponibilità, ma al contrario l'unica *chance* per poter avverarsi. L'approccio aporetico ancora una volta indica alla giustizia la strada, la possibilità di procedere oltre l'unica forma in cui è stata imprigionata, per poter liberare, scardinando ogni garanzia circa la previsione, circa il risultato, quella dimensione altra, solo apparentemente inconciliabile. Essa vive infatti,

come un'aporia interminabile¹⁴, come un desiderio di giustizia inarrestabile ed una tensione coscienziale incalcolabile, oltre la contrapposizione tra l'imperatività del diritto e l'umanità del sentimento di giustizia.

Si dovrà perciò trovare un modo nuovo di osservare il rapporto tra diritto e giustizia, capace di oltrepassare l'orizzonte chiuso del formalismo e arginare l'aridità di un pensiero esclusivamente razionale. Esiste infatti una possibilità di de-costruire l'approccio dialettico delle ragioni contrapposte, di uscire, nel nostro caso, dalla netta contrapposizione di diritto e giustizia. Si tratterebbe semplicemente di sospendere il già pensato e operare con un moto rivoluzionario, un cambiamento di paradigma. Il termine rivoluzione si mostra capace di condensare non solo l'idea di un rovesciamento radicale dell'ordine politico-istituzionale costituito, ma anche lo spostamento dell'asse di osservazione del reale. «Una rivoluzione non si programma[...] ed eccede ogni orizzonte possibile, ogni orizzonte del possibile. E dunque della potenza del potere»¹⁵.

La rivoluzione perciò è in grado di muoversi contro il sistema di norme dominanti, oltrepassando l'orizzonte del già regolato. Ed è proprio qui, oltre il limite, oltre il campo del formalmente previsto che l'aporia della giustizia può rianimarsi, illuminando quella parte di sé troppo a lungo taciuta. Affinché la giustizia si possa fare avanti¹⁶, possa cioè a-venire, la razionalità del pensiero calcolante dovrà fare un passo indietro. Se partiamo dal presupposto che la stessa aporia della giustizia, pur rendendo impossibile la sua definizione ed imprevedibile il suo accadere, in un certo senso accade, si dà, comprendiamo come il discorso sulla giustizia non debba rimanere esclusivamente una questione teorica, ma possa concretamente avverarsi.

Tutto ciò però dipenderà dalla possibilità che siano lasciati aperti spazi non codificati, che cioè la sua natura eccedente non sia di nuovo rinchiusa in un sistema calcolante e limitante. Il rischio è sempre possibile coincidendo, nella stessa natura della Giustizia, il suo punto di forza e la sua debolezza. La possibilità infinita del suo effetto dirompente si scontra con la

¹⁴ Cfr. C. DOVOLICH, *Derrida di fronte alla questione etica*, in (a cura di) C. Di Marco, *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999, p. 66.

¹⁵ J. DERRIDA, E. ROUDINESCO, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 119.

¹⁶ *Ivi*, p. 16.

debolezza della sua imprevedibilità pericolosamente soggetta alla rapace autorità e violenza amministrata che il diritto nel tempo ha acquisito. Quest'ultimo infatti, incapace di descrivere la giustizia, opera sempre spostamenti semantici, tentando di riportare ogni decisione sulla logica delle equivalenze. Per questo sarà necessaria una continua operazione di compatibilità ermeneutica tra la pragmatica linguistica ed il senso che dal testo normativo può innalzarsi.

Perché il nuovo approccio possa consegnare una possibilità all'esperirsi della giustizia, la rivoluzione non potrà avvenire una volta soltanto. Essa dovrà costantemente riaccadere, operare cioè una riapertura alla possibilità della sostanza oltre il proprio fondamento formale, ponendo in essere un interminabile processo di ri-affermazione. Ogni volta che un nuovo sentire reinterpreti il già dato esso potrà risuonare oltre il singolo evento, oltre il singolo individuo, nel luogo comune dell'umanità. L'uomo in fondo ha radicato in se stesso un desiderio di giustizia, che non si esaurisce nella singola posizione, ma eccede se stesso per aprirsi all'altro¹⁷.

La vera Giustizia risveglia l'eco di una comunità perduta, chiamando perciò in causa una nuova presa di coscienza, l'abbandono delle posizioni egoistiche e la riattivazione di un senso profondo di responsabilità, personale prima, politico poi. I tempi inquieti che viviamo ci spingono non solo a modificare il nostro modo di osservare il mondo, ma anche a farci carico di ciò che deve avvenire, come di una promessa fatta all'umanità intera.

La tensione ineliminabile alla riaffermazione della giustizia potrà infatti sviluppare la propria portata sovversiva nel momento in cui rientrerà nel discorso pubblico e nelle pratiche sociali. Solo nel momento in cui il diritto, nato per tutelare gli stessi soggetti ad esso sottoposti, smetterà di prendere il sopravvento e governare *al posto*, invece che *per conto*, degli individui, tornerà ad essere possibile parlare di una Giustizia che vada oltre le forme in cui è stata rinchiusa, che travalichi

¹⁷ «L'uomo è sottomesso alla forza e desidera la giustizia, è sottomesso alla necessità e desidera il bene. E poiché non è soltanto il corpo che è così sottomesso, ma anche tutti i suoi pensieri, l'essere stesso dell'uomo consiste nell'essere teso verso il bene» (S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 2015, p. 225).

le culture e le epoche e che sia in grado di parlare dell'umanità come di una comunità di giustizia. Perché per essere, la Giustizia, dovrà essere esperibile, concreta e capace di mantenersi eccedenza rispetto ai sistemi che la governano, la descrivono e la regolano.

Conclusioni

Il tentativo di ricomporre la Giustizia con il Diritto prevede come condizione per la sua proponibilità la consapevolezza che un certo grado di paradossalità vada comunque contemplato e che lo scarto tra i due incommensurabili non possa mai essere del tutto cancellato. Paul Ricœur è chiaro al riguardo, non si possono eliminare i contrasti tra due logiche antinomiche come quelle della sovrabbondanza e quella dell'equivalenza, tra le quali anzi permane una segreta discordanza. Eppure siamo certi che una possibile mediazione tra questi due ordini possa ancora avverarsi, a condizione però che non ci si arresti a livello concettuale ma ci si spinga, come lo stesso Paul Ricœur suggerisce, a trasporre il giudizio morale in situazione¹⁸. Perché una vera istanza di giustizia per se stessi e per il prossimo non può rimanere una questione puramente teorica ma dovrà sempre riflettersi sul piano pratico e sviluppare così la propria portata sovversiva, rientrando rinnovata e rianimata tanto nel discorso pubblico che nelle pratiche sociali.

Perché l'amore e la giustizia, ciascuna a proprio modo, si rivolgono all'azione: l'uno e l'altra la rivendicano e forse proprio una costante dialettica tra le due sarebbe in grado di salvare entrambe da derive formalistiche o utopistiche. La logica dell'equivalenza infatti può ricevere dal confronto con la logica della sovrabbondanza quella capacità di elevarsi al di sopra delle sue perverse interpretazioni¹⁹ e la consapevolezza che esista altro al di là delle fredde distribuzioni e dei calcoli egoistici. Così come la logica della sovrabbondanza troverebbe nella giustizia l'impellenza dell'accadere. Tale evento, inatteso, impossibile ed allo stesso

¹⁸ «Solo nel giudizio morale in situazione questo equilibrio instabile può essere instaurato e favorito». (P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 44).

¹⁹ *Ivi*, p. 40.

tempo proprio per questo possibile, dipenderà primariamente dal singolo e dalla sua volontà di riscoprirsi in una dimensione coscienziale più ricca e profonda. L'idea della giustizia del singolo, in ostaggio di un sistema omologante e coercitivo, sarebbe infettata da ragioni altre che nulla hanno a che fare con il sentire umano, spontaneo ed esente da calcoli.

La Giustizia prima, onto-esistenziale, è sempre eccedente e ricomprende in sé le giustizie particolari ma liberandole dai limiti formali ed inverandole nel contesto esistenziale prima ancora che in quello politico, sociale, economico o giuridico. L'imperatività di qualunque diritto o regola si infrange davanti al tribunale della coscienza. Il sistema normativo non potrà mai sostituirsi alla cogenza di una contingenza fattuale, umana, viva. Sarà compito del pensiero critico quello di riposizionare gli elementi nella giusta consequenzialità. Prima e a prescindere dal diritto esiste l'inesauribile desiderio di giustizia dell'uomo, che dovrebbe informare di sé gli schemi meramente formali della giuridicità. Come dire che, una volta che il diritto sia stato creato, esso dovrà rispondere esclusivamente a se stesso, ovvero dovrà procedere secondo le regole preordinate e convenzionalmente stabilite dalla società di riferimento.

Eppure, il fatto che esista un diritto che abbia una sua non relazione con la parte etica, morale, religiosa dell'esistenza, non si traduce in una eliminazione totale di questi aspetti, a cui al contrario andrebbe affidato il compito di rivivificare il desiderio e la domanda di giustizia. Paradossale, ma non per tale motivo da cancellare, è perciò il legame che contemporaneamente unisce e necessariamente separa la giustizia dal diritto. Solo recuperando tale aporetica dimensione di impossibilità e possibilità di congiunzione si potrà sperare di riattivare l'amore e l'attenzione per la Giustizia prima. Solo recuperando lo scarto tra essere umani ed avere umanità, sarà possibile dar voce alla vera giustizia, quella per l'appunto condivisa. Perché in fondo senza apertura all'altro, senza la ricostruzione di un nuovo e disinteressato senso di responsabilità, non solo non sarà attuabile, ma neanche progettabile, una società più giusta. Solo conservando il disaggiustamento del tempo, assumendo fino in fondo i paradossi dell'indecidibile ed oltrepassando la chiusura utilitaristica dei propri egoistici interessi, sarà possibile fare esperienza dell'aporia, ovvero si potrà consegnare alla Giustizia la sua *chance*.

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.*

Fernanda Francesca Aversa

*Il pensiero narrativo e la consulenza filosofica.
Cosa può fare la filosofia riguardo alla violenza?*

Patrizia Nunnari

*Dall'antico mondo simbolico all'unilateralità psichica:
il recupero del «Sé» di C.G. Jung mediante la Trascendenza
Cosa può fare la filosofia riguardo alla violenza?*

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

Fernanda Francesca Aversa

Il pensiero narrativo e la consulenza filosofica. Cosa può fare la filosofia riguardo la violenza?

Abstract:

Object of our interest is Narrative Thought, characterized by an imaginative, intuitive and creative component; narrative thought is linked to the experience of man, located in time and in space, dealing with the countless vicissitudes of human intentions and, through a language, that leads person to a dialogue and a relationship both with himself and with the Other, modifying itself in a dialogical activity.

Key-words: Narrative; Autobiography; Care; Relationship; Suffering; Transformation

L'esperienza che passa di bocca in bocca è la fonte a cui hanno attinto tutti i narratori. E fra quelli che hanno messo per iscritto le loro storie, i più grandi sono proprio quelli la cui scrittura si distingue meno dalla voce degli infiniti narratori anonimi.

(W. Benjamin)

L'importanza della narrazione

La verità non ama mostrarsi spesso, ma preferisce farsi imitare approssimativamente da migliaia di storie. Quanto a lei, sta a guardare in disparte e si diverte. Chi la conosce bene lo sa¹.

Secondo Hillmann, la mente umana ha una base poetica fondata sulle storie di dèi e demoni e la vita stessa è narrazione in quanto storia. Non è l'uomo, quindi, che va curato, ma le immagini del suo ricordo, perché il modo in cui ci raccontiamo e immaginiamo la nostra storia influenza il corso della nostra vita. L'importanza del narrare, nella

¹S. NADOLNY, *Selim. Ovvero il dono della parola*, Garzanti, Milano, 1991, p. 340.



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

continua ridefinizione di un'identità e nella interpretazione del mondo, è strettamente legata, dunque, a una costante educazione alla capacità immaginativa. Tramite la narrazione, infatti, può avvenire la creazione di 'mondi possibili', si può organizzare e strutturare il mondo interiore, la vita raccontata e descritta viene come sottratta al caso, resta più compiuta e più vera, perché l'esperienza viene ri-descritta, ri-configurata in forma nuova.

Se pensiero logico e pensiero narrativo per Bruner sono forme di conoscenza complementari, tuttavia, il pensiero narrativo è una forma organizzativa della conoscenza più complessa di script e piani, utile per cogliere e memorizzare i significati molteplici della realtà umana. È una «coniugazione della realtà al congiuntivo», una riscrittura attraverso un atto linguistico e creativo mediante l'immaginazione e il linguaggio. Nel racconto i fatti non sono connessi secondo la logica causale, bensì secondo una logica diversa, narrativa, che prevede rapporti particolari fra due eventi, una logica intrinseca alle azioni umane e alle interazioni tra individui, che rappresenta gli eventi trasformandoli in oggetti di analisi e riflessione. Le narrazioni così prodotte risultano non vere, ma credibili: la verità non è sempre quella rappresentata dalla messa in scena della scrittura, perché non c'è la verità da scoprire, ma dei racconti di vita da valutare in base a criteri formali e pragmatici.

Benché la capacità evocativa e metaforica della narrazione generi ambiguità e indeterminatezza, tuttavia, è necessaria per rendere possibile una nuova lettura della realtà, poiché la creatività è proprio la capacità di guardare all'usuale in maniera inconsueta, di rompere con determinati modi di pensare e di vivere. Come ha ben sottolineato Ricoeur, metafora e racconto non danno una descrizione del mondo, ma una ri-descrizione che mette in evidenza una realtà inaccessibile, inespressa. Ed è la metafora a restituire il mondo in forma poetica. La conoscenza del mondo che passa attraverso di essa è caratterizzata, infatti, da soggettività e interrelazione tra finzione, narrazione e costruzione dell'identità personale.

Nel racconto ciò avviene tramite un intreccio, una *mimesis*, per cui raccontandosi il soggetto si costruisce, articola una trama, si riconosce in essa. Il significato del racconto dipende poi dagli interpretanti, dal punto di vista del narrante e del destinatario. In tale ottica, la narrazione

presenta in genere tre caratteristiche fondamentali, la presupposizione, la soggettivazione, la presenza di una pluralità di prospettive e ha una implicanza creativa, in quanto modalità che permette di comporre liberamente la realtà entro cui svilupparsi.

Chi scrive, esprime la propria forza creatrice raccontando la storia di sé come è ma anche come avrebbe potuto essere e quali esiti avrebbe avuto; pur nel rispetto del principio di coerenza, per riportare i frammenti all'unità nell'autobiografia o per scomporre il tutto nell'autoanalisi, si è, infatti, portati a inventare. Anche se chi narra non vuole mentire, realtà e finzione si fondono e il confine è difficile da delineare. Ed è appunto la scrittura che permette di andare oltre la soglia, di strappare la maschera che nasconde le emozioni, di cogliere connessioni non percepite.

Solo gli uomini (entità che occupano lo spazio simbolico) possono mentire presentando come falso quel che invece è vero². Per l'emersione della verità l'immaginazione svolge, allora, un ruolo fondamentale, poiché il contenuto narrativo è sì trasformato, ma per generare trasformazione in chi narra. Creatività e immaginazione, infatti, hanno a che fare con la struttura inventata e utilizzata per raccontare, per cui narrandosi vengono ripensati concetti, opinioni, valori, credenze, comportamenti che nel processo evolutivo permanente conducono a una trasformazione. Ogni volta si assume una nuova forma di sé, mai definitiva o uguale alla precedente, volta allo sviluppo pieno della persona, perché l'atto creativo rimescola, mette in relazione cose preesistenti, che si trovavano in contesti associativi separati.

In tale prospettiva, per opporre alla frammentazione, al conflitto, alla mancata integrazione, l'armonia, la dialettica tra forma e processo e l'estetica del cambiamento, è opportuno intervenire sulle strutture del racconto di sé più che sui contenuti, per destrutturare e ristrutturare, affinché alla qualità della propria narrazione corrisponda la qualità della propria forma soggettiva collocata in uno spazio e in un tempo.

Se la sofferenza scaturisce da una eccessiva identificazione con le proprie narrazioni personali, quelle sotto il dominio dell'Io, diventa necessaria una ri-narrazione della propria vita, cogliendone il tema individuale

²J. LACAN, *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 1972, p. 77.

dominante, per dare ad essa una coerenza narrativa. Ma poiché ci sono narrazioni più efficaci di altre e non è sufficiente un semplice narrarsi per promuovere un cambiamento, nel processo estetico-artistico di una relazione si dovranno usare gli stessi criteri selettivi e costruttivi che usa uno scrittore per produrre una storia, per aiutare il consultante a riscrivere la sua biografia.

Scrivere regala bellezza al costituirsi della propria forma, e quella capacità evocativa in grado di farci rivivere antiche fantasie, che si traduce in una specifica modalità di rappresentazione formale, coincide di fatto con una vera e propria 'ars poetica'. La scrittura funziona allora come una precisa modalità di riparazione nei confronti della sofferenza che ha innescato il bisogno di scrivere. Come ben indicato da Kafka: «La fermezza che mi dà il minimo scritto è indubitata e meravigliosa».

La bellezza di una forma che va oltre, aperta a possibilità infinite, dà, infatti, un'altra figurazione all'esistente, richiede la messa in gioco di un Io estetico-corporeo capace di dare una lettura estetica della realtà e soprattutto che abbia il desiderio di realizzare una forma bella di sé, attraverso un racconto che attesti la sua trasformazione. Un racconto a cui danno forma parole che esprimono l'ulteriore, l'indicibile: parole-metafore.

«L'edificio del tuo orgoglio deve essere abbattuto. Ed è un lavoro terribilmente duro da compiere. L'autoanalisi richiesta da un simile processo di abbattimento del proprio orgoglio è necessaria soltanto per essere una persona decente, ma anche un filosofo decente.

Chi non vuole discendere in se stesso, perché è troppo doloroso, costui rimane naturalmente alla superficie anche nello scrivere»³.

Se il linguaggio è la caratteristica fondamentale di una mente auto-cosciente, la scrittura è in grado di modificare gli stati interiori e l'organizzazione dei pensieri, ma è necessario che avvenga l'esplorazione di ciò che è nascosto dietro le difese per risvegliare il ricordo e il dolore ad esso annesso: allora, ciò che resta nascosto sotto la superficie della coscienza riemerge d'improvviso con un semplice racconto. E quello che raccontiamo è uno dei tanti modi di interpretare la realtà oggettiva.

³ L. WITTGENSTEIN, *Diari Segreti*, Laterza, Bari 2001, p. 11.

La realtà esterna, infatti, non si presenta come un dato oggettivo da riflettere nella mente, bensì come una stimolazione indistinta che viene mediata dalle narrazioni intrapersonali e intersoggettive. «Narrando si impone arbitrariamente un significato sul flusso della memoria, evidenziando alcune cause e trascurandone altre»⁴. L'identità, quindi, nasce da una continua e reiterata narrazione della propria storia.

In tale ottica, la narrazione ha la valenza di efficace strumento terapeutico che assume significato ermeneutico. Il consultante-ospite riscrive la sua biografia mediante criteri selettivi e costruttivi, di conseguenza gli indizi, le informazioni formulate in modo implicito relativi a sé e alla propria storia richiedono un 'attività di decifrazione. Scrivendo si costruisce, infatti, il proprio Sé come un testo dove fare aggiunte e correzioni, rivedendo le trame personali ogni volta che sopraggiungono eventi nuovi.

Tuttavia, è il contesto protetto della relazione che permette di esplorare aspetti ignoti di sé e di guadagnare l'accesso a tracce di esperienza non elaborate, le quali possono essere assimilate con il loro significato affettivo in direzione della crescita personale. Tramite la narrazione, i ricordi possono allora tornare alla mente con i dettagli salienti in modo involontario o rivissuti come scene intrusive. Si tratta del meccanismo detto *disclosure*, disvelamento di un evento di vita stressante.

In questi casi, è stato accertato il valore terapeutico della scrittura di sé, mediante una serie di esperimenti che hanno evidenziato significativi miglioramenti nei soggetti presi in esame, relativi allo stato fisico, nonché nelle relazioni interpersonali e nell'espressione del ruolo sociale. La desensibilizzazione sistematica immaginativa e il depotenziamento delle emozioni negative, producono una rielaborazione cognitiva e una condivisione benefica della sofferenza interiore. Gli effetti riparativi della scrittura di eventi traumatici produce cambiamenti cognitivi in senso evolutivo e un aumento della stima di sé. Ne è un esempio l'utilizzo dell'Interapy, che unisce l'uso di Internet e la scrittura strutturata, in cui l'abituazione⁵ alla memoria dell'evento traumatico,

⁴ J. BRUNER, *La mente a più dimensioni*, Laterza, Bari 1988, p. 35.

⁵ *Abituazione*: processo inibitorio che sopprime progressivamente la risposta dell'organismo al ripresentarsi dello stimolo. L'a. viene considerata una forma elementare di apprendimento, ancorché connessa a una diminuzione, o perdita, di attenzione e reattività in rapporto allo stimolo, piuttosto che all'acquisizione di nuove reazioni. Per un

la desensibilizzazione sistematica immaginativa e il depotenziamento delle emozioni negative, producono una rielaborazione cognitiva e una condivisione benefica della sofferenza interiore.

Gli esperimenti condotti da Pennebaker⁶ sulla *disclosure* hanno messo in rilievo l'incidenza negativa che l'inibizione di eventi traumatici esercita sul sistema immunitario e neurovegetativo, nonché a livello ormonale. I soggetti traumatizzati assegnati a gruppi sperimentali e di controllo, sollecitati a scrivere di eventi traumatici nel primo caso, e di eventi neutri nel secondo, hanno mostrato sensibili differenze nel miglioramento dell'umore e dello stato psicofisico: gli effetti benefici si sono rilevati soprattutto tra gli appartenenti al gruppo sperimentale. In essi la riorganizzazione dei pensieri e delle emozioni prodotta dalla traduzione del trauma in parole ha favorito un aumento del livello di consapevolezza e di espressività. È la narrazione completa dell'evento, intesa come costruzione significativa in cui pensieri ed emozioni sono riorganizzati attorno a un senso unico, che permette di fronteggiare situazioni dolorose ed elaborare una strategia efficace di 'coping' nella gestione attiva dei problemi.

Il *Linguistic Inquiry Word Count* è uno strumento di verifica che utilizza 70 categorie di parole, riferite a emozioni positive e negative, a cause e a spiegazioni degli eventi: è emerso che il miglioramento psicofisico dei soggetti esaminati è direttamente proporzionale all'aumentare delle parole inerenti a cause e spiegazioni o classificate come emozioni positive.

Se è vero che l'incapacità di narrare le proprie esperienze in modo coerente e costruttivo è una sorta di patologia narrativa, testimoniata da narrazioni impoverite e deficit di integrazione, è un linguaggio inadeguato allora a creare la patologia mentale? Se la narrazione è una scelta di attribuzione di significato, la psicopatologia si pone, dunque, come

inquadramento dell'a. ci si riconduce generalmente al fatto, noto, che le reazioni fisiologiche derivanti dal destarsi dei processi attentivi (riflessi d'orientamento) si manifestano, nell'uomo come negli animali, attraverso un movimento somatopsichico che comporta il volgersi degli organi recettori e del corpo verso la sorgente dello stimolo: si ha a. quando i neuroni dell'attenzione cessano di funzionare anche quando lo stimolo rimane invariato.

⁶ James Pennebaker ha inaugurato un filone di studi mirati a chiarire gli effetti della scrittura espressiva e i meccanismi psicologici e psicofisiologici che si attivano traducendo in parole traumi ed esperienze stressanti.

processo, e non come risultato di qualcosa immagazzinato nella memoria, un nucleo strutturale inadeguato.

In tale prospettiva, può, pertanto, rivelarsi efficace un percorso dialogico che operi sulle modalità espressive della persona, utilizzando la tecnica della scrittura come metodologia di esplorazione del sé, che produce nessi associativi e sviluppa consapevolezza, per giungere a una narrazione come possibilità di organizzazione mentale adeguata.

Un valido ausilio in questo senso è rappresentato dal diario che favorisce l'autoanalisi e il recupero della memoria, ponendosi come una sorta di interlocutore ideale per sciogliere nodi narrativi, causa di possibili disturbi psichici. È un parlare a se stessi, in cui viene, però, a mancare il destinatario reale e il *transfert* necessario per innescare la cura. Ad assumere la dimensione di destinatario sarà allora una sorta di Io ideale, che svolge il ruolo di mediatore, per cui ciò che è depositato nel diario viene proiettato all'esterno, verso un destinatario reale che possa garantire il *transfert* affettivo.

Nel setting terapeutico della *Gestalt*, l'uso della scrittura diaristica facilita l'emersione di più parti del sé inaccessibili e l'intervento del terapeuta favorisce la comunicazione tra di esse, per reintegrarle nel tutto e recuperare così l'armonia. Nel tribunale costituito dal mondo interiore, in qualche parte di sé si cerca di rintracciare l'avvocato difensore, capace di fornire autosostegno alla persona, in un dialogo ininterrotto tra accusa e difesa, in una continua riorganizzazione del sé. L'autoinganno che si serve di schemi difensivi e copioni narrativi abituali viene messo fuori gioco nel trattamento, che diviene il luogo ove si realizza la co-narrazione di nuove esperienze emozionali: il risultato sarà un riassetto dei confini tra passato e presente e un cambiamento dei resoconti autobiografici nel tempo.

«Nessun grido d'aiuto può essere più forte di quello di un uomo singolo. Oppure nessuno sconforto può essere più grande di quello in cui può trovarsi un singolo essere umano. Un uomo quindi può trovarsi in una situazione di bisogno estremo e aver bisogno di estremo aiuto»⁷.

Mnemosine è colei che nell'antichità era capace di liberare dall'oblio

⁷L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980, p. 92.

ogni mente, le si chiedeva di consentire all'anima di unirsi all'intelletto, disperdendo le tenebre della dimenticanza e insieme alle sue figlie, le nove Muse, le era affidato il compito di consolare, educare, migliorare l'anima umana. Secondo i Greci era lei ad avere inventato la parola: come si potrebbe, infatti, parlare, comunicare, pensare senza la Memoria? Archetipo dell'anima, Mnemosine ammonisce a non ripetere gli errori del passato e a trovare almeno un riscatto o una speranza per il futuro.

Tra le pratiche adottate nell'antichità, all'interno delle 'tecnologie del sé' di cui parla Foucault, volò a realizzare una trasformazione di se stessi e a conseguire saggezza, purezza, felicità, l'autobiografia si configura come una modalità di rielaborazione di tutta una vita, che instaura un altro ordine della memoria per rinegoziare il proprio passato e accedere a una dimensione di cura di sé.

La scrittura, quindi, è un invito a guardarsi allo specchio metaforico del foglio che si ha davanti, per trattenere qualcosa che scomparirebbe impoverendo chi scrive. Con essa si entra nel campo del limite, nella possibilità di darsi dei confini e va assunta comunque con ponderazione perché accende l'inquietudine.

Attraverso il dialogo con se stessi, il contatto con la propria interiorità, la scrittura assume il significato di esperienza meditativa che restituisce significato alla vita stessa. Non è un pensiero intimistico riferito al piacere di ritrovare ricordi perduti, piuttosto va intesa come cura di sé, nel senso greco di conoscenza e disciplina di se stessi per progredire e migliorarsi. Si desidera fissare la propria esperienza non solo per vincere la caducità dell'esistenza, ma anche per riflettere sul proprio vissuto, comprenderne il senso e ritrovare il proprio slancio vitale. Nell'auto-osservazione e nell'auto-riflessione traluce la forma che il soggetto si è dato e come ha costruito la sua vita tra incertezze, fratture, fraintendimenti. Poiché facilita l'emersione di più parti del sé del soggetto che scrive, 'un arcipelago di io mantenuti e perduti', la scrittura può dare un significato unitario a pezzi di mondo, allorché si propone la messa in dialogo delle diverse parti del sé del soggetto, allo scopo di organizzare una struttura di coerenza e continuità.

Tuttavia, perché la scrittura sia 'curativa' nel senso del 'prendersi cura di sé', o *epiméleia*, sono necessarie alcune condizioni, quelli che

Demetrio ha definito i ‘poteri analgesici’. Allorché emergono i ‘vissuti’, il rischio, infatti, è quello di ‘ammalarsi’ ancor più di inquietudine. E se la scrittura è una riparazione di quanto si è frantumato, affinché le parole scritte scioglano i grumi di tristezza, di pena, di angoscia, per creare uno spazio interiore di benessere e di cura, il progetto autobiografico deve porsi come auto-formativo, ossia consentire il distacco a livello mentale ed emozionale di ciò che viene scritto tramite il distanziamento creativo.

Dissolvenze, convivenze, ricomposizioni, invenzioni, spersonalizzazioni, i cosiddetti ‘poteri analgesici’, facilitano un esame moderato di ciò che è stato, trasformano eventi ed emozioni salienti, cosicché la sostanza della realtà, manipolata, diviene rappresentazione. Sguardo esterno, distacco, ironia, sdoppiamento salutare, ricordi trasfigurati che diventano appigli, l’uso della terza persona: queste le strategie ‘narrative’ per poter dire, pur rimanendo in parte se stessi, che si è stati anche altro da quello che si è e nel contempo distinguendosi, senza nessuna pretesa di fedeltà cronologica.

Nel passaggio dal primo al quinto dei poteri analgesici si assiste a una sorta di evoluzione del concetto di ‘cura’: inizialmente viene intesa come modalità preposta a conservare il soggetto, tramite il riconoscimento da parte di se stesso; nel completamento del processo, il concetto di ‘cura’ viene a porsi come senso di essere-nel-mondo, coscienza di esistere e di abitare la terra. L’approdo del percorso, grazie all’autodistanziamento e all’autotrascendenza e quindi al ritrovamento a posteriori, mediante il punto di vista esterno, degli altri e di se stessi, risveglia la passione per l’esistenza altrui e l’adesione a vivere il sentimento universale e sacro dell’umano, perché si è giunti durante il cammino a percepire e celebrare la vita come bagaglio, non come un fardello.

Con Susanne Langer possiamo concludere: «la distanza psichica è semplicemente l’esperienza di comprendere tramite un simbolo ciò che prima era inarticolato»⁸.

⁸ S.K. LANGER, *Filosofia in una nuova chiave*, Roma, Armando, 1972. Per Susanne Langer tutto ciò che ha carattere di segno, ma non di segnale, deve essere annoverato nell’ambito dei simboli. E allora saranno simboli le parole del linguaggio verbale o scritto – le parole ‘presentano’ un’idea. Presentando un’idea si connettono insieme formando una frase, un discorso. La nozione di simbolo può essere attinta dal linguaggio verbale o scritto – ma esempi tratti soltanto di qui implicherebbero secondo la Langer

Ma è davvero possibile dare un senso al mondo, e ordinare al suo interno le nostre azioni, partendo dall'esperienza della sua intrinseca irrazionalità?

Il carcere e la decentrazione

«Attraverso quali vie bisognerà tentare di rendere il mondo sensato?
Ossia definitivamente vittorioso sulla violenza?»⁹

(E. Weil)

Nella Sezione G12 maschile - Alta Sicurezza Rebibbia Nuovo Complesso

L'onnipresenza e la pervasività della violenza nella condizione umana è una fondamentale assunzione antropologica weilliana. L'essere-nel-mondo è essenzialmente un essere-nella-violenza. Ogni uomo è esposto non solo alla violenza della natura e degli altri uomini, ma anche alla violenza che scaturisce da se stesso. Nel concetto di violenza, secondo Weil, sono inclusi una varietà di fenomeni, aspetti, situazioni esistenziali, tutto ciò che impedisce all'uomo di godere pienamente di sé, della propria libertà e che genera come situazione emotiva fondamentale lo 'scontento'.

La violenza umana è ontologica, e le sue radici affondano nella negatività che costituisce l'animale ragionevole, nell'insoddisfazione che lo rende incapace di coincidere con se stesso, il cui essere è libertà e il cui senso va di continuo ricercato. L'esperienza ancora viva dei campi di concentramento e della soluzione finale, l'irruzione della violenza pura di Hitler e del nazismo nella storia umana, per Weil hanno significato il rifiuto del discorso coerente, della filosofia, la negazione radicale del

una indebita restrizione. Al simbolismo discorsivo, infatti, viene affiancato il simbolismo presentativo delle arti.

⁹ E. WEIL, *Logica della Filosofia*, Il Mulino, Bologna 1997. La Logica è un lungo e affascinante viaggio nell'autocoscienza dell'Occidente, alla ricerca di quelle strutture, le categorie, che ne costituiscono la 'grammatica universale'. Il confronto con Eric Weil è particolarmente prezioso perché il suo pensiero, pur radicato nell'orizzonte del *logos* greco, prende in considerazione 'la violenza pura', tematizza il rifiuto della ragione, identificando i limiti del *logos* stesso, pur non imprimendo al discorso alcuna connotazione scettica.

sensu e della ragione, la perdita dell'innocenza. Si può scegliere il male in quanto male, rimanendo uomini e il senso dell'uomo deve essere riconquistato, per sottrarlo alla violenza in noi e fuori di noi.

Quale radice negativa della filosofia, alla realtà tipicamente umana della violenza si oppone il discorso, in seguito a una scelta, non per necessità. Ma ciascun uomo non risponde all'appello della ragione sempre e in ogni caso, e il percorso verso la verità, quello che sul piano pratico Weil chiama *contentement*, viene meno. Se diamo per scontato che questo percorso sia sottoposto a una dialettica infinita e la verità si ponga sempre sotto forma di compito piuttosto che di risultato, potremmo trovarci dinanzi al riconoscimento che l'uomo è sempre animale razionale, o meglio che tutti gli uomini sono per natura ragionevoli, se non razionali.

Questo riconoscimento, specie se si concepisce l'orizzonte della verità come avente una natura essenzialmente pratico-morale, è però contrario a ogni umana esperienza. Perché l'uomo dovrebbe comprendere? Perché l'uomo dovrebbe essere ragionevole?

L'uomo, in altre parole, può essere ragionevole, ha facoltà di scegliere la ragione, ma anche di non sceglierla. Il problema filosofico per eccellenza è, per un filosofo ebreo nato in Germania come Weil, la comprensione della violenza. Tale tentativo è fortemente legato all'esigenza di stabilire, in modo filosoficamente fondato, se esiste la possibilità che l'uomo riesca a vivere facendone a meno. In altre parole, la comprensione della violenza, per Weil, corrisponde a uno stato di conoscenza filosofica e antropologica dell'uomo, tale da stabilire se, in virtù di un atto di volontà ragionevole, egli ha anche la possibilità di crearsi un mondo dove sia raggiungibile un certo grado di soddisfazione (*contentement*) per ciascuno, senza che questo comporti il sacrificio della soddisfazione, se non della vita, di nessuno.

Per Weil, da un punto di vista antropologico, la violenza è altrettanto umana della ragione e, in un certo senso, lo è persino di più, dal momento che rappresenta il substrato reale dell'esistenza, la sua essenza immediata, e che la stessa filosofia ha un senso solamente in contrapposizione a quest'essenza e all'idea della sua ineluttabilità.

La Logica mostra che il discorso filosofico può giungere alla coerenza,

a un punto dove cessa di produrre esso stesso violenza. Mostra che la dialettica delle categorie si conclude con un senso e una saggezza, che rappresentano una conquista filosofica irreversibile. Le categorie del senso e della saggezza mostrano, a loro volta, che all'uomo è accessibile un orizzonte di universalità, che esclude a priori l'esercizio della violenza, poiché questa diviene, nel discorso, disvalore assoluto, sempre che all'origine di tutto sia posta una volontà di senso piuttosto che una volontà di autoaffermazione violenta.

Modificare il segno della negatività umana, plasmare il desiderio individuale tramite una continua educazione alla ragione e quindi cercare il senso per mezzo del *logos*, del discorso ragionevole, è questo il significato della filosofia? Nella dimensione del discorso cercare la coerenza, l'analogo di ciò che è il *contentement* nella dimensione della vita. Nel linguaggio del filosofo, la vera ragione è quella che 'ritorna in se stessa', che vuole produrre una conversione nel modo di vedere se stessi, quell'attitudine che ricerca la saggezza come libertà dal desiderio.

«Così l'uomo del discorso, il filosofo, si libera di quel che può chiamarsi la sua cattiva coscienza: come sa che l'uomo può scegliere tra il discorso e la violenza, così sa che questa scelta è stata libera (il che significa che a ogni momento avrebbe potuto optare per la violenza, detto altrimenti per il silenzio) [...]»¹⁰.

L'azione che nell'orizzonte categoriale della filosofia di Eric Weil non concerne l'agire individuale, ma sempre l'agire collettivo, l'azione politica, costituisce il solo piano di una razionalità possibile per l'uomo. Questo perché la definizione classica dell'uomo, come 'animale razionale', subisce, nel quadro dell'antropologia weiliana, una lieve ma decisiva e fondamentale modifica.

La razionalità che determina l'essere umano non è né assoluta né definitiva, non è in grado di procedere in modo irreversibile oltre la violenza e l'arbitrio, ma si dà unicamente nei limiti della finitezza umana, rendendo al più l'uomo 'ragionevole', cioè capace di ragione, ma sempre all'interno di una condizione di mancanza e indigenza.

Il filosofare prima che un esercizio intellettuale si mostra come una

¹⁰ E. WEIL, *Logica della Filosofia*, cit., 83.

‘pratica’ umana e Weil ci mostra che il ‘discorso coerente’, i valori universali, ci sono senz’altro: tutto sta nel volerli realizzare, si tratta di dare una voce, di conferire una categoria, a coloro che già vivono concretamente nell’attitudine del senso e della saggezza, ma ancora non possiedono un linguaggio adeguato a rappresentarla agli altri.

L’uomo sceglie, e la sua scelta è libera, cioè assurda e irriducibile a qualsiasi discorso: che significa ciò, se non che l’uomo non è per essenza ragionevole, che non è per caso o ignoranza o circostanze storiche di qualsiasi specie che si oppone al discorso, ma per ciò che egli è, al fondo del suo essere, altro dal discorso, un essere che può volgersi contro il discorso, ma non è e non sarà mai discorso? L’uomo non è ragione e discorso, nel fondo del suo essere è ‘altro’ dal discorso: è libertà?

Si tratta di un rinnovamento del pensiero attraverso il passaggio dalla filosofia dell’essenza alla filosofia esperiente, che introduce un nuovo paradigma, il pluriverso, la scoperta della pluralità. La totalità del sistema non esiste più in modo oggettivo, ma soggettivo. Un sistema che non è un’architettura, bensì significa che ciascuna individualità è incline alla relazione verso tutte le altre individualità. È un ‘pensare altrimenti’, in cui l’essere significa rispondere nell’assunzione della responsabilità, ‘aver bisogno dell’altro’.

L’uomo, quando comincia a filosofare, lo fa sempre come membro di una comunità e il suo discorso sarà sempre, almeno in parte, il riflesso del linguaggio (e del discorso) della sua comunità. Se dunque per Weil la filosofia è «l’uomo che parla», il discorso *dell’individuo* (l’individuo, e solo l’individuo, è il soggetto autentico della filosofia, se la domanda è «chi parla?», «chi filosofa?»), è altrettanto vero che questo individuo non esiste e non può cogliersi che nella comunità cui appartiene, come «uomo tra gli uomini», come *intersoggettività*. Sotto questo aspetto, la filosofia non è esercizio della solitudine, ma impresa intersoggettiva e ricerca comune.

Il ciclo di incontri nella sezione G12, A.S. ha avuto avvio da una prima esigenza di riflessione sulla capacità dell’uomo di scegliere la traiettoria della propria vita: non è possibile accettare la consolatoria idea che esistono persone ‘cattive’ distinguibili da quelle ‘buone’, perché il male non è un’incursione momentanea in una realtà naturalmente orientata al

bene. Storici, filosofi e psicologi, che hanno tentato di spiegare il male nella storia e nella società hanno criticato la tendenza a sopravvalutare gli aspetti disposizionali delle personalità ‘cattive’, solide e identificabili, a vantaggio di una visione più complessa che considera il male come il risultato di un intreccio di più fattori riassumibili nella deresponsabilizzazione e attivati dal meccanismo della paura. La storia non offre garanzie: le atrocità commesse, anche se condannate dopo, possono ripresentarsi. Questo vale anche per le storie individuali.

Una domanda aperta: che cosa significa scegliere? Nella vita abbiamo spesso l'impressione di sentirci incastrati nelle situazioni che stiamo vivendo, a dispetto della nostra volontà o di ciò che avevamo desiderato. E nello stesso tempo sappiamo che in quelle situazioni indesiderate ci siamo capitati anche in virtù delle nostre scelte o delle nostre abitudini, facciamo cioè i conti con quell'aspetto tragico della vita, per cui riconosciamo che quanto ci è capitato non corrisponde alla nostra volontà, ma è anche il risultato delle nostre scelte.

Perché è difficile scegliere? Posso scegliere il mio destino? Qual è il limite della mia libertà? Che cosa significa essere autentici? Il Dialogo Socratico tra i partecipanti si è svolto in particolare su alcuni temi proposti e votati collegialmente: Sofferenza; Amicizia; Libertà; Virtù; Potere; Autenticità.

Un'analisi dei temi proposti, con particolare attenzione rivolta al significato delle parole, ha evidenziato una appartenenza di alcuni di essi a un medesimo campo semantico, riconducibile a un tema più generale quale è quello della Relazione.

Sul tema ‘Sofferenza’, la narrazione a turno di episodi esemplari relativi all'argomento prescelto, si è indirizzata a ricercare, comunitariamente, una risposta condivisa – per quanto aperta e problematica – a una domanda di tipo universale. Ogni racconto è seguito da una ‘parola’ o ‘espressione-chiave’ che ne sintetizza il contenuto. Stimolo iniziale è stata la lettura condivisa del seguente frammento:

«Nel campo della sofferenza *l'infelicità* è un dolore a parte, specifico, irriducibile. È una cosa ben diversa dalla semplice *sofferenza*. S'impadronisce dell'anima e la segna, fino in fondo, con un segno suo proprio, il segno della schiavitù. La schiavitù, così come era

nell'antica Roma, è soltanto la forma estrema dell'infelicità. Gli antichi, che conoscevano bene la questione, dicevano che un uomo perde la metà della propria anima il giorno in cui diventa schiavo»¹¹.

Giacomo: «Il dolore non va confuso con la sofferenza. Il dolore è passività, la sofferenza è attività. Soffrire vuol dire sopportare il dolore: non semplicemente subirlo, ma piuttosto elaborarlo, dargli una certa forma».

Giovanni C.: «Ciò vuol dire interrogarsi sul senso che il dolore può avere?».

Filippo: «Il primo passo è il portare a parola il dolore».

Francesca: «Ludwig Wittgenstein sostiene che il dolore sconvolge l'uomo come un evento sordo e muto ma egli attraverso il linguaggio può esprimere il dolore dandogli un senso e raggiungendo così un sollievo alla sofferenza. Ma l'espressione verbale del dolore sostituisce non descrive il grido? Il dolore, si dice, è universale. Ma è proprio vero che sia così? Nel dolore universale è di certo il danno – esempio: una malattia, un handicap –, non il modo in cui il danno è vissuto. Il dolore infatti costringe l'uomo a interrogarsi su di sé. Perché a me? Cosa ho fatto per meritare questo?»

Mario: «Abbiamo preso a soffrire nel momento stesso in cui abbiamo cominciato a vivere».

Juan: «Gli uomini infatti riescono a condividere la comune sofferenza, a farsene reciprocamente carico. Ed è anche giusto. Tuttavia nessuno è mai sostituibile nel suo dolore. Ognuno è chiamato a giocare la sua parte».

Francesca: «Il dolore produce una forte interrogazione su di sé. Che senso ha la vita, se io soffro? Se la vita è lo spazio in cui l'uomo deve realizzare le proprie possibilità, ecco, nel dolore che cosa si sperimenta?».

¹¹ S. WEIL, *L'Amore di Dio*, Borla, Roma 1979, p. 162.

Giuseppe P.: «Si sperimenta non solo il dolore vivo, ma la interruzione delle proprie possibilità. E allora ci si interroga: perché, che senso ha vivere?».

Francesca: «Allora nel dolore l'uomo diventa una questione centrale. Il pensiero a sé diventa il pensiero di sé nel mondo e quindi il senso del mondo?».

Antonio: «Ecco perché, a partire dall'esperienza del dolore, l'uomo si interroga sul male e quindi sulla realtà, la verità dell'esistere».

Fabio: «Può essere un modo attraverso cui l'uomo scopre risorse che altrimenti non avrebbe scoperte. E quindi può ricostruire una dimensione di sé, una immagine di sé nuova, per molti versi, appunto, se non è sconfitto, vittoriosa».

Pietro: «Quindi il dolore non è mai in assoluto un qualcosa di negativo. Può diventare un passaggio di crescita, senza dimenticare però che può essere anche una ragione profonda di sconfitta».

L'emblema della nostra riflessione è Giobbe. Un emblema che, a prima vista, pare accomunare tutti, perché Giobbe è divenuto il simbolo universale del dolore e della sofferenza. Nella sua figura ci sono aspetti che possono essere ritrovati da tutti gli uomini: l'imprecazione, l'exasperazione, l'abiezione, l'urlo.

Dal momento però in cui il danno è avvenuto, il senso che si dà alla sofferenza, (o si riesce a trovare in un momento in cui pare perduto, o perlomeno incrinato), non è affatto universale.

Filippo: «Quindi, siccome non esiste la sofferenza in generale, la sofferenza coincide sempre con il modo in cui si soffre, e tale modo è lo stesso con cui si vive il dolore...».

La modalità dell'assegnare un senso, attraverso cui l'uomo si fa interprete della sua sofferenza, è appunto ciò che rende diversa l'esperienza del dolore. Ma qual è il carattere peculiare dell'esperienza del soffrire? Nel dolore, il corpo non è un'apertura verso il mondo, ma una barriera rispetto al mondo. Nel momento stesso in cui si è separati e chiusi, c'è un tacito accordo a dire che qualcosa si vuole dagli altri, qualcosa ci si aspetta, e probabilmente si crede ancora di poter dare qualcosa di sé. In questa esperienza della separazione non c'è quindi l'annullamento della comunicazione, bensì un'aspra attenzione. Ma proprio quando il mondo non ha per me più senso, perché non è lo spazio delle mie possibilità, allora io mi domando che senso ha il mondo. L'esperienza del dolore è a tal punto individuale da rendersi incomunicabile, a differenza dell'esperienza dell'amore che è espansiva, affabulatoria, creatrice di parola e di espressione anche quando è silenzio. E perciò l'analisi del dolore è innanzitutto un'analisi del linguaggio e della visione del mondo che lo ospita.

Ma che ne sarà di un'umanità che vive e si alimenta di una metodica rimozione del dolore? Quali possono essere i riflessi sulla vita se il dolore è ad essa consustanziale? Che tipo d'uomo si va preparando quando le parole del dolore sono affidate alla competenza e alla tecnica che per di più è incapace di cogliere il dolore perché vede solo il male?

È la vocazione dialogica e comunicativa che secondo Eric Weil giustifica la filosofia, «non possiamo scegliere tra i molteplici discorsi dei signori, noi che viviamo nella, con e contro la natura del mondo esterno, e non possiamo tuttavia vivere senza un discorso che dia un senso al nostro lavoro, alla nostra vittoria, alla nostra vita, se non vogliamo abbandonarci alla disperazione della violenza, alla violenza della disperazione»¹².

Senza l'ammissione del male radicale, la vita morale diventerebbe incomprensibile. A-temporale, inconoscibile, inafferrabile in se stesso, fatto e atto prima di ogni fatto e atto, il male radicale è la condizione per la possibilità di una vita morale, e il suo riconoscimento la possibilità di comprendere immediatamente la vita in quanto morale.

L'uomo, essere di bisogni, di istinti, di impulsi, di passioni, essere

¹²E. WEIL, cit., p. 62.

naturale e, in quanto tale, sottomesso al meccanismo della natura, essere interamente determinato da cause che agiscono su e in lui, essere talmente condizionato che in nessun momento può conoscersi se non come determinato e che l'osservazione interna del soggetto su di sé non dispone di alcun vantaggio di principio rispetto a quella dell'osservatore esterno, questo stesso essere è anche ragionevole, cioè, per venire subito all'essenziale, è capace di pensare ciò che, per costituzione sua e della struttura conoscitiva, è per sempre incapace di conoscere – egli può, e non può non, pensare la totalità strutturata del mondo.

Il problema della violenza è legato al fatto, indeducibile, della libertà dell'uomo, e nessuna logica può pensare di sopprimere la violenza senza sacrificare, con essa, anche la libertà. Tuttavia la filosofia può fondare, secondo logica, un discorso universale, ossia condivisibile da ciascun individuo, nel quale l'esistenza della violenza sia definitivamente compresa come un problema di scelta. In altre parole, sapendo che una vita collettiva sensata è possibile, la violenza può essere esercitata soltanto in cattiva coscienza.

«C'è filosofia per me, perché voglio che ci sia filosofia, perché pongo l'esistenza di un senso, perché specifico che c'è la capacità di elaborare un discorso che comprenda tutto e se stesso. Ma questa decisione è libera [...] è incomprensibile in sé, assurda [...]: essa è il principio assoluto, l'inizio che comprende, ma al quale è vano applicare l'idea di comprensione»¹³.

Ascoltiamo le parole di alcuni Uomini-Ombra, reclusi in un reparto di Alta Sicurezza.

Appendice

Juan D.B.: «Sulla corda tesa tra il Bene e il Male io ho trascorso, quasi la mia intera esistenza. Talvolta sono andato avanti, ma altre molto indietro. Tanto indietro da conoscere quel buio tetro che connota il Male, tanto indietro da scoprire l'inconsistenza delle sue false promesse. Come

¹³ E. WEIL, cit., p. 88.

tanti altri, nella mia stessa situazione, a un certo punto, ho compreso che l'unica sponda che potesse garantire un approdo sicuro era quella illuminata dal Bene, e così ho iniziato a provare ad andarci incontro. Ma non è mai facile riuscire a raggiungerla riemergendo dalle oscure e dense tenebre in cui in tanti, come me, si sono persi. Non è facile, perché per andare avanti ci vogliono gli strumenti affinché ogni uomo impari a distinguere quale sia la sponda giusta. La luce, a volte, è tanto accecante quanto il buio. E Non è facile, soprattutto perché, non esiste nessuna speranza di passare dall'altra parte, se il mondo a cui apparteniamo dice che a noi tocca stare là, da dove scappiamo.

Il nostro posto non è "al di là del Bene", e per questo, quelli come me, vogliono far sapere al mondo e a quegli uomini che praticano l'uso di separare la nostra comune realtà in due dimensioni contrapposte, che tra il lato inautentico del reale e quello autentico, tra il dentro e il fuori dal Bene, tra il noi e il voi, non bisogna mai tagliare quelle funi, che pur negate, esistono.

Lasciamo che gli uomini abbiano corde tese e ponti e mari da attraversare, con l'augurio che non cadano o che non facciano mai naufragio, perché lo spazio destinato all'essere umano non è, da un lato il Bene, e dall'altro il Male. Piuttosto, è più simile alla tela di un ragno, fatta di fili sottili, sui quali tanti piccoli funamboli faticano a trovare la loro strada.

Allo stesso modo, anch'io dopo tanti anni trascorsi in carcere, tutt'ora continuo, e continuerò sulla mia corda, faticando per non cadere. Ancora non so se un giorno arriverò dall'altra parte, ma su una cosa non ho dubbi, io sono un funambolo e il mio destino è provare sempre ad andare avanti».

Mario S.: «Da bambino ho sentito spesso dire, dagli anziani, che "la speranza è sempre l'ultima a morire". Sinceramente non ho mai compreso pienamente il senso di quelle parole. Poi un giorno, in una cella di isolamento, mentre ero sdraiato sulla branda, ho letto sul muro di fronte questa incisione "tu che leggerai questo scritto sappi che la speranza è sempre l'ultima a morire". Per tutta la notte ho riflettuto sul significato di quelle parole. Solo al mattino compresi il senso e fu quando attraverso le sbarre della piccola finestra vidi entrare i raggi del sole.

Pensai, allora “se fuori nasce il sole qui dentro si può ancora continuare a sperare”».

Enrico Z.: *Il Bagno dei ricordi* «Estate del 1960. Zona più o meno residenziale di Napoli, in corso Vittorio Emanuele, al civico 448. Avevo sei anni e a dieci metri dal mio palazzo abitava, al piano terra, la famiglia Ascione: don Antonio, la moglie Maria e i suoi cinque figli, di cui due gemelle.

La signora Maria, santa donna che Dio l’abbia in gloria, una volta alla settimana, dopo aver riscaldato una caldaia di acqua, preparava una bagnarola di ferro zincato sul marciapiede della strada e incominciava a lavare i figli: uno alla volta, con un pezzo di sapone; per ultimo faceva il bagno anche a me. In quel periodo, eravamo appena agli inizi del boom economico, nelle case non esistevano ancora né bagni, né tantomeno scaldabagni. Don Antonio, dopo un po’ di tempo, comprò una grande casa nel palazzo dove abitavo io, sempre al piano terra. Alla fine dei lavori, era la casa più bella della zona.

Insieme alla mia famiglia, invece, abitavamo in un piano terra formato da tre camere, con la cucina che funzionava ancora con il focolaio a carbone, e un mezzanino dove dormiva mio padre: mia madre e io, la sera per andare a letto, dovevamo usare una scala di legno, che di solito tenevamo riposta dietro la porta.

Nella camera all’entrata dormiva mia nonna Anna, madre di mio padre, napoletana e vedova, sposata all’epoca con mio nonno di origini calabresi, di Catanzaro per l’esattezza; poi, sempre nello stesso appartamento vivevano la famiglia della sorella di mio padre, insieme al marito, zio Michele, e i loro quattro figli; nell’ultima camera la famiglia Feroce con i suoi due figli. La famiglia di mia madre, invece, viveva in provincia di Potenza, in un piccolo paesino, Viggiano.

Zia Titina, sorella di mio padre, era una buona sarta e nel mese di settembre, per arrotondare le finanze familiari, preparava gli articoli per la *Piedigrotta*, una festa folkloristica napoletana: una sorta di carnevale in cui ogni quartiere allestisce un carro di cartapesta, e il più bello vince un premio, con festeggiamenti vari e fuochi di artificio in spiaggia, davanti al quartiere Mergellina. Si approntavano vestitini per i bambini,

coppoloni, pistole e fucili di legno verniciati con nero fumo, forniti di molle per mutande e mollette che sparavano fagioli.

Sono trascorsi più di cinquant'anni e la mia amicizia con questa famiglia ancora esiste. Li ho visti passare dalla povertà estrema all'agiatazza. In questo lungo lasso di tempo, sono sopraggiunti tanti cambiamenti, di abitudini e culturali. Ricordo che un tempo le porte delle nostre case restavano aperte, le persone si aiutavano le une con le altre...».

Pietro L.: *La paura*: «Ho vissuto una vita intera nella paura, anche quando pensavo che non lo fossi; ho agito, parlato e deciso sotto l'invisibile, ma non sempre, ombra della paura. La paura è un sentimento che ti viaggia sotto pelle; a contatto con la tua carne, si districa tra le tue viscere, ti percorre la schiena e si sedimenta nel cervello. È invisibile ma tangibile; impercettibile al tatto ma all'occorrenza fredda come il ghiaccio. La paura la si conosce ancor prima di essercene imbattuti e dopo averla incontrata, rimane dentro, depositata al nostro interno come un richiamo, un ricordo, un altro organo. Difficile da estirpare soprattutto quando le si ha dato l'opportunità di vagare dentro di noi così, senza controllo, facendola diventare poi una metastasi che lentamente invade il nostro corpo. Molte azioni della nostra vita sono la reazione, più o meno controllata, della paura; quelle più impulsive soprattutto. Il mondo che ci circonda, ammesso che lo si possa dividere sempre in buono e cattivo, è un'astrazione mentale delle nostre certezze, ma anche dei nostri falsi miti: credenze, pregiudizi. I nostri valori, il luogo dove nasciamo, chi frequentiamo o molto più semplicemente la nostra formazione di vita; tutto contribuisce affinché la paura entri a far parte della nostra vita. Il nostro corpo è solo uno spazio entro il quale si muove, cresce e quando è senza controllo si moltiplica. Un viscido sentimento in mezzo ad uno sterminato campo d'azione, che dal basso risale, lentamente ma non sempre, per immobilizzarti, stregarti, guidarti. Se potessi materializzare la paura, avrebbe molteplici volti. La sofferenza, il dolore, l'angoscia, sono solo alcuni degli effetti che contribuiscono ad alimentare questo sentimento. Ho provato molte volte a liberarmi della paura, ogni volta però con lo stesso risultato: la rabbia, la violenza. Conosco questo sentimento credo come pochi, ce l'ho dentro e si è somatizzato

al mio interno fino al midollo; si muove e mi muove; è la risposta e la necessità allo stesso tempo. Quello che non conosco, però, è il resto: l'antinomia della paura. La paura di parlare, di confrontarmi, di essere quello che sono, di divenire ciò che sono; tutte queste cose sono dentro di me, è il loro contrario che è lontano. Sono ad un passo da me, anzi davanti al mio naso, le riesco persino a toccare, ma non sono capace di arrivarci. Non voglio sapere cosa, ma come. Ascolta la paura. Questo è il ritornello. La musica che ha animato il burattino che sono stato in mano sua, che mi ha detto come, in mille modi diversi, ma sempre uguali: quelli della paura, della rabbia, della violenza. La differenza era sotto ai miei occhi; l'ho ignorata in nome di una causa che non solo non conoscevo, ma di cui ero addirittura all'oscuro: la paura guida. Non ci sono orecchie ad ascoltare e non esiste bocca che fiata; il dolore cieco che ho provato nel non vedere, non ascoltare e nel non conoscere, mi ha soffocato. Se c'è qualcuno che pensa che la paura di cui sto parlando sia quella che ti blocca, fermo in un angolo, a piangere e a leccarti le ferite, si sta sbagliando di grosso. La mia paura è quella che si manifesta in forza, ferocia, rabbia; questa è stata per me la paura: reazione violenta. Sono stato paura per poi scoprire che ero il suo contrario. Erano entrambe dentro me, solo non ne capivo la differenza. Vorrei essere tante cose, una su tutte, non vorrei essere come la paura o meglio non animarla; vorrei essere conoscenza, luce, mente, corpo. Vorrei essere libero. Libero dalla monotonia del sentimento unico, che conosco, che ha esaurito il suo ciclo vitale al mio interno e ha lasciato solo vuoto. Voglio colmare il vuoto. Desidero il contrario: voglio vedere».

Giuseppe P.: Mio padre è morto il 26.06.2005 all'età di quasi 92 anni. Io ero già in carcere e non ho potuto vederlo né prima quando stava male, ma era in vita, né da morto. Non poter condividere in famiglia il dolore della perdita del proprio padre è un aspetto crudele del carcere. Io questa crudeltà l'ho vissuta sulla mia pelle. Lontano geograficamente (ero in un carcere dell'Emilia Romagna) dai miei cari e dal dolore che provavano in quel momento per una perdita così importante, ho sofferto come soffre un cane legato a una catena troppo corta da fargli sembrare il mondo davvero piccolo, ingiusto e cattivo.

... lo so di avere sbagliato per essermi presa troppa libertà quando ero fuori e ancora troppo giovane per capire. Non cerco scuse e non chiedo la mia liberazione che è cosa diversa se chiedessi la mia libertà. So che cos'è la libertà per averla vissuta da bambino, da adolescente ed esageratamente da giovane. Capisco il suo immenso valore massimamente adesso che sono un uomo maturo e senza libertà, ma con la fortuna di vivere l'Amore che è anch'esso esercizio pieno maturo e consapevole di libertà. La mia maggiore libertà ha un nome preciso e corrisponde a determinate fattezze e a una sensibilità che io liberamente ho imparato a conoscere e ad apprezzare amando. L'Amore come quello di cui sto parlando è espressione di libertà. Perché?

Davanti a me ho il muro che divide la mia cella da quella del mio vicino. Praticamente un buco che noi carcerati chiamiamo celle, ma che gli addetti ai lavori chiamano con molta più libertà di espressione 'stanza di pernottamento'. Un passante occasionale potrebbe liberamente credere che io mi trovi di fatto in un albergo e non in una galera e quindi questo lo potrebbe indurre a pensare che io possa avere un margine di libertà meno restrittivo e meno costrittivo. Non è così. Il lusso nel quale vivo da quasi ventitré anni è uno spazio talmente piccolo che la mia libertà ne soffre continuamente. Se fossi un maiale grugnirei ventiquattrore al giorno per 365 giorni l'anno. Il mio grugnito di libertà sarebbe un record equivalendo alla cifra di 362.664.000 grugniti, calcolando un grugnito ogni due secondi. Per sentirmi veramente libero mi sono presa la libertà di fare il calcolo su ventitré anni effettivi, anziché ventitré anni meno qualche mese. Ho anche calcolato di grugnire durante la notte, sebbene la notte è fatta per dormire.

Anticipo qualche mio lettore e rispondo alla domanda se mi sento incarcerato mentre dormo. Non devo essere io a sentirmi incarcerato. Il fatto è che concretamente sono *dentro* anche la notte. Dormo chiuso a chiave con doppia mandata.

Tranquillizzo sul mio record che è solamente presunto. In carcere, pur volendo, non potrei affermarlo. Qui non posso grugnire, se lo facessi mi porterebbero prima dallo psichiatra e poi dritto al manicomio.

Sono tante le cose che non posso fare qui. Una di queste, apparentemente la più banale, è quella di aprire la porta della cella e uscire.

Ai margini del giorno

La privazione della mia libertà personale passa attraverso la segregazione cellulare che dura circa venti ore sulle ventiquattro giornaliere. E questo per me dura da quasi ventitré anni che sono l'equivalente di 201.480 ore circa.

Pur avendo una condanna penale sulle spalle così pesante, un'interdizione perpetua dai pubblici uffici e la perdita della patria potestà e non so bene che cosa altro ho o avrei potuto avere di più di quanto ho già detto e avuto a seguito della sentenza emessa dal giudice sul mio conto nel lontano 1997, sono però libero di calcolare. E lo faccio.

CFU sta per 'crediti formativi universitari'. In ambito universitario un credito formativo vale 25 ore di lezione frontale con il professore. Per conseguire una laurea magistrale servono 300 CFU. Pertanto moltiplico 25×300 e ho 7.500 ore di lezione pari al tempo necessario per laurearmi. Poi divido le mie ore di galera 201.480×7500 tempo per una laurea¹⁴ e ho 26,864 che arrotondo liberamente per eccesso ottenendo 27 che è il corrispondente di numero ventisette lauree magistrali da me ottenute (secondo paradosso) non so bene in quale ambito accademico e comunque ottenute se si accetta il parallelismo seguente: l'università forma i giovani studenti come il carcere forma i giovani delinquenti.

Sono le ore 23,00 circa.

Ho bisogno di riposare. Sono libero di farlo.

Lo faccio.

Una nota di cortesia per svelarvi le mie consuete operazioni che compio quando scrivo. Se inizio a scrivere e il televisore della cella è spento, difficilmente mi alzo per accenderlo. Ho il telecomando, che comunque potrebbe trovarsi fuori dalla portata del mio braccio. A pensarci, queste celle (quante ne ho girate) sembrano fatte a misura d'uomo, meglio di braccio. Se invece il televisore è acceso, devo necessariamente azzerare il volume. Praticamente mi prendo la libertà di scrivere senza rumori di sottofondo, cosa che mi riesce quando scrivo di notte o nella serata.

Ore 20,00 circa.

Ho preso dalla cartellina il testo *La libertà e la manifestazione dell'io interiore*, scritto da Chiara Cirillo (Terza A - "Liceo scientifico

¹⁴ È calcolato su 24 ore e non su 20 ore perché ho considerato il tempo del condannato trascorso fuori dalla cella come il tempo dello studente in università senza però l'impegno della lezione.

Cannizzaro”). Me lo ha dato Francesca nell’incontro di ieri. So che lei spera che il testo della ragazza funga da stimolo e che io me ne serva per scrivere sulla libertà. Credo che Francesca abbia anche pensato al fatto di quanto distanti siano i nostri mondi. Avrò tenuto conto del fatto che non ci conosciamo se non per tramite dei nostri pensieri convergenti sulla libertà. A Francesca poi non sarà sfuggito il fatto che io sono un uomo di 49 anni di cui gli ultimi 23 trascorsi in galera e Chiara una donna sebbene giovanissima con i suoi 17 anni, che studia in un liceo e che il carcere nella visione del suo mondo che alla sua età va delineandosi, non sarà forse mai stato veicolo di un pensiero.

Questo esercizio delle libertà è straordinario perché sta mettendo insieme me persona condannata alla pena dell’ergastolo, privata della libertà di movimento, rinchiuso mentre scrivo in una sezione di alta sicurezza del carcere di Roma-Rebibbia, Francesca che è una consulente filosofica e che entra in carcere ogni lunedì per tenere questo laboratorio di pratica filosofica e Chiara che come dicevo è una giovanissima donna che sicuramente non avrà mai messo piede in un carcere. Tutti e tre abbiamo esercitato un nostro diritto facendolo valere nell’accezione di libera espressione dei nostri pensieri, del nostro modo di vedere e di vivere il mondo e le sue cose, le persone e le loro condizioni.

In questo preciso momento voglio liberarmi dalle catene di questo mio carcere maledetto che mi tiene lontano da chi amo per entrare con libertà amorevole nell’innocente mondo delle parole del testo di Chiara. Voglio in sostanza esercitare la cosiddetta ‘libertà positiva’ che è quella di fare o essere qualcosa. L’ho fatto nel momento in cui sto scrivendo: con la potenza del mio pensiero ho spezzato queste infami catene. E l’ho deciso proponendomi di essere il lettore privilegiato della studentessa.

Inizio a leggere.

Chiara dice che la libertà è molto importante e che sulla libertà dovremmo concentrare la nostra attenzione. Rifletto all’istante le sue parole per ritrovarmele come parole nuove ovvero mai ascoltate prima. Affondo la mia mente nel loro significato e provo un senso di svuotamento che diventa soffocamento se ricordo a me stesso che restare chiusi in una cella per venti ore al giorno in estate, è disumano. Se la libertà è scelta e la scelta potere, grazie a questa riflessione individuo un

uso improprio del potere istituzionalizzato esercitato nelle carceri della nostra Repubblica.

Leggendo mi faccio colpire dalla parola 'agire', perché è una parola sulla quale ho riflettuto moltissime volte e quindi è una parola che conosco bene, ma che sentendola pronunciare da Chiara mi apre nuovi orizzonti semantici. E dunque se capisco che cosa significa agire sto comprendendo una parte del valore di libertà. Chiara s'interroga domandandosi che cos'è la libertà. Tento la risposta e dico che la vera libertà consiste nello spingerci sempre più in là e che possiamo spingerci oltre solo se abbiamo capito.

Sono chiuso in cella e il mio agire è fortemente depotenziato. Da questa inevitabile riduzione dell'esercizio di libertà traspare l'energia di questa parola che se analizzata nel suo dato spaziale, quindi intendendola come spinta fisica, impatta sulla porta della mia cella chiusa, se, invece, spostato il mio punto di vista per un agire mentale mi rendo conto che nessuna porta può 'arrestare' questa forma di azione. Mi domando allora se sono un uomo libero oppure no.

Continuando a leggere trovo la risposta in queste parole: «... *ci dobbiamo chiedere a quale libertà alludiamo...*».

Provo a porre io una domanda al mio lettore e se tra questi ci sarà Chiara, meglio. La domanda è la seguente: «Se per potere incontrare mia moglie Sonia a colloquio ho dovuto fare un'apposita richiesta interna alla direzione del carcere per quasi ventitré anni, secondo voi sono un uomo libero?».

Ad un certo punto del suo elaborato Chiara si chiede che cosa gli altri pensano di noi e pur essendo giovanissima ha già intuito quanto il pensiero degli altri possa condizionarci facendoci sentire meno liberi, se questo è negativo deduco.

Il pensiero degli altri non è alla nostra portata, è cioè fuori di noi e perciò non dobbiamo curarcene più di tanto. Sul punto è opportuno un chiarimento per evidenziare che alcuni di questi 'altri' hanno come una predisposizione naturale a pensare degli altri ciò che credono che gli altri pensino di loro. È, questo, una sorta di appiattimento mentale, se vogliamo molto pericoloso. Mi permetto di dire che questa mia affermazione non è astrazione, semmai è il frutto di un'esperienza estrema

che vivo ormai da moltissimi anni ovvero un dato che ho acquisito e riscontrato nel tempo.

Le parole, perché di parole stiamo parlando, in quanto frutto del pensiero non sono mai dette a caso o senza una ragione. Esse seguono un percorso ben determinato e ogni nostro agire in concreto nella realtà, ossia con azioni fisiche, è il frutto del loro prodotto. In alcuni contesti, il pensiero, cioè le parole, di solito viene speso preventivamente con tanto di pregiudizio negativo sulla medesima libertà di chi quelle precise parole ha pronunciato. Ho voluto dire questo per sottolineare a Chiara che una sicura perdita dell'esercizio della libertà spetta a chi per primo non solo esprime un giudizio sull'altro, ma lo fa gratuitamente senza cioè che ve ne sia stata necessità. Il destinatario di ogni tipo di giudizi dovrebbe sentirsi estraneo a questa restrizione.

Sulla coscienza che Chiara individua come un limite di libertà, mi piace pensare che essa ci dia anche la possibilità di andare oltre. Il percepire la realtà che ci circonda con atti di coscienza, è il primo passo per una futura consapevolezza che ci farà dire «siamo più liberi». E con questo si ripete la domanda «*a quale libertà alludiamo*».

Davanti alla libertà costata sangue mi fermo.

Nel frattempo noi «Rimaniamo In Attesa»:

«Probabilmente non è distante la festività in cui tutti gli esseri umani, obliando un'annosa animosità, si ricongiungeranno presso l'orifiamma della fratellanza planetaria e, sospendendo ogni discussione, semineranno tra loro rapporti pienamente pacati, quali: fraternitas, libertà, uguaglianza e amore, unendo saldi legami. Noi altri...? rimanere in attesa di quel giorno speciale».

By Fabio F.

Patrizia Nunnari

*Dall'antico mondo simbolico
all'unilateralità psichica: il recupero del «Sé»
di C.G. Jung mediante la Trascendenza*

Abstract:

It is central, in Jung's works, not to take unilateral visions to understand the self and the world: the Unilaterality of the Western Reason has prevented, over the centuries, from maintaining the message of the Christianity of the origins and a dialogue with Paganism, close to the instinctual nature. Historicized Christianity, has produced the idea of a God who is only love and Good. Jung, in wanting always to keep the opposites together, opposed the concept of Evil as *privatio boni*, convinced that it includes both light and darkness. Only in comparison with one's own Shadow, evil can be accepted without hate and without love, and the bridges that unite men looking at the abyss, which separates them, can be discovered.

Key-words: Unilaterality; God; Good; Evil; Shadow

Risuonano ancora attuali purtroppo le osservazioni di C.G. Jung intorno al rapporto dell'uomo con il 'male', con quel tipo di male che non riconosciuto e accolto nell'anima e proiettato all'esterno, è capace di acquistare così tanta forza da trascinare l'umanità, persa da tempo in un incalzante progresso scientifico e tecnologico, verso la realizzazione di un inedito «diavolo del nostro tempo», generatore di catastrofi impensabili.

È indubbio che la potenza tecnologica contemporanea stia imponendo nuove forme e modalità spazio-temporali in grado di portare considerevoli cambiamenti nella percezione di noi stessi e del mondo, mutamenti particolarmente totalizzanti e immersivi in contesti del tutto smaterializzati.

La preoccupazione di Jung, presente anche nel suo *Libro*

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai marginini del giorno****Libri ed eventi**

*Rosso*¹, poggia sulla convinzione che l'uomo debba sì dedicarsi alle proprie esperienze conoscitive, scientifiche, ma al tempo stesso evitare di identificarsi con esse.

È quel che invece accade oggi a tutti noi, anche inconsapevolmente: la nota e ormai datata affermazione «il mezzo è il messaggio» di M. McLuhan investe, come mai nel passato, le nostre identità sia reali che digitali, modificando profondamente la comunicazione, la formazione dell'io, l'appercezione corporea e la socializzazione. Di essi abbiamo perso non solo passaggi profondi e necessari, un tempo garantiti dalla *lentezza* delle esperienze governate dalla corporeità e da una materialità importanti, ma anche quel supporto psicologico e conoscitivo, utile nel dirigere attenzioni e motivazioni, garantito dalla consuetudine, dall'esempio, dalle abitudini, dalla tradizione, dal passato.

Viviamo inoltre immersi in un sistema di oggetti meramente funzionali, privi di essere: qualunque sia il loro prezzo, le loro qualità, il loro prestigio, configurano la perdita del Padre e della Madre. Ricchi di funzionalità e poveri di significanza, si dissolvono nella quotidianità².

Viceversa, l'oggetto mitologico, dalla minimale funzionalità e dalla significanza massimale, rimandava all'ancestrale, all'interiorità assoluta della natura³.

I gruppi sociali sono stati ormai sostituiti dagli 'sciami', i gusti estetici dalle mode subitane, l'empatia dalla 'condivisione virtuale'; sempre più frequenti i legami fragili che coltivano identità poco determinate e definite, perché alla continua ricerca di «tesserini d'identità già pronti» in *un mondo liquido-moderno* nel quale ciò che conta è la velocità, non la durata⁴.

La 'sacralità dei luoghi e delle cose' è stata soppiantata irrimediabilmente da contesti urbani interscambiabili e da oggetti di consumo a

¹ C.G. JUNG, *Il libro rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2010. B. NANTE, nel suo *Guida alla lettura del Libro rosso di C.G. Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, prende per mano il lettore dell'opera junghiana, guidandolo nella comprensione del «magma delle profonde visioni portentose» dello psichiatra svizzero, narrate da una scrittura simbolica complessa, resa visibile da meravigliose tavole dipinte.

² Cfr. J. BAUDRILLARD, *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano 2001, p. 104.

³ Cfr. *Ivi*.

⁴ Si veda Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Bari 2008.

scadenza programmata.

I luoghi e i paesaggi nel mondo antico, un tempo vivificati dal dio presente nella natura che donava una percezione sacrale e simbolica del tutto, rimandano a una dimensione esistenziale e psichica spazzata via dall'«*amnesia*» degli eccessi del costruire: le continue ristrutturazioni e demolizioni edilizie dei contesti urbani potrebbero risultare come delle vere «*lobotomie*», gravi perdite di ricordi e immagini.

Una questione ritenuta ancora più attuale dopo la distruzione delle Torri Gemelle a New York.

A tal proposito, si sta sempre più imponendo negli USA la volontà economica di ricostruire torri ancora più alte, ignorando la memoria di quel luogo, diventato un importante spazio sacro e un luogo di sepoltura funereo e tragico⁵.

Ecco perché oggi, più che in passato, emergono binomi inediti come la superficie che affianca la profondità, il contagio, la scelta, l'associazione concettuale e la ricerca speculativa. L'istante efficiente rende anacronistica l'attesa e il segno inequivocabile appare più potente del simbolo per il quale, nell'altrove, si dispiegano significati inesauribili.

In linea insomma con il progresso scientifico che ha determinato la concettualizzazione delle azioni, del pensiero e delle emozioni, si fa strada un processo di sradicamento dell'istinto, che sta trascinando l'umanità in uno stato di solitudine, di spaesamento esistenziale e di nevrotizzazione.

Gli psicanalisti hanno visto ciò con estrema chiarezza, ed è giustificabile, in questo senso, il crescente interesse nostalgico per i popoli definiti impropriamente «*primitivi*», il cui sviluppo della funzione logica non ha ancora compiuto le distruzioni operate presso di noi.

Per non parlare del vivo interesse per le filosofie orientali, per le quali lo stesso Jung, come ricorda Filiasi Carcano, non esita a sottolineare come «*l'aria di superiorità che noi occidentali ci diamo di fronte alle concezioni indiane dipende dalla nostra essenza barbarica, che è ancora assai lontana dal sospettare la straordinaria profondità di quel pensiero*

⁵ Cfr. J. HILLMAN, *L'anima dei luoghi*. Conversazione con Carlo Truppi, Rizzoli, Milano 2004, p. 95.

e la sua sorprendente esattezza psicologica»⁶.

Viviamo insomma in un mondo culturicentrico e della precarietà controllata, funzionale, spendibile da vite che vanno *di corsa*⁷.

Questo non era ancora, certo, il mondo di Jung, ma la strada da lui indicata rimane un'occasione di guarigione molto attuale e rivoluzionaria, perché aperta al dialogo con quanto perso.

Questo materiale può infatti essere recuperato, per lo studioso svizzero, attraverso la religiosità presente nelle leggi, negli ideali, negli dèi, elementi degni ancora di essere devotamente amati e adorati. Ciò spiegherebbe perché l'interesse junghiano non risieda tanto nel trattamento delle nevrosi, quanto nell'accostamento al *numinoso* come processo di guarigione della psiche odierna.

Un tempo la mente primitiva era totalmente proiettata all'esterno, e non era interessata alla spiegazione oggettiva dei fenomeni che si manifestavano nella natura: aveva piuttosto la necessità di associare qualunque esperienza sensibile a un fatto psichico.

«Tutti i fenomeni naturali mitizzati, come estate e inverno, fasi lunari, stagioni delle piogge, non sono affatto allegorie di quegli avvenimenti oggettivi, ma piuttosto espressioni simboliche dell'interno e inconscio dramma dell'anima che diventa accessibile alla coscienza umana per mezzo della proiezione, del riflesso cioè nei fenomeni naturali. La proiezione è così radicata che sono occorsi alcuni millenni di cultura per separarla, sia pure in una certa misura, dall'oggetto esterno»⁸.

L'uomo esperiva infatti un mondo di oggetti animati: pietre, alberi, esseri umani erano entità viventi con cui la psiche aveva una *participation mystique*⁹.

«Le divinità antiche infatti rappresentavano assai chiaramente le funzioni psichiche, gli eventi, determinate emozioni: un dio iracondo rappresentava la nostra ira; una dea come Venere

⁶ JUNG, *Tipi psicologici*, Roma 1948, p. 218 in P. FILIASI CARCANO, *Problematica della filosofia odierna*, Fratelli Bocca ed., Roma 1953, p. 391.

⁷ Si veda BAUMAN, *Vite di corsa*, Il Mulino, Bologna 2009.

⁸ JUNG, *L'analisi dei sogni. Gli archetipi dell'inconscio. La sincronicità*, Bollati-Boringhieri, Torino 2011, p. 103.

⁹ Cfr. ID., *Lo Zarathustra di Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, vol. IV, p. 1594.

o Afrodite, la nostra stessa sessualità proiettata. [...]. Solo molto lentamente abbiamo assorbito in noi il complesso di tali proiezioni, e ha potuto costituirsi la coscienza psicologica. [...] Ora, dal momento che il nostro mondo è ancora in parte animato [...], i nostri contenuti sono tutt'ora proiettati; non li abbiamo fatti rientrare tutti. Il futuro dell'umanità sarà probabilmente plasmato da questa nostra attività di ritiro di tutte le proiezioni, benché io non sappia se ciò sia possibile»¹⁰.

Tali proiezioni appartenevano a quel mondo originario di cui oggi possiamo esserne consapevoli grazie al successivo progresso morale e intellettuale.

Anche la nevrosi – sostiene Jung – potrebbe essere una proiezione: capita spesso infatti che qualche tratto della nostra personalità, a noi affatto evidente, da cui proviene una sensazione di fastidio, ci colpisca e ci risulti ovvio negli altri. Ciò capita quando non si è fatto uso di strumenti giusti per realizzare un buon adattamento alla situazione: di qui la formazione di una determinata proiezione accompagnata da un esagerato tenore emotivo.

L'uomo contemporaneo, affidandosi *in modo unilaterale* ai lumi della ragione, si è creduto infatti ingenuamente libero dal proprio mondo simbolico e dagli influssi delle 'divinità' di un tempo; la perdita o la negazione di tale mondo ha però reso possibili nuove e potenti malattie. Di qui la convinzione che proprio il 'simbolo' e la 'sacralità' possano essere, per lo studioso svizzero, l'antidoto migliore alla malattia psichica.

«Sono convinto – afferma Jung – che il crescente impoverimento di simboli ha un significato; che questa evoluzione ha una sua intima coerenza. Tutto ciò di cui non ci si dava pensiero, e che perciò è rimasto privo di un nesso coerente con la coscienza nel suo processo evolutivo, è andato perduto. Quando abbiamo cercato di coprire la nostra nudità con sfarzosi abiti orientali [...], siamo stati infedeli alla nostra storia»¹¹.

Sarebbe allora più onesto riconoscere, nella nostra contemporaneità, una certa povertà spirituale e lo sperperio compiuto anche verso quel

¹⁰ Cfr. *Ivi*.

¹¹ *Id.*, *L'analisi dei sogni*, cit., p. 114.

simbolismo cristiano ormai irrecuperabile.

Ugualmente persa la già menzionata unione mistica uomo-natura, rinvenibile nei miti e superata irrimediabilmente da quel processo di ‘omnizzazione’ che, per P. Filiasi Carcano, ha definitivamente allontanato l’uomo dalla sua animalità.

Momenti e fattori cruciali di questo processo possono considerarsi lo sviluppo della riflessione, l’acquisizione del linguaggio, e più in generale l’evoluzione stessa della sensibilità, caratterizzata – nella specie umana – da un regresso dell’odorato e dalla crescente importanza acquisita invece dal senso della vista (e dell’udito).

In effetti, non vi è proprio nulla di scandaloso nel sostenere che l’uomo – proprio in quanto riflettente e parlante, veggente ed audente – sia diventato gradualmente incapace di metafisica¹².

La nascita della filosofia ha dunque permesso con forza l’umano distacco, percettivo ed emotivo, da un mondo pronto per essere dominato, allontanando l’uomo dalla originaria simbiosi con la natura che forniva pienezza al suo sentire e sicurezza al suo comportamento¹³.

Ecco allora che l’evoluzione psichica, partita con l’uomo primitivo, creatore di un’immagine del mondo qualitativamente unitaria, è proseguita con l’uomo maggiorenne che a complessi unitari fondati sul sentimento, ha sovrapposto fatti oggettivi collegati fra loro in modo sommativo¹⁴.

Tale percorso occidentale, ben analizzato da Filiasi Carcano, Katz e Cassirer e tanti altri studiosi, avrebbe permesso quella ‘deriva’ definita da Jung «morte di Dio», inevitabile per una prospettiva strettamente storico-evolutiva, ma evitabile per quella junghiana, grazie agli archetipi dell’inconscio collettivo.

Si tratterebbe dunque di una proposta in contro-tendenza rispetto al processo riduttivo del razionalismo evolucionistico.

Centrale, indubbiamente l’importanza per Jung di non assumere mai visioni unilaterali nella comprensione di sé e del mondo: ‘l’unilateralità della ragione’ dell’uomo contemporaneo gli ha infatti impedito di acco-

¹² Si veda a tal proposito, FILIASI CARCANO, *Problematica della filosofia odierna*, Fratelli Bocca ed., Roma 1953, pp. 332-333.

¹³ Cfr. M.L. GAVUZZO, *Nostalgia dell’essere e coscienza contemporanea*, IANUA, Roma 1988, p. 91.

¹⁴ Si veda D. KATZ, *La psicologia della forma*, Einaudi, Torino 1950, pp. 195-196.

gliere e mantenere a dovere nei secoli il messaggio del ‘Cristianesimo delle origini’ e un dialogo con il Paganesimo, più vicino, fra l’altro, ai cicli della natura e dell’istintualità.

E il Cristianesimo che si è andato affermando, diventando sempre più estraneo alle sue origini, ha infine prodotto l’idea che Dio fosse assolutamente solo *amore* e bene.

Jung, proprio nell’ottica greca di tenere appunto insieme gli opposti, si oppose invece fortemente alla tradizionale concezione ottimistica del male come semplice *privatio boni*, perché convinto che il male comprendesse luce e tenebra, come era già per i giudei.

Per Jung Dio è insomma la più imponente realtà psicologica dell’uomo, un’immagine dinamica e un’esperienza archetipica universale per la quale dichiarò: io so!¹⁵

«Per lui, che aveva intrapreso da subito un percorso di *individuazione* verso il proprio centro, rappresentato dal mandala e dalla quaternità in esso contenuta, era inevitabile vedere nella totalità psichica un’*imago Dei*: il mondo simbolico non distingue certo il personale dal sovrapersonale, dunque il sé da Dio»¹⁶.

E se il processo di ‘individuazione’ porta alla totalità di senso, risulta coerente e doveroso mantenere un giudizio critico sia nei confronti del male che nei confronti del bene. Infatti:

«Il male e il bene non possono essere considerati due opposti assoluti in sé, ma due metà di un contrasto i cui termini formano un tutto paradossale, la paradossalità stessa della vita: bene e male rappresentano un “nostro” giudizio, ma noi come Parte non possiamo dare un giudizio assoluto su un Tutto che ci implica e ci coinvolge»¹⁷.

L’erronea natura unilaterale del male abbracciata dal Cristianesimo, a cui Jung oppose l’idea di Dio come totalità psichica, potrebbe inoltre aver contribuito a formare la matrice psicologica dell’antisemitismo tedesco.

Nella sua diagnosi della crisi della civiltà mitteleuropea, lo studioso

¹⁵ Cfr. G. ROCCI, *Jung. Il sacro e l’anima*, Ed. Messaggero, Padova 1996, pp. 110-113.

¹⁶ *Ivi*, p. 117.

¹⁷ *Ivi*, p. 74.

svizzero avanzò infatti l'interessante ipotesi che il Cristianesimo avesse scisso, con la sua venuta nella cultura tedesca, il *barbaro germanico* in una metà inferiore e in una superiore, e in questo modo – cioè mediante la rimozione della parte oscura – avesse addomesticato la parte luminosa per adattarla alla civiltà. Ma la metà inferiore rimossa aspetta ancora la sua liberazione e un secondo addomesticamento. Rimasta associata ai resti del passato più remoto e all'inconscio collettivo, avrebbe però accresciuto in modo peculiare la sua vitalità. Ma attenzione: la sua presenza dormiente, neutralizzata dall'autorevolezza potente della visione cristiana del mondo, l'ha resa una 'bestia bionda' irrequieta nel suo carcere sotterraneo, pronta a irrompere con effetti devastanti¹⁸.

È ciò che accadde quando, nei primi anni trenta Jung si rese conto che nei sogni dei suoi pazienti tedeschi fosse tornata prepotente la figura di *Wotan*, simbolo di un imminente guerra, di un'ombra collettiva e del moderno concetto di Stato.

«Il vecchio pastore è giunto alla propria fine praticamente in ogni paese – il gregge non è più guidato da un buon pastore. Lo stesso Papa o un qualsiasi vescovo del passato era un pastore più benevolo di quanto non lo sia oggi lo stato. Lo stato è impersonale, è un potere oscuro, il potere che domina le masse – e che è, e non potrà che essere sempre, una divinità barbarica. Così, invece di rappresentanti umani o di un dio personale, abbiamo oggi gli dei oscuri dello stato – in altre parole, dell'inconscio collettivo. È la vecchia assemblea degli dèi che ritorna a operare, dal momento che lassù in cima non vi è più alcun altro principio. Dove non esiste alcun principio guida riconosciuto, salta fuori l'inconscio collettivo e assume il comando. [...] Le divinità antiche fanno irruzione nella nostra esistenza, tornano a scatenarsi gli istinti primordiali»¹⁹.

Il 'Wotan' mercuriale e dionisiaco si prestò dunque a personificare l'ombra archetipica di un individuo o di un popolo in cerca di riscatto. In questo Dio si sarebbe infatti incarnato tanto il lato impulsivo-emotivo dell'inconscio, quanto il lato intuitivo-ispiratore di un destino di rinascita. Wotan fu insomma un Dioniso elementare che infranse l'ordine

¹⁸ Si veda E. DE CARO, *L'antropologia di Carl Gustav Jung. Saggio interpretativo*, Educatt ed., Milano 1998, p. 154.

¹⁹ JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, cit., p. 1617.

apollineo, una divinità in grado di afferrare e possedere gli uomini che come ‘massa’ non avrebbero avvertito né responsabilità né timore, perché dominati da un’identità inconscia chiamata ‘partecipazione’.

Lo psichiatra svizzero ebbe in cura un paziente che si era lasciato andare a ogni sorta di pratiche equivoche e amorali, mostrandosi con il suo comportamento un fervente difensore della *privatio boni*: il male in sé non è nulla, un’ombra, una trascurabile diminuzione del bene, una nuvola che passa semplicemente davanti al sole.

Si trattava invece per Jung del male psichico-spirituale, di ostacolo al processo di autorealizzazione perché non apertamente affrontato.

Essere capaci di entrare in rapporto con la propria «Ombra archetipica», vuol dire invece accettare ciò che percepiamo come male, senza odio e senza amore: per scoprire i ponti che uniscono gli uomini infatti, è necessario confrontarsi con l’abisso che li separa.

È quel che non è successo al Cristianesimo con la sessualità. In origine, l’unione sessuale era considerata la più alta consacrazione religiosa con cui l’essere umano potesse accogliere la più intima forza di un Dio: il suo seme. Nelle più disparate pratiche sacre la divinità veniva rappresentata da un sostituto umano o da un simbolo: il fallo. Purtroppo: «La depravazione dei primi secoli dell’era cristiana provocò una reazione morale germogliante dall’oscurità degli strati inferiori del popolo, e si espresse nel II e III secolo nel modo più puro[...]»²⁰.

Si avviò in seguito un addomesticamento dell’uomo, costato i più gravi sacrifici.

«Negli ultimi duemila anni il Cristianesimo ha svolto il suo lavoro e ha elevato barriere di rimozione che ci impediscono la vista della nostra “peccaminosità”. I moti elementari della libido ci sono diventati sconosciuti, poiché essi procedono dall’inconscio, per cui anche la fede che li combatte è diventata vuota e stantia»²¹.

Finché la brutalità costituì uno spettacolo quotidiano, come nel mondo romano, fu facile comprendere il valore di una religione che difendesse l’uomo dagli assalti visibili del male. Per questi uomini non

²⁰ Id., *La libido. Simboli e trasformazioni*, Newton Compton, Roma 1975, p. 60.

²¹ *Ivi*, p. 65.

era difficile rimanere coscienti della ‘peccaminosità’ quotidianamente sciorinata davanti agli occhi. Ma una volta relegata nell’inconscio, seguì la trasformazione inconscia dell’erotico nel religioso: messinscena isterica responsabile dell’indebolimento dell’elemento animalesco umano.

Solo chi è capace invece di contrapporre ai suoi peccati coscienti, una religione altrettanto cosciente, rimane – per Freud – in uno stato sano e fa qualcosa di veramente grande.

Illuminante a questo proposito appare la riflessione filiasiana sulla nozione di corpo:

«uno *strumento*, che ci viene dato e del quale dobbiamo fare un certo uso: questa strumentalità è veramente essenziale, ed è essa che determina *il nostro modo di sentire il corpo*. Da questo punto di vista, noi *abbiamo* un corpo (ed è questa la radice della categoria dell’‘avere’, che tanto spesso si contrappone alla categoria dell’‘essere’), e quello che dobbiamo cercare di comprendere è perché *abbiamo un corpo*, e quale uso dobbiamo farne»²².

Il corpo può, nel Cristianesimo, essere infatti di ostacolo al conseguimento dell’attuazione della vita cristiana. Diventa necessaria allora *una lotta contro il corpo*. Il Cristianesimo vuole piegarlo e domarlo, affinché emerga la sua strumentalità positiva e il suo valore nell’ordine della creazione.

Il corpo deve dunque servire all’attuazione dei precetti evangelici, dell’amore di Dio e del prossimo.

Non si può cristianamente pensare che il corpo sia a nostro uso e consumo, per goderne o magari per liberarcene come da una prigione: sarebbe una posizione egoistica e quindi non pienamente cristiana.

Il corpo ci è dato-donato affinché possa venir crocifisso.

Ma giustamente, precisa Filiasi Carcano, la lotta cristiana contro il corpo non è determinata da un’ostilità preconcepita contro di esso, quanto dal desiderio di renderlo un oggetto docile che si può appunto donare, sacrificare, consacrare, seguendo in ciò integralmente l’esempio di Cristo. Ecco allora il senso della proposta junghiana di opporre alla plurisecolare e dolorosa unilateralità cristiana, l’esperienza di un divino

²² FILIASI CARCANO, *Problematica della filosofia odierna*, Fratelli Bocca ed., Roma-Milano 1953, pp. 198-199.

Ai margini del giorno

con la funzione di unire gli opposti, di un 'Sé' come *imago Dei*, di una divinità insomma e finalmente non unilateralmente buona o bella.

Tale funzione trascendente permetterebbe, nel 'processo di individuazione', l'assimilazione dell'inconscio da parte della coscienza con una conseguente crescita qualitativa della totalità psichica. La psiche, riconoscendo in sé componenti organizzate intorno a un nucleo centrale, eviterebbe così derive psicotiche e un confronto lucido con i 'mostri' che le albergano dentro, per poi volgersi, finalmente e senza derive, verso una sana realizzazione psichica di sé e dell'umanità.

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*

Recensioni

Andrea Carnì

H. Arendt – *Per un'etica della responsabilità*

Fabio Funiello

F. Mattei, C. Costa – *Edda Ducci, La parola che educa*

Giovanna Costanzo

Agnes Heller, *Un invito alla riflessione responsabile*

Guendalina Marra

La vita secondo Nim



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



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

Recensioni

ANDREA CARNÌ, H. ARENDT, *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, a cura di M.T. Pansera, Mimesis, Milano-Udine 2017

Pensare senza barriere protettive che consentano di reggere e recintare la ricerca, non è cosa né semplice né comune. Tanto più se si riesce a proporre il tutto a circa un decennio di distanza dal crollo dei *mores* e dal disvelamento del loro significato etimologico. Hannah Arendt anticipa i tempi e con *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1951) apre lo spazio teoretico per riflettere sui totalitarismi novecenteschi e sul macero delle classiche categorie della filosofia, della politica, del diritto e dell'etica.

Il terreno su cui Arendt porta avanti l'impresa è la teoria politica, 'terreno di scontro' tra filosofi, che a suo avviso tendono ad allontanarsi dalla politica, e gli uomini di stato o di 'azione' che prendono le distanze dalla filosofia. L'attento e meticoloso lavoro di traduzione e comprensione di inediti presentato nel volume curato da Maria Teresa Pansera, dal titolo *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, raccoglie gli appunti preparatori delle lezioni – scritti prevalentemente a macchina – tenute da Arendt al Berkeley College all'interno del modulo didattico di *History of Political Theory* del semestre primaverile del 1955. Questi scritti, conservati e disponibili per la consultazione negli Stati Uniti presso la *Library of Congress di Washington* e in Germania presso l'*Hannah Arendt Zentrum* di Oldenburg, preparano il primo vero impegno didattico di Arendt negli Stati Uniti d'America e si collocano in un arco temporale d'indubbia rilevanza

che va da *The Origins of Totalitarianism* del '51 e *Tradition and the Modern Age* – inglobato poi in *Between Past and Future* – a *The Human Condition* del '58. All'interno di questo lasso di tempo Hannah Arendt riflette sulla riformulazione delle teorie politiche moderne consapevole dalla loro distruzione dopo l'avvento dei totalitarismi. Arendt cerca così di 'salvare il salvabile' al fine di progettare una nuova teoria politica «evidenziando quegli aspetti ancora in grado di influire sul presente» (M.T. Pansera, *Introduzione*, p. 7). Attraverso questi appunti inediti è possibile individuare il *file rouge* che collega, all'interno del pensiero arendtiano, alcuni filosofi della politica. Sicuramente la pensatrice non è interessata a trattare cronologicamente gli autori ma vuole riflettere su alcuni testi e categorie portanti del pensiero filosofico-politico. Nella *Premessa* della stessa Arendt emergono i due intenti delle lezioni: a) indagare la tradizione filosofica sulla teoria politica, costituendo una griglia di connessioni con il moderno; b) interrogare il presente ed evidenziare gli aspetti di a) che potrebbero influire su una corretta analisi del presente.

Gli appunti qui presentati sono organizzati prevalentemente in base agli autori trattati (in ordine: Thomas Hobbes, John Locke, Niccolò Machiavelli, Charles Louis de Secondat, Baron de Montesquieu, Jean Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville, Karl Marx e Immanuel Kant) ma è possibile scorgere il forte legame tra essi attraverso la 'scia' lasciata dallo studio teoretico arendtiano. Comprendere la trasformazione di alcuni concetti – come quello di *libertà* e *necessità* presente nel capitolo inerente Thomas Hobbes – consente ad Arendt di fare un lavoro ermeneutico ben preciso: cogliere come un fiore nel deserto tutto ciò che è sopravvissuto all'avvento dei totalitarismi e valutarne la pulsione, gli stimoli vitali. La presenza ingombrante del pensiero arendtiano è evidente nell'interpretazione dei testi presentati all'interno di questi appunti. Dove può, Arendt porta acqua al suo mulino: questo è il caso del capitolo su John Locke in cui concentra l'attenzione sulla quarta libertà (*libertà di inizio*) posta in opposizione al «mero re-agente alla datità» (p. 56). Locke consente Arendt di passare dalla categoria della *libertà* a quella di *lavoro* per mezzo della diade *uti-frui*, mutuata dal pensiero agostiniano (questione ripresa anche in P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto*

Libri ed eventi

pubblico e uso della vita, Quodlibet, Macerata 2015). È una raggiera dunque, di concetti testi e filosofi che conducono inesorabilmente a un nuovo inizio di teorizzazione politica che scardini ed esondi dai paradigmi filosofici classici e moderni (*fine-mezzi, causa-effetto*) e dai concetti non più utilizzabili per capire il presente (*necessità, emergenza*).

Con Montesquieu (Cap. VI), Arendt cambia passo e affronta l'argomento della politica e della sfera pubblica: è l'*in-between*, «che rimanda al vivere insieme degli uomini» (p.81), concetto profondamente heideggeriano che può essere salvato dopo i totalitarismi. Ove l'azione non è possibile, la pluralità «diviene la maggioranza contro uno» (p. 85) che in termini politici si trasforma in sfiducia e paura. Una pluralità agente dunque che non cada nella massificazione e nella tirannia della logica ma che sappia riconoscere la distinzione dall'uguaglianza (p. 84). I filosofi trattati in queste *Lezioni di teoria Politica* dopo Montesquieu (Jean Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville) risentono molto di questo cambio di passo per arrivare infine a Karl Marx che risolve la confusione categoriale tra lavoro e fabbricazione attraverso il «processo di produzione». Il percorso storico intrapreso dalla Arendt si conclude con la domanda di stampo kantiano: «Ho doveri verso me stesso?» (p. 124).

Queste lezioni rappresentano, dunque, un tassello mancante per interloquire con Arendt nel modo più consono in merito alla rifondazione della politica. Di fronte alla rottura del filo della tradizione (*The thread is broken*) la filosofia non può restare indifferente. Come viene specificato nel primo capitolo, i principi che supportavano la tradizione – diversa dal passato, come sottolinea Arendt – sono crollati con l'avvento dei regimi totalitari. Urge dunque una *riconfigurazione dell'umano* – «*Who is man?*», chiede – avendo come base portante la «capacità di giudicare umanamente» (p. 29). Ripensare la teoria politica ripartendo dalla capacità più alta, il *giudizio*, e salvare le categorie moderne sopravvissute al martello totalitario: questo si propone il volume in esame.

Andrea Carni

F. MATTEI, C. COSTA, E. DUCCI, *La parola che educa*, Anicia, Roma 2017, pp. 134

Edda Ducci ha iniziato il suo percorso di ricerca come assistente volontaria di filosofia teoretica con Cornelio Fabro dal 1959 presso l'attuale LUMSA; poi, dal 1965 al 2007 ha insegnato filosofia dell'educazione presso diversi atenei: Bari, La Sapienza e Roma Tre, oltre che essere sempre stata un'attiva educatrice sul campo.

La presentazione di questo volume vuole essere un incentivo a riprendere in mano i testi di una pensatrice che ha dedicato gran parte della sua vita alla riflessione e alla condivisione su come filosofare sull'educativo, in particolare oggi diremmo sulla relazione e comunicazione educativa. La relazione educativa risulta essere quel magico e misterioso incontro che avviene tra educatore ed educando in cui, per citare un grande pensatore come Platone, nell'allievo si può accendere «la scintilla di fuoco». Oltre a questi temi Ducci ha sempre tenuto conto della tradizione dell'Occidente scegliendo alcuni autori, *auctores* li chiamava lei, cercando di interrogarli, da sola o a lezione insieme ai suoi studenti, alla ricerca di un nuovo angolo prospettico da cui porsi per stimolare gli interlocutori a 'pensare da sé', a scavare in se stessi.

Questo piccolo ma denso volume, che viene pubblicato in occasione dei dieci anni della scomparsa di Edda Ducci, raccoglie gli scritti dell'amico e collega Francesco Mattei e di Cosimo Costa, uno dei suoi ultimi allievi. Sono pagine da cui emerge l'azione viva di Ducci, filosofa dell'educazione capace di lasciare tracce importanti in chi ha avuto la fortuna di poterla ascoltare di persona e in chi la legge con simpatetica attenzione e cura.

Nel primo saggio del collega Francesco Mattei, Ducci è ricordata attraverso una breve biografia filosofica dove vengono ripercorsi i luoghi e gli itinerari più significativi del suo pensiero e viene stilato un primo 'provvisorio' bilancio.

Nel secondo saggio, Cosimo Costa esamina alcune delle sue principali 'categorie paidetiche': *auctores*, strumenti, comunicazione e educabilità; esse costituiscono il nucleo fondante dell'opera filosofico-educativa di Ducci.

Libri ed eventi

Nel terzo saggio invece si sviluppa il confronto con un autore a lei molto caro, Ferdinand Ebner, attraverso le annotazioni e le sottolineature delle dispense utilizzate a Bari durante i corsi di pedagogia generale svolti dal 1965 al 1981. Da queste annotazioni Francesco Mattei fa emergere come alcune 'categorie' della filosofia dell'educazione di Ducci siano in nuce già in queste prime annotazioni su Ebner. Ducci, a volte anche forzando un po' il pensiero di Ebner per i suoi fini pedagogici, lo utilizza per iniziare a elaborare la sua filosofia dell'educazione.

Questo volume vuole essere un primo contatto con l'opera di Edda Ducci che speriamo possa incentivare a confrontarsi con le altre opere della studiosa che tanto tempo e passione ha dedicato ad elaborare la sua concezione filosofica e la sua *paideia* dell'essere umano basata sul dialogo e sull'apertura all'altro.

Fabio Funicello

GIOVANNA COSTANZO, *Ágnes Heller: un invito alla riflessione responsabile*

Interrogarsi sulle parole più significative del proprio lessico sembra essere il compito più urgente a cui è chiamata la filosofia se non vuole rinunciare alla sua vocazione culturale e contribuire vivacemente al dibattito etico-politico. Per questo la SIFM, la società filosofica italiana, ha dedicato il suo convegno annuale, che si è svolto dal 26 al 27 maggio presso l'Università degli Studi di Roma Tre, alla riflessione sulla 'responsabilità'. Sono state giornate intense per la partecipazione numerosa di relatori, per le interessanti discussioni che si sono avviate, come ha commentato poco prima di congedare l'assemblea il Presidente Franco Miano, e per la filosofa ungherese Ágnes Heller che ha arricchito con la sua presenza la giornata conclusiva, presentando una *lectio magistralis*, dal titolo *De libero Arbitrio*.

L'interesse a promuovere una riflessione sulla parola 'responsabilità' è giustificato dalla enorme ricaduta che questa tematica ha avuto nel Novecento filosofico, – e infatti nel convegno ne sono stati ripercorsi i principali snodi teorici –, ma anche per la necessità di farne rivivere i molteplici significati, visibili già nella complessa etimologia della parola *respondeo*. Tale etimologia mostra, infatti, un vasto campo semantico – *respondeo come rispondere, come corrispondere, come dare un responso, promettere* – rivelativo di una ricchezza teorica che ne preclude una definizione chiara e secca, come una impossibile comprensione dentro un unico orizzonte di senso, magari di tipo esclusivamente giuridico e normativo. Così responsabilità è attitudine a dar conto delle proprie azioni ad altri, capacità di giustificarne il senso e di assumersene in prima persona le conseguenze, come direbbero Apel e Habermas, dall'altro è la difficoltà a reggere il peso che tale parola assume nella vita di tutti i giorni: di chi si è responsabili? Per chi si è responsabili? Domande che risuonano quando si interpella in prima istanza la nostra coscienza morale, in cui ci si misura non solo con i risultati delle proprie azioni, con le proprie scelte, ma anche con chi subisce il peso delle nostre azioni. Non solo autonoma deliberazione, ma anche tensione verso le problematiche che provengono da altri.

Sicuramente si è responsabili di sé e della propria storia, quando si è in grado di costruire una esistenza intesa come progetto, guidata da una finalità che va al di là di bisogni materiali e individuali; si è responsabili nei confronti di chi si mette al mondo (come avviene per la responsabilità genitoriale), nei confronti di chi è legato a noi da relazioni di simmetria e reciprocità, direbbe Heller, ma anche del ruolo che si ricopre, delle persone che da noi dipendono, della comunità politica a cui si appartiene, specie quando si è in qualche modo chiamati a rappresentarla o governarla.

Aspetti che rivelano il vasto campo della imputabilità del soggetto morale, ma anche una sua dimensione costitutiva. Ogni volta che si scopre una umanità colta nella sua chiamata ad una azione responsabile, viene sicuramente rivelata quella ‘vocazione responsiva’, per cui si risponde sempre, ogni momento, nei modi e nelle possibilità più proprie, a quella chiamata originaria – responsività originaria – che la costituisce in quanto tale.

Chiamati da subito e fin dall’inizio alla relazione e investiti dalla necessità di dover rispondere a chi ci interpella appena nasciamo. Un chi che può diventare l’Assoluta alterità nella elaborazione di E. Levinas o la cura nei confronti dell’intero ecosistema, così come la intende H. Jonas.

Promuovere una riflessione sulla responsabilità significa promuovere una riflessione sull’uomo colto nella totalità delle sue relazioni e interconnessioni, visto in una trama complessa di azioni che non riguardano solo il presente ma anche il passato e il futuro, quando ci si distende in un orizzonte temporale più ampio.

Nel suo intervento la pensatrice Ágnes Heller ha messo in evidenza il ruolo della scelta responsabile così come è stata elaborata nella ‘etica della personalità’, frutto del lavoro degli anni Ottanta e Novanta. Ma nel suo intervento, e alla sua presenza, per gli uditori intervenuti non è emerso solo questo. Il fatto che abbia attraversato l’intero Novecento filosofico, dialogando con molti dei suoi principali esponenti, rivela come in realtà il suo stesso pensare sia stato frutto di *una riflessione responsabile*. L’azione responsabile – nei confronti degli uomini del suo tempo – ha intessuto la sua vocazione alla riflessione, quando da dissidente ha

rivendicato con autorevolezza il ruolo dell'intellettuale come chi svolge un'attenta critica sociale e politica, specie nei confronti di quei regimi totalitari considerati inumani e liberticidi, quando ha attraversato il suo tempo restando custode di un pensiero che non si è piegato a logiche di potere, ma si è presentato come un atto responsabile nei confronti di se stessi e della immagine che di sé si vuole lasciare al mondo.

Del resto, se ci pensiamo, ogni immagine non è mai solamente nostra, poiché questa da subito porta il segno di altri (se è vero che l'uomo è creato ad *immagine dei*; se è vero che ognuno è 'immagine' – come si dice abitualmente – fisica e visibile dei propri genitori); ogni nostra visione o rappresentazione del mondo veicola sempre un giudizio, una riflessione critica sul proprio tempo e sugli uomini che lo abitano. Così è stato ogni testo scritto da Heller come ogni sua interpretazione dei filosofi che più di tutti ha amato: Marx, Lukács, Arendt, Aristotele, come Heidegger, Sartre, Kierkegaard. Una sua visione della filosofia e una interpretazione del mondo. Una riflessione non solo *per sé* ma anche *per* altri.

Nella sua *lectio magistralis* Heller ha sottolineato come ogni azione responsabile si presenta come un atto autonomo, ovvero ognuno deve essere in grado di autodeterminarsi e nel farlo dimostra di essere capace di scegliere fra le tante opzioni quella che più ci rappresenta, quella che più corrisponde al senso della nostra esistenza – come è avvenuto tante volte nella vita stessa della pensatrice, come nella sua elaborazione della 'scelta esistenziale' – anche in un tempo in cui le opzioni sembrano essere poste tutte sullo stesso piano e per questo livellate. E se questo è vero per ogni azione che determina la propria esistenza, lo è ancora di più se ciò che viene implicato è la scelta fra bene e male: quando Caino risponde – con un certo sarcasmo – «sono forse io il custode di mio fratello?», rivela nelle sue parole una scelta e una deliberazione chiara: quella di *non voler essere il bene per suo fratello*.

Una deliberazione frutto di una consapevolezza nei confronti della propria scelta morale e della propria immagine. La sua è una scelta morale che implica una responsabilità nella azione. Del resto non si è pienamente responsabili se non si è pienamente autonomi, direbbe Heller, che studiando i sistemi dittatoriali di destra e di sinistra, ne ha osservato le immagini di uomo che queste hanno veicolato, come quella

dell'uomo massa e del suddito inconsapevole dei suoi bisogni.

Immagini distorte di umanità, immagini indotte dagli stessi regimi per poter controllare le coscienze.

Certo questo non significa giustificare il male, ma rendersi conto di quanto la responsabilità sia diventata una parola chiave del nostro tempo, quando dovrebbe indicare la necessità di azioni compiute per il proprio bene e quello altrui.

Quando la pensatrice si sofferma sui due tipi principali di responsabilità, la responsabilità prospettica e retrospettiva, sottolinea come queste rivelino due tipi di attore. Nel caso del primo tipo di responsabilità, il nome dell'attore è sempre al singolare: «questi è colui che deve rispondere di ciò che ha fatto» – come nel caso di Caino –; mentre nel caso del secondo tipo di responsabilità «il nome può anche essere al plurale»¹, poiché dipende da un «incarico e dalle responsabilità che ineriscono questo incarico»², dagli obblighi che derivano dal ruolo che si ricopre nella organizzazione sociale, dalla 'promessa' di cura e di tutela nei confronti di persone che dipendono da noi e che su di noi fanno affidamento.

Ma sia che dobbiamo dar conto delle nostre azioni ad altri, sia che dobbiamo rispondere per altri o corrispondere per altri, la nostra esistenza si rivela in ogni caso come vocata a corrispondere a qualcosa di cui anche altri partecipano. Ecco perché si è responsabili di chi si è e di chi si diventa, ma anche *per* altri: *per* chi si ama, *per* chi è ingiustamente perseguitato, *per* mantenere fede alla promessa fatta, *per* colmare le ingiuste misure che riempiono il mondo. Da ciò deriva l'importanza dell'adagio socratico, secondo cui è meglio subire un torto piuttosto che commettere un'ingiustizia, nella convinzione che l'esistenza è anche frutto di quella risposta che si è capaci di dare a se stessi nel chiuso della propria coscienza – come direbbe Arendt – quando si è chiamati a fronteggiare il male e ci si chiede come farlo o se si hanno le risorse per farlo.

In tal caso l'esistenza diventa responsabile non solo *per sé* e *per* altri, ma anche *per il bene* calpestato. Mantenere vivo l'interesse per il bene

¹ A. HELLER, *Etica generale*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 137 (ed. or., *General Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1988).

² *Ivi*, p. 138.

diventa un tipo di *responsabilità* dalle proporzioni smisurate, *enorme*³, perché è un impegno e un onere che ci si assume per il mondo intero, in vista di un cambiamento auspicabile per il futuro e per ‘salvare’ e ‘risanare’ l’immagine negativa che ci eravamo fatta del mondo e degli uomini.

Il gesto concreto di «risanare e riparare»⁴, ovvero il tentativo di rendere più giusto il mondo, spetta, infatti, a quegli uomini che credono che il bene – inteso come responsabilità nei confronti di altri ingiustamente perseguitati e di un Abele non lasciato più da solo – debba essere salvaguardato a dispetto del male presente nella storia. La possibilità di riscatto sul male è dunque affidata a quelle persone per le quali vale la pena *scommettere per il bene*, per i quali essere responsabili significa compiere un gesto buono quando ci viene data la possibilità.

Si diventa così responsabili non solo per quello che si vuole diventare ma anche per ogni scintilla di bene che esiste nel mondo. Si è responsabili *per il bene* e *per* tutti coloro che avrebbero potuto ricevere una ingiustizia ma così *non* è stato. Se l’azione buona è frutto di una scelta esistenziale, perché ci si sceglie come coloro che preferiscono subire un torto piuttosto che commetterlo, e così seguire un principio di amore e di sollecitudine *oltre* la giustizia, ciò produce qualcosa che va *oltre* il singolo.

La responsabilità è sì legata alla scelta della propria vita e della propria storia, ma è anche la motivazione che spinge ad agire *per* coloro che accanto a noi stanno soffrendo. Si finisce così secondo la pensatrice ungherese per allargare il raggio di azione del singolo, il quale dal proprio tornaconto e dalla propria autodeterminazione si muove e *som-muove verso* le tante persone a cui è legato (restringendo un poco il campo rispetto alla prospettiva asimmetrica di Levinas e Jonas) o facendosi «tentare dal bene» nei confronti di persone che si coglie in pericolo, come è avvenuto per tutti quegli ebrei tratti in salvo da persone insospettite durante il regime nazista.

Se è vero che tali azioni non hanno prodotto immediatamente un

³ *Ivi*, p. 151.

⁴ In questo concetto di riparazione si fa riferimento alla tradizione cabbalista del *tiqqun olam*, parola che significa «riparare il mondo» ovvero riparare le ingiustizie e rendere il mondo degno di Dio. Cfr. E.L. FACKENHEIM, *Tiqqun. Riparare il mondo*, a cura di M. Giuliani, Medusa, San Giorgio a Cremano 2010 (ed. or., *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Schocken Books, Berlin 1982).

«paradiso in terra»⁵, tuttavia hanno consentito e consentono, tutte le volte in cui si avverano, un cambiamento nel mondo – un aumento di bene – in grado di provocare effetti *enormi* sia nel presente che nel futuro. In tal senso la scelta di una azione buona o meglio la scelta di diventare persone buone comporta un tipo di responsabilità che si muove fra la sollecitudine a preservare il mondo dal suo degrado e l'impegno a far sì che il bene continui ad esistere, *nonostante tutto*. Una responsabilità promotrice di una maggiore giustizia fra gli uomini, se diventa impegno concreto – o meglio enorme – nei confronti del bene calpestato.

È questa una responsabilità che in Ágnes Heller è stata intesa come «presa *in-carico*» di un debito contratto con il proprio passato e la propria storia e che ha trasformato la sua riflessione e il suo percorso esistenziale in un'opera di *resistenza* e di *riparazione*. Una *resistenza* se è vero che il pensiero è sempre capace di opporsi alle opacità del tempo, alle sue tante forme di violenza visibili e invisibili. Una *riparazione* quando la scrittura filosofica ricerca e conserva le scintille di bene, come fa Heller quando ricorda e fa memoria del gesto del padre che testimoniò la sua coerenza fino alla fine e dei tanti uomini coraggiosi che resistettero alla ideologia nazista e non inferirono sulle vittime. Una riparazione che *ricuce* il velo strappato dal volto dell'altro.

Il velo – come ne *Gli amanti* velati di Magritte, come il velo che ricopre il Santo nella tradizione ebraica – è ciò che preserva l'unicità di ciascuno e tutela da usurpazioni, violenze e indifferenza morale – mali sempre più diffusi e pervasivi – e se resta *lì* sul volto *può* offrire finalmente una immagine più *buona*, ovvero più vitale e meno fosca dell'umanità. Questo il senso ultimo – ma non giunto alla fine – della riflessione helleriana e che consente ancora di stimolare generazioni diverse di filosofi e di studiosi, specie quando si coglie in essa anche un elogio della responsabilità – e non a caso giunto alla fine delle due giornate.

Una responsabilità intesa come vocazione a un 'pensare' che ha cura di sé attraverso l'amore per altri, così da consegnare al mondo e a chi verrà dopo di noi questa 'immagine' che auspica a non sbiadire ma a resistere e oltrepassare il proprio tempo.

⁵ HELLER, *Filosofia morale*, il Mulino, Bologna 1997, p. 241 (ed. or., *A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford 1990).

GUENDALINA MARRA, *La vita secondo Nim*

La prima volta che sono rimasta turbata da un film che aveva come protagonista un animale è stata non molto tempo fa, quando ho visto per la prima volta il film *Hachiko*, la storia struggente dell'amore incondizionato di un cane verso il suo padrone. Da allora non mi era più successo, fino a quando non ho visto *Project Nim*, un docufilm diretto da James Marsh che ricostruisce le vicende di un esperimento condotto da Herbert S. Terrace, professore di psicologia comportamentale alla Columbia University, intorno agli anni '70. Nel novembre del 1973 nasce uno scimpanzè in un centro di ricerche sui primati, in Oklahoma. Si chiama Nim. Pochi giorni più tardi il piccolo viene portato via dalla sua mamma naturale e affidato ad una 'adottiva', Stephanie La Farge, ricca psicologa hippy, allieva del professore, convinta di poterlo allevare come fosse uno dei suoi numerosi figli, nella cornice dell'Upper West Side di Manhattan. È l'inizio del progetto Nim: il proposito scientifico è quello di dimostrare che uno scimpanzè può imparare, attraverso i segni, il linguaggio umano, se allevato tra umani (posto che il 98,7% dei loro DNA coincidono) e che, sempre attraverso i segni, è in grado di esprimere pensieri e sentimenti. Al contrario dunque di quanto aveva asserito Noam Chomsky, per il quale solo gli uomini sarebbero in grado di utilizzare un codice linguistico, perché forti di una superiorità dettata da una caratteristica peculiare del genere umano: il pensiero, ovvero la capacità attraverso cui l'uomo può far fronte a molteplici problemi di natura diversa e che segna una linea netta di demarcazione tra noi e loro. Un confine invalicabile.

Partendo da queste premesse risulta assolutamente inutile, per Chomsky, qualsiasi forma di studio o indagine della comunicazione animale. Terrace vuole dimostrare proprio il contrario: il fatto che il linguaggio sia tipico degli uomini non esclude che altri animali dotati dei sistemi cognitivi appropriati avrebbero potuto svilupparlo. L'impedimento di ordine meccanico che arresta la fonazione, non inficia la capacità di questi animali di utilizzare un sistema simbolico, quindi comunicare. Il punto non è chiedersi se la scimmia può parlare (fisiologicamente non può) ma

Libri ed eventi

anzi capire, se è in possesso dei processi di interpretazione che governano la comprensione di ciò che effettivamente viene detto (quell'ingegno superiore di cui parla Darwin) e se a sua volta è in grado di esprimersi. Per quanto nobili, le sue intenzioni falliranno: l'ossessiva anticonvenzionalità e il fanatico rifiuto delle regole, con cui Stephanie ha impostato la sua vita e quella dei suoi figli, non funzionano. Durante la prima fase dell'esperimento, al cucciolo viene permesso di fare ciò che vuole, senza sottoporlo ad alcun rigoroso metodo scientifico, motivo per cui svilupperà un comportamento violento, non proprio prossimo a quello umano. Nim viene portato via e affidato, nel corso del tempo, ad una serie di insegnanti, principalmente donne, che ciclicamente riescono nel loro intento fino ad un certo punto, ma poi falliscono e, a volte per via della violenza improvvisa dell'animale, desistono.

A pagare il prezzo dell'esperimento sarà proprio Nim, sacrificato sull'altare della scienza da un professore con una sensibilità inversamente proporzionale alla sua brama di carriera. Dopo cinque anni a stretto contatto con gli umani Nim torna tra i suoi simili, in un laboratorio per esperimenti farmaceutici prima, in una riserva per animali maltrattati poi, inciampando però ogni volta in qualche nuovo amico umano affascinato dalla sua magliettina rossa, dai suoi pantaloncini e da quelli occhi grandi e profondi che dicono molto più di quanto si potrebbe dire a parole. Tra emotività e razionalità, le immagini che scorrono davanti i nostri occhi non sembrano dimenticare l'aspetto sociale e 'affettivo' della situazione: scavano nei volti e nei gesti per far riemergere, a distanza di decenni, gli echi di un'esperienza che ha finito inevitabilmente per creare un forte disagio. Indubbia è l'evidente difficoltà di tutti i tutori nel comprendere ed evidenziare i reali scarti tra l'umano e il non umano, il ponte di collegamento. Una specie egoista e antropocentrica come la nostra difficilmente riuscirà a mettersi nelle condizioni per capire in profondità gli altri esseri viventi, con cui si trova a contatto nel mondo. Non c'è traccia di moralismo fine a se stesso e aprioristico nel documentario, né l'atteggiamento del 'j'accuse' tipicamente animalista. Project Nim è rigoroso per l'onestà con cui parla e lascia parlare. È lo spettatore che deve accorgersi dei dettagli: della rigidità e intransigenza negli occhi cinici di Terrace e quelli sbalorditi, a

tratti impauriti, dei suoi collaboratori. Come impara la protagonista del film *La volpe e la bambina*, cercare di imporre sé stessi, il linguaggio umano, la sua presunta superiorità, sugli animali, porta ineluttabilmente alla tragedia. Questo non è *Il pianeta delle scimmie*, non è finzione, non è fantasia. *Project Nim*, oltre ad essere un documentario ben fatto è più di ogni altra cosa un racconto, nudo e crudo, uno sguardo incredulo sull'egocentrismo, la crudeltà sull'anima nera del mondo civilizzato. Non si spiega, infatti, perché il Professor Terrace dichiarò improvvisamente fallito l'esperimento, affermando che lo scimpanzé non è in grado di apprendere il linguaggio umano; perché afferma che Nim utilizza i segni appresi unicamente per ottenere ciò che vuole, come una macchina, come Chomsky da buon neocartesiano pensava? Eppure palpabili sono i progressi di Nim, sfruttati da ricercatori che sfidano la natura a tal punto da tradirla. E farle male. Dimostrare che il linguaggio è una prerogativa della specie umana, vale la vita di un altro essere vivente? Tra l'altro, dopo che i risultati dei vari esperimenti su Washoe avevano già dimostrato che gli scimpanzé possono comunicare con il linguaggio dei segni (estendendo ad esempio un segno a situazioni completamente nuove rispetto a quelle in cui il segno era stato appreso, come nel caso del segno 'aprire', dimostrando così di fare un uso denotativo delle parole)? Crederci animali pensanti ci viene scontato, ma non è del tutto così. L'unica prova che abbiamo d'altronde è il comportamento e come sappiamo anche le scimmie possono comportarsi come noi, se messe nelle condizioni per poterlo fare. Se solo allora l'esperimento fosse stato condotto con metodo e Terrace non avesse chiuso il progetto dando inizio a un vero e proprio calvario, forse Nim non si sarebbe ritrovato sospeso tra due mondi senza appartenere a nessuno dei due e senza che questo sacrificio portasse effettivi benefici. Anche dietro le più promettenti ambizioni scientifiche possono nascondersi i moventi più bassi e biechi che, parafrasando Nietzsche, qui potremmo definire «ominidi troppo ominidi». Perché gli stessi assistenti che hanno conosciuto Nim, sostengono che sapesse 'parlare' in maniera chiara e precisa e che se i risultati non fossero stati viziati dalla degenerazione e da interpretazioni troppo volubili, col tempo chiunque se ne sarebbe accorto. Quello di Nim sarebbe potuto essere uno dei terremoti della comunità scientifica

Libri ed eventi

per anni rinchiusa nella gabbia dell'innatismo linguistico, della grammatica universale come base dei processi di produzione, comprensione e apprendimento del linguaggio, del rifiuto antropocentrico di una prospettiva gradualista e continuista che sostiene la tesi dell'origine del linguaggio legata ai sistemi di elaborazione che consentono di 'agire nel mondo, agire sul mondo' e che è dunque la pragmatica, o ancor meglio il grasping, l'ancoraggio al mondo, la comprensione dell'obiettivo verso cui un determinato atto o gesto è teso, il ponte di passaggio dalla comunicazione animale alle capacità verbali umane. Il progetto Nim potrà anche essere fallito, di certo però ha un valore simbolico, oltre che scientifico, importantissimo: l'aspetto più importante degli studi sul linguaggio gestuale degli scimpanzé riguarda l'origine gestuale del linguaggio umano, cioè la possibilità che dal linguaggio dei gesti sia scaturito quello parlato. Cosa accadrebbe se domani scopriremo di non essere le creature superiori che abbiamo sempre creduto di essere? È importante valutare con una mente lucida perché altrimenti sarà impossibile spiegare e capire la sensibilità che Nim dimostra di avere, la capacità di provare sentimenti, di riconoscere un vero amico da chi invece lo ha abbandonato, la capacità persino di perdonare.

«Gli scimpanzé perdonano» si dice alla fine del film. Ma quando arriverà il momento in cui l'essere umano non avrà più nulla da farsi perdonare?

